DE

SPINOZAE PHILOSOPHIA

DISSERTATIONEM

SCRIPSIT

ET

AMPLISSIMI PHILOSOPHORUM ORDINIS

ACADEMIAE FRIDERICIANAE HALENSIS CUM VITEBERGENSI CONSOCIATAE

AUCTORITATE

PRO

ADIPISCENDA DOCENDI FACULTATE

DIE XXVIII JUL. HORA X. A. MDCCCXXVIII

PUBLICE DEFENDET

Dr. CAROLUS ROSENKRANZ

MAGDEBURGENSIS.

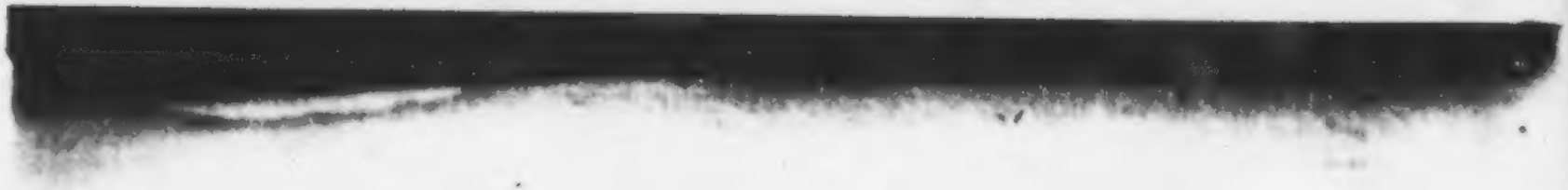
OPPONENTIBUS:

EDUARDO DANNHAUER. THEOL. CAND.
FRIDERICO HESSE. PHILOL. STUD.
GUILIELMO LOOFF. MATHESEOS STUD.

} MAGDEBURGENSIBUS.

HALAE,

TYPIS SCHIMMELPFENNIGIANIS.



THESES.

I.

Sensus Dei cognitionis principium esse nequit.

II.

Dei providentia a propria hominis in agenda determinatione separari nequit.

III.

In philosophia nihil immediate accipi debet.

IV.

Majorem in rerum natura perfectionem non solum in quantitatis vel in augenda aut minuenda potentia, sed etiam in qualitatis mutatione consistere, contra Schellingum obtinendum est.

V.

Omnes corporum relationes numero adaequate exprimi posse, falsum est.

VI.

Sauli Regis electione Judaicae civitatis principium frangebatur.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

INDEX.

CAPUT PRIMUM.

E philosophia Cartesiana in eam Spinozae transitus.

1. Sensus certae cognitionis principium esse nequeunt.
2. Cognitio per Deum effecta.
   a. Cognitio sui est certissima.
   b. Clara et distincta perceptio.
   c. Innata Dei idea.
3. Substantia et substantiae.
   a. Deus.
   b. Res creatae.
   c. Assistentia Dei.
4. In Spinozae philosophiam transitus.

CAPUT SECUNDUM.

Spinozae philosophia.

I. DE METHODO.

1. Principium materiale.
2. Principium formale.
3. Principii materialis et formalis contradictio.

II. DE SUBSTANTIA.

A. *De substantia ejusque affectionibus.*
   1. Substantia.
   2. Attributum.
   3. Modus.
      a. Rei extensae } Modi.
      b. Rei cogitantis }

B. *De Deo.*
   1. Definitio Dei.
   2. Dei Praedicata.
   3. Objectiones contra Spinozae de Deo doctrina.
      a. Atheismi }
      b. Pantheismi }
      c. Deismi } Objectio.
      d. Acosmismi }
      e. Fatalismi }

III. DE MENTE.

A. *De Cognitione.*

1. Idea.
   a. Ideae in se differentia.
      α. Inadaequata Idea.
      β. Adaequata Idea.
   b. Adaequata Dei Idea.
      α. Existentia adaequatae Dei ideae.
      β. Universa Dei ideae necessitas.
      γ. Dei idea est summa veritas.
   c. Adaequatae ideae certitudo.
2. Verum et Falsum.
3. Ratio.

B. *De Affectibus.*

1. Mens et Corpus.
   a. Mens actu existens.
   b. Corpus objectum Ideae.
   c. Mens et Corpus unum individuum.
      α. Mentis corporisque differentia.
      β. Mentis corporisque conjunctio.
      γ. Absoluta mentis corporisque unitas sive affectus.
2. De Affectibus.
   a. Realitas et Perfectio.
   b. Actio et Passio.
   c. Laetitia et Tristitia.
   d. Amor et odium.
   e. Virtus et vitium.
3. De Voluntate.
   a. Servitus humana.
   b. Voluntas et intellectus.
   c. Bonum et Malum.

C. *De intellectuali Dei amore.*

1. De libertate.
2. De intellectuali et necessario Dei amore.
3. Amoris intellectualis et felicitatis unitas.

CAPUT TERTIUM.

E Spinozae philosophia in Leibnitianam transitus.

CAPUT PRIMUM.

E philosophia Cartesiana in eam Spinozae transitus.

Scholasticorum philosophia tam Realismi cum Nominalismo certamine, quam reformatione ecclesiae paene exstincta, novum philosophiae incrementum vigere incepit, cujus objectum non solum mera cogitatio, nec ab ecclesia data fides ut supposita veritas, sed absoluta veritatis et certitudinis unitas, ipsa intelligibilis Idea fuit. Quare recentiorum philosophia Universi differentiam, quale sit et quale cogitetur, deinde vero hujus differentiae solutionem finem sibi posuit. Operam magnam dat rerum externarum cogitationi et cognitioni, inprimis autem studet, ut cogitationis vel cogitantis et cogitati vel rei unitatem cognoscat. Quae unitas primum supponitur, usque dum scientia eo pervenit, ut nihil supponat atque ex semet ipsa veritatem producat et exist. Utrumque igitur elementum, in quo recentioris temporis philosophia initio versatur, est Reale et Ideale vel Esse et Cogitare. Itaque philosophia in Realismum et Idealismum se discernit, quorum prior perceptionum per sensus effectarum veritatem et certitudinem ostendere ac cogitationem ex iis elicere, posterior vero cogitationem ut se ipsam determinantem ejusque in se certitudinem tanquam veritatem demonstrare studet. Realismus a Bacone praecipue excolebatur. Philosophus Teutonicus contra, fidem chri-

stianam in Deum triunum secutus, Idealismum summe admirandum, licet forma barbarica, prodaxit, et, negativitatem in ipso Deo ponens, praecipue de rerum ex Deo origine ac de primitiva eorum qualitate quaestiones instituerat. Sed ulterius ad negandam utriusque, et Verulamensis et Teutonici philosophiae suppositionem procedendum erat. Neque natura, neque immediate more theosophico in Deo ex ipso posita cogitatio, sed mera sibique in proprio elemento constans divina cogitatio omnis veritatis et certitudinis fons invenienda erat. Hoc vero magnum Cartesii de philosophia meritum esse, satis constat. (cf. *Hetho*, de philosophia Cartesiana dissertatio. Berol. 1826. *Hinrichs*, Berliner Jahrbücher der Kritik 1827. p. 864.) Modus vero, quo opus aggressus est, et fructus, quem inde retulit, hi fere sunt.

1. Sensus certae cognitionis principium esse nequeunt.

Experientia ipsa, quam mens humana sensuum ope sibi paravit, *sensus decipere*, eandemque rem nunc hac, nunc illa specie indaere satis edocuit. Contradictio ergo, in quam sensibus effecta scientia se ipsam implicuit, et necessitate et universalitate, quarum veritas expers esse nequit, sensus carere manifeste probavit. Quo factum est, ut alius cognitionis fons quaereretur, qui mentem omnino fallere non posset, neque, ut fides, haud perspectas veritates vel mysteria supponeret.

2. Cognitio per Deum effecta.

Quam ob rem, ne in errorem decideret, Cartesius de omnibus, quae et sensuum ope et aliorum traditione acceperat, dubitandum esse censuit, eo quidem consilio, ut veritatem, si quae esset, hoc modo ad semet ipsam detegendam quasi cogéret.

a. *Cognitio sui est certissima.*

Cum ergo de omnibus, de terra, de corpore, de mathematicis demonstrationibus, de Dei exsistentia adeo etc. dubitaret vel absolute ab his animum abstraheret, de eo tamen, quod dubitaret et ipse dubitans esset, abstrahere nequiit. Qua ratione veterum Scepticismum, qui de hoc adeo dubitaverat, superavit, certumque Idealismi fundamentum jecit. (cf. Spinoza in Cogit. Metaph. in oper. ed. Paulus. T. I. p. 6.) Dubitare autem est cogitare. Itaque cogitatio illa exsistentiae certitudinem sic affirmat, ut de ea dubitare amplius non liceat, quia in summe abstracta dubitatione cogitatio in se ipsam regressa et hoc motu immediatam sui cum exsistentia unitatem nacta est. Cogito, ergo sum.

b. *Clara et distincta perceptio.*

Quae sui cognitio, cum ex se ipsa incipiat atque in se ipsam revertatur, omnium sane cognitionum est certissima, quacum hoc respectu sensibus parata cognitio nullo modo comparari potest. In nulla cogitatione, praeter illam sui ipsius, tanta veritatis certitudo exsistit. Quae enim aliter extra se versari videntur, res seu ideatum ac sui imago seu idea, hic congruant, necesse est. Cum igitur in sui ipsius cogitatione res et forma, Esse et Cogitare, vel Realismus et Idealismus non differunt, haec sui cognitio *clara* et *distincta* nominari debet. Quia nunc in ipsa veritas certitudinem, certitudo veritatem aequat, omnia *vera* esse sequitur, quae clare et distincte perspici possunt. Unde philosophiam ad eruendam absolutam veritatem omnia tam clare et distincte intelligere oportet, ac semet ipsum quisque cognoscere potest.

c. *Innata Dei idea.*

Omnia igitur, quae non sicut ipsa cogitatio cogitari possunt, aut supra aut infra sui ipsius cogitationem esse debent. Infra eam est natura, supra eam Deus, quem tamen illa clarius perspicimus. Est enim in mente nostra notio Dei, quam nosmet ipsi non effecimus, sed tantum invenimus. Creatura videlicet creatoris ideam sibimet ipsa ex sua facultate fingere nequit, sed creator solus creaturae eam communicare potest. *Dei* igitur *idea menti humanae innata* est. Cum vero mens hanc ideam non habere non potest, sed absolute Dei notionem cogitare debet, hac cogitandi necessitate ad certitudinem de existentia Dei necessario perducitur. Est Deus, ergo est notio Dei, vel, est notio Dei, ergo est Deus. (cf. Hotho de philos. Cartes. p. 18—22.) Itaque mentis nostrae principium in Deo invenientes, verae quoque cognitionis principium non in sensuum experientia, sed in ipso Deo quaeramus necesse est.

3. Substantia et substantiae.

a. *Deus.*

Deus enim, [illegible] ab ipso nobis innatam invenimus, ad existentiam nullius alius indiget, vel est Deus substantia. Deus, ut substantia vitam ex se ipso habens, a nullo, nisi a semet ipso, creatur.

b. *Res creatae.*

Differunt igitur a Deo res, quae primariam existentiae causam non in se, sed in Deo tanquam earum creatore habent. Res vero a Deo creatae in duo inter se omnino diversa genera se distinguunt, in *rem extensam* et in *rem cogitantem*. Utraque vero, res extensa et res cogitans, semet ipsam in se efficit. Res extensa, quamvis creata, in se proprio motu eadem ratione gaudet, qua

res cogitans, quamvis creata, ad existendum et operandum nullius alius indiget. Cogitans enim se cogitantem cogitare atque in tali cogitatione a corpore plane abstrahere potest, quia corpus ad cogitationem efficiendam non valet. Itaque, cum et res extensa et res cogitans ad existendum nullius alius indiget, utraque pro substantia habenda est.

c. *Assistentia Dei.*

Licet vero propter essentiae diversitatem res extensa rem cogitantem, res cogitans rem extensam determinare nequeat, experientia tamen alteram ab altera determinari docet. Quaeritur ergo, qua ratione substantiarum unio fieri possit? Cogito, e. g. brachii motum et voluntate haec cogitatio in realem brachii motum transit. Substantiarum inter se relatio, ut e notione substantiae patefactum est, ex ipsarum natura explicari nequit, quia in quaque substantia mutationes, quas subit, non aliter ac tanquam modi affectionis eius intelligi possunt. Modus igitur affectionis illius, qua una substantia alteram determinare videtur, non ex ipsis, sed ex tertio tantum comprehendi potest, quod illas inter se omnino diversas substantias in unum redigat. Quod tertium vero, utriusque substantiae medium, secundum Cartesianam suppositionem, est prima creatrix substantia, quae mentem cum natura *assistentia sua* conciliat et porro, cum Deum deceptorem esse credere non possumus, veram quoque cognitionem efficit. Postea haec de immediato Dei concursu doctrina a Cartesii discipulis in eam de causis occasionalibus mutata est. Cum autem hae tres substantiae, Deus, res extensa et res cogitans, in sua essentia perseverent, unitatem earum non internam, sed externam tantum esse, satis apparet.

4. In Spinozae philosophiam transitus.

Hinc vero Cartesianae philosophiae in aliam, Spinozae scilicet, transitus sola principiorum consequentia necessarius fuit. Cum enim in ea ad rei extensae cum re cogitante unionem tertiae substantiae assistentia immediate acciperetur, duas istas substantias substantias non esse, facile intelligi potuit. Nam quaeque substantia ad absolutam exsistentiam alius indiget, quoniam in suo Esse sui conceptum non plane involvit. Nec solum hoc defectu, sed eo quoque substantia substantialitatem perdit, quod una substantia alteram, res extensa cogitantem, res cogitans extensam sibi invicem oppositam habet. In omni autem oppositione negatio adest, quia id, quod oppositum est, eo, cui opponitur, caret, unde essentiae cujusdam existentia sequitur, quae non hujus essentiae exsistentia, quod de re extensa non minus quam de re cogitante dicendum est. Itaque illas substantias substantialitatis notioni non adaequatas et substantiam tantum unam esse posse, concludamus necesse est, quam conclusionem Cartesius ipse jam indicavit, cum in Princ. Philos. Part. I. No. 51. dicit: per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita exsistit, ut nulla re indigeat ad exsistendum. Et quidem substantia, quae plane nulla alia re indigeat, Ens unicum tantum esse potest, nempe Deus; aliae autem res omnes nonnisi ope concursus Dei exsistere possunt. — Atque ideo nomen *Substantiae* non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in scholis, h. e. nulla nominis ejus significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.

CAPUT SECUNDUM.

Spinozae Philosophia.

Illa divinae substantiae indefinita unitas, omnium finitarum rerum negatio, est magnum nec satis admirandum philosophiae Spinozae fundamentum. *Platnerus* (Philosophische Aphorismen. N. A. 1793. p. 402.) inde eam unius absolutae substantiae hypothesi et Materialismi universalis et Dualismi refutationem esse recte monuit. Primum nunc inspicienda erit nobis Spinozae methodus; tum ejus de substantia vel Deo et denique de mente doctrina, quae iterum eam de cognitione, de affectibus et de intellectuali Dei amore complectitur.

I. De Methodo.

Quo igitur tres a Cartesio suppositas substantias in unam Spinoza omnino contraxit, est *notio finiti. Omnis determinatio est negatio*, haec est simplex illa propositio, quae pro *materiali* philosophiae ejus principio cognoscenda est. (Hegel Wissenschaft der Logik. Bd. II. p. 225.)

1. *Principium materiale.*

„Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non determinatur cogitatione, nec cogitatio corpore.“ (Eth. P. I. D. II.) Quod igitur determinatum, id quoque finitum est. Sed in sua finiti definitione Spinoza finem in alio semper posuit, quod in se spectatum positive alius terminus, unde necessario in infinitum progressus

eritur, qui nunquam in se redit. „Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest exsistere, nec ad operandum determinari, nisi ad exsistendum et operandum determinetur alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam exsistere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinetur ad exsistendum et operandum et sic in infinitum.“ (Eth. P. I. Prop. XXVIII.)

Determinari vero vel finiri id tantum potest, quod non absoluta essentiae et exsistentiae unitas exstat. In hac enim unitate (nisi ab ipsa procedat, quo vitio nempe Spinoza laborat) determinatio esse nequit. Itaque id, quod determininari potest, illud, a quo finitur, oppositum sibi habet; determinans autem extra determinatum est et extra hoc concipitur, unde omne negationem involvens, finitum, at nullam negationem involvens, infinitum esse, clare sequitur. Cum ergo res finitae determinatione invicem se negent, id solum, quod determinari vel finiri non potest, *actu infinitum* est. Contra ille, quem antea conspeximus, in infinitum progressus, non actu infinitum est. In epistola XXIX. (ed. Pauli. T. I. p. 528. 530 seq.) actu infiniti imaginem proponit, circulum majori circulo inclusum, ita, ut, circulis e diversis centris descriptis, inaequale inter amborum circuitum spatium exsistat, quod, cum nec initium nec finis finitae determinationis adsit, actu infinitum esse debeat. Quam rem in epistola LXX (p. 678) hoc modo explicat: quod in epistola de Infinito dixi, quod partium infinitatem ex earum multitudine non concludant, hinc patet: quod, si ex earum multitudine concluderetur, non possemus

majorem partium multitudinem concipere, sed earum multitudo, quavis data, deberet esse major, quod falsum est: nam in toto spatio, inter duos circulos, diversa centra habentes, duplo majorem partium multitudinem concipimus, quam in ejusdem dimidio et tamen partium numerus, tam dimidii, quam totius spatii, omni assignabili numero major est. (cf. kritisches Journal der Philosophie von Schelling und Hegel. Bd. II. St. 1. 1802. p. 82 — 87. Hegel's Wissenschaft der Logik. Bd. I. 1812. p. 220 seq.)

Recte quidem Spinoza ab una parte finiti et infiniti notionem exposuit, ab altera vero parte eam non exhausit. Ab ea, quae finitum negationem et infinitum affirmationem esse contendit, notio vera, ab illa autem quae negationem finiti extra infiniti affirmationem et affirmationem infiniti extra finiti negationem esse existimat, falsa est, quia alterum alterum necessario postulat. Etsi Spinoza (Eth. P. I. p. XXVI) dicit: Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et, quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam determinare; tamen nullibi finiti ex indeterminato et solum determinante infinito ortum deducit. (*Jacobi*, über die Lehre des Spinoza. Sämmtl. Werke IV. 1. p. 56. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen u.s.w.) Itaque finiti in immotum infinitum externus quidem regressus, non autem finiti ex eo egressus perspicitur. Sed in Deo absolutam negativitatem, h. e. negationis vel determinationis negationem Spinoza concipere debuisset, si veram finiti et simul infiniti notionem capere voluisset, quod antea jamjam philosophus Teutonicus fecerat. Actu enim infinitum sine finito, actu finitum sine infinito esse nequit.

Infinitum igitur non extra finitum, finitum non extra infinitum, sed in hoc illud, in illo hoc existere debet.

2. *Principium formale.*

Quoniam apud Spinozam mens non sibimet ipsi objectum, sed corpus, affectus, Deus menti cognoscenda objecta proponuntur, forma quoque in systemate ejus non ita rei unita est, ut nihil nisi proprius rei motus sit. Logica tamen vel syllogistica potius Scholasticorum methodus propter puram, in quam degeneraverat, formalitatem, Spinozae non arrisit. Analytica etiam via, qua Cartesius inprimis incessit, non satis firma et strenua ad certam veritatis demonstrationem ei visa est. Itaque syntheticam in geometrico probandi more viam adhibuit. (cf. Spinoza saepius in epistolis. Praeterea L. Meyeri ad Princip. phil. praefationem, in ed. Paull. T. I. p. V. VI.)

Spinozae quidem, scientiae jus suum, argumentis solidis et arcto singularium cognitionum connexu effectam justificationem, tribuere in animo fuit, et non nisi ad hunc finem mathematicam methodum instituit, quippe quae summum certitudinis gradum afferre videbatur. Inde definitiones, axiomata, theoremata, demonstrationes, Scholia, Corollaria, Lemmata etc. exorta. Sed, quanta in singulis sit stricta hujus methodi consequentia, necessitas ejus nihilominus formalis tantum intellectus finiti est, qui se extra cognitionis objectum tenet. Cognitio igitur externa rei reflexio manet, qua de causa tota adeo systematis explicatio externa nominanda est. Ratio vero, quae inter hanc dogmaticam et veram philosophiae methodum interest, a compluribus tam luculenter jamjam demonstrata est, ut defectum ejus, qui in eo constat, quod argumentatio non

ipsius rei manifestatio, sed philosophi effectus sit, latius hic ostendere opus non sit. (*Jacobi*, Beilagen zu den Briefen über Spinoza's Lehre. VII. Sämmtl. Werke Th. IV. 2. p. 152—162. *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (1781) p. 712—738 *Hegel's* Phaenomenologie des Geistes (1807) p. XLVIII—LIX. Idem: Wissenschaft der subjectiven Logik (1816) p. 326—362. *Hinrich's* Grundlinien der Philosophie der Logik (1826) p. XI—XIV.)

Fortasse Spinoza methodi suae incommoda ipse sensit, et hoc respectu fragmentum, quod reliquit, de *intellectus emendatione* plurimi sane aestimari debet, quia in eo ipsam cognoscendae veritatis methodum invenire voluit, et revera, ut sola cognitionis forma de ejus veritate certitudinem acciperet vel ipsam cogitationis naturam detegeret, enixe studuit. Quam ob rem in libri introitu de cognitionis deceptu, de nihilo formali et objectivo, de possibili, de contingente, de impossibili, de necessario, de impossibili possibilitate etc. loquitur, et in verbis, quibus utitur, se aequam omnibus cognitionibus formae necessitatem cognitam habuisse, clare ostendit. (cf. Eth. P. I. Prop. XXXIII. Schol. I.) In edit. Paul. p. 426, de intellectus emendatione haec memoranda verba occurrunt: Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea; ergo Methodus non dabitur, nisi prius detur idea. Unde bona illa erit Methodus, quae ostendit, *quomodo mens dirigenda sit ad datae veritatis ideae normam.* Porro cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum; inde sequitur, quod

cognitio reflexiva, quae est ideae Entis perfectissimi, praestantior erit cogitatione reflexiva caeterarum idearum; hoc est, perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda. (cf. p. 454.) In Epistola XLII. p. 599 se ostendere posse putat, quod necessario debeat dari Methodus, qua nostras claras et distinctas perceptiones dirigere et concatenare possimus, et quod intellectus non sit, veluti corpus, casibus obnoxius. Quod quidem ex hoc solo constat, quod una clara et distincta perceptio, aut plures simul possunt absolute esse causa alterius claree et distinctae perceptionis. Imo omnes claree et distinctae perceptiones non possunt oriri, nisi ab aliis claris et distinctis perceptionibus, quae in nobis sunt, nec ullam aliam causam extra nos agnoscunt. Unde sequitur, quas claras et distinctas perceptiones formamus, a sola nostra natura ejusque certis et fixis legibus pendere, hoc est, ab absoluta nostra potentia, non vero a fortuna, hoc est, a causis quamvis certis etiam et fixis legibus agentibus, nobis tamen ignotis et a nostra natura et potentia alienis. (cf. *Bachmann*, System der Logik. 1828. Dritter Abschnitt, Geschichte der Logik, ubi plura de Spinozae discipuli, Cufaëleri, logica traduntur.)

Quoad illam geometricam methodum, animadvertere igitur satis erit, rationis geometricae membra non sua natura, sed Geometri consilio ac voluntate, invicem ad se referri. Qua de causa membra in se fixa habentur, quorum unum alterum non determinat, h. e. negat, vel altero in altero determinatio non ponitur. Speculativa ratio contra est ratio interna, ita, ut, quod se refert, cum eo, ad quod relatum est, unum et idem

sit. Itaque omne, cujus natura speculativa, se determinat ac negat, et negatione se ad id, quod nondum est, determinans, negativa est activitas. Quo vero determinat seu quo negat, et quo determinatur seu negatur, ab ipso non differt, ideoque est activitas, quae semet in se se ipsa determinat.

3. *Principii materialis et formalis contradictio.*

Spinozae Methodus, ut modo vidimus, est geometrica; Geometria vero est formalis intellectus scientiae, quae dialectica caret, quo etiam factum est, ut definitiones, licet per se verae notiones, una post aliam sine ulla deductione ac conjunctione separatae proponantur. Ordo earum externus tantum, non ad internum finem accomodatus. Definitiones sunt nervus totius systematis, probatio vero, ad eas semper recurrens, propter formalitatem cruciatu quasi animum afficit. Materiale contra principium, determinatio est negatio, minime cum formali illo principio convenit, quia in hac definitione rerum finitarum natura expressa atque ut in se dialectica accepta est. Nam omne determinatum negatum esse, nihil aliud est, nisi, quod finitum in se ipso dialecticam naturam habeat atque se negando se ipsum tollat. — Quae demonstrata principiorum contrarietas, in forma mors, in re vita, per totum Spinozae systema percurrit.

II. De Substantia.

A. *De substantia ejusque affectione.*

Sicuti Geometria spatium, axiomata etc. supponit, suppositorum autem necessitatem demonstrare nequit, Spinoza quoque in Ethices capite improbatam definitionem supponit, unde sequentium omnium veritas et necessitas derivatur. Substantiae notio ejusdemque in

omnia momenta explicatio in philosophiae speculativae evolutione omnino necessaria fuit, ideoque, ut jam supra in transitu e philosophia Cartesiana admonuimus, systema hocce nullo modo ut e Spinozae arbitrio natum considerandum est. (Hegel, subjective Logik. p. 6.) Substantiae notio recte insuper a Spinoza perspecta, et in hoc tantum ab eo peccatum est, quod eam pro absoluto philosophiae principio habuerit.

1. *Substantia.*

Determinatum omne, ut concipiatur, alius, a quo concipiatur, indiget, quia praeterea non determinatum vel finitum esset. Quod finitum est, alius indiget, h. e. conceptus sui non in sua, sed in alia quadam non minus determinata ac finita exsistentia posita est. Finitum autem non in se perfectum est, quippe quod ipsum et aliud quoddam totum demum efficiunt. Quod igitur perfectum est, cum nec unum nec alterum sit, nonnisi Unum esse potest.

„Per *causam sui* intelligo id, cujus essentia involvit exsistentiam, sive id, cujus natura non nisi exsistens potest concipi. Per *substantiam* intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.“ (Eth. P. I. Def. I. III. Prop. XX.)

Substantia igitur non in alio, sed ex se in se seu causa sui est. Siquidem esset in alio, ab hoc quoque effecta neque existentiae cum essentia unitas esset. (Eth. P. I. Prop. XIV. XV.) Cum vero in suo Esse sui ipsius conceptus sit, non est, quod eam superare posset; ipsa sola omnia transgreditur. In Substantia, quatenus ut causa sui intelligitur, *primum* ratio finita, cum haec vero omnia, quae determinata ac determinatione ne-

gata sunt, plane *sublata* sint, necesse est. Determinatio est negatio, hoc sensu sibi vult: omne determinatum in suo genere ab alio ejusdem generis effectum, non vero neque causa neque effectus sui est. Siquidem substantia nullum determinatum ideoque non ab alio effectum, tum manifeste causa sui est. Itaque conceptus sui est causa existentiae ejus, atque in existentia ipsa est conceptus sui. *Tum* in definitione de causa sui vitium methodi sublatum est. Nam causa sui definitiones non supponit, sed potius primaria reliquarum definitionum suppositio est. Quam ob rem plures substantiae esse nequeunt. Tum enim una substantia extra alteram exsisteret vel una alteram determinaret; h. e. substantia et ab alio, quam ex se, concipi posset, neque omnino ejus essentia existentiam involveret.

Cum igitur substantia sit το Esse, in hac notione necessitas jam continetur, rerum ad substantiam relationem cognoscendi. Si Spinoza ab hac relatione animum abstraxisset, in philosophiae suae initio finem facere debuisset. Sed illa substantiae universitas quaestionem hanc non delevit, quia tam rerum a rebus, quam rerum a substantia discrimen abstracta tantum cogitatione semovit. Spinoza igitur internam finiti ad infinitum relationem nullam esse existimat; cum enim substantia una ac sola sit, extra eam nihil exsistere potest, quod se ipsum determinare queat. Nam quod se ipsum determinare posset, causa sui quoque ac propterea substantia esset, quod Spinoza nullo modo concedit ideoque illud finiti et infiniti discrimen extra substantiam in intellectu nostro ponit.

Cum tamen apud Spinozam determinationes reperiuntur, quae ad substantiam referenda sunt, substantia

nihilominus ad ea se non determinat. Talis enim determinatio esset negativa activitas et substantiae in se ipsa discrimen. Quod vero fieri nequit, quoniam secundum primariam Spinozae suppositionem substantiae notio omne ejus in se discrimen excludit. Itaque omnes, quas affert Spinoza substantiae determinationes, aliunde, quam ex substantia proveniant, necesse est. Earum nempe principium est intellectus, qui extra substantiam aliquid cognoscit, quod ei, quare nescit, substantiae essentiam constituere videtur, et hic idem intellectus attributa in substantiam infert.

2. *Attributum.*

Attributa speciem prae se ferunt, ac si particularia universalis substantiae momenta essent. Ubi vero substantialis universalitas in particularitatem se distingueret, tum quoque substantia, activitas negativa, in se se ex se in attributa discerneret, attributaque necessario et quantitate et qualitate finita esse deberent. Contra Spinoza substantiam infinita attributa habere asserit. „Attributum est omne id, quod intellectus ut substantiae essentiam constituens percipit.“ (Eth. P. I. Def. IV. Prop. XIX. XVI.) Substantia se ipsam in hanc attributis determinatam exsistentiam explicare non potest; nam, cum causa sui sit, differentiae causa esse nequit. Quia igitur substantia universum, sed universum sine particulari sit, attributa non ut substantiae negationes perspiciuntur, quam ob rem Spinoza bene attributi nomen adhibuit, quia revera omnes attributivas determinationes substantiae externa ratione tribuimus. Sunt attributa id potius, quod intellectus de substantia percipit. Itaque, cum attributa substantiae negatio vel universi particularitas non sint, revera, quia substantia re Esse est, nihil nisi Nihil sunt.

Deinde

Deinde attributorum infinitas et infinita eorum multitudo e substantia, utpote fonte eorum, non deducitur, sed iterum ex infinita illa et sine ulla necessitate supposita multitudine contingenter secundum philosophi arbitrium duo afferuntur attributa, quae nihilominus postea rerum cardo esse videntur. Cur vero neque alia, neque plura substantiae attributa nominentur, frustra quaeris. Duo illa ab *experientia* depromta attributa sunt illae duae Cartesii substantiae, *res extensa* et *res cogitans*, quarum essentia nullibi clare et distincte definitur. Attributa exprimunt indefinitam substantiae diversitatem; attributorum vero determinationes, quae ut essentiae affectiones vel ut modi exsistentiae ejus intelligi debent, sunt certae omnino definitiones.

8. *Modus.*

Modus eodem modo Specialitatis singularitem, quo attributum Universalis particularitatem, exprimere videtur. Modus vel substantiae affectio neque est in se, neque concipitur ex se, sed ex illa essentia, in qua est et cujus modificationem exprimit, concipitur. (Eth. P. I. D. V.) Res extensa, v. c. quia in se est, ex se satis concipitur; quies et motus contra non nisi in re extensa, cujus diversum modum exprimunt, et esse et concipi possunt. (Eth. P. I. Prop. XXIII) Omnis modus, qui et necessarius et infinitus exsistit, necessario sequi debuit, vel ex absoluta natura alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificatione, quae et necessaria et infinita exsistit.

Itaque Spinoza modum non ut singulare, sed ut modum essendi, vel, quia nulla substantiae specificatio datur, non infinitum mediante particularitate, sed finitum tantum concepit. Si enim Spinoza modum neces-

mium non solum, sed infinitum etiam vocat, hac ipsa infinitas negatione caret, quippe qui modus attributi vel Particularis negatio esse debuisset. Sed si Modus ut Singulare subjectivitas, atque, Attributum negans, substantiae affirmatio vel in eam regressus esset, hac ratione simul immota substantiae rigiditas negata fuisset. Contra illam abstractionem, quae, Generale intuens, in ipso Speciale et Singulare non conspicit, sed utrumque praetermittit, quaerendum est, num Generale, Speciale et Singulare non in se includens, Generale, nec, si mavis, Inane sit? Nam Generalis cum Speciali et Singulari unitas se ita habet, ut Singulare demum actu existentem substantiam efficiat. Apud Spinozam vero Modus vel Singulare a substantia magis adeo recedit, quam Speciale vel Attributum. Sed Generale non extra Singulare est. Sicut Generale in se Speciale ac Singulare, Speciale autem in se Generale et Singulare, sic Singulare in se Generale et Speciale involvit. Quae unius in altero existentia non ita intelligi debet, ac si invicem se excluderent, sed ita, ut una determinatio, negatione alterum penetrans, ab altero non minus negata determinetur, seu ut negativum in vivo corpore momentum aeque determinans, quam determinatum sit. Hic internus et essentialis Singularis cum Speciali ac Generali connexus Spinozam effugit, quippe qui Singulare modum tantum esse opinatur, ideoque, sicut antea attributa definita, nunc definitos Attributi modos ab experientia depromere coactus est, quia, Universitate fixe in se stabilita, unum ex altero deducere nequit. Modi igitur, ad quos substantiae affectiones reduci possunt, a Spinoza enumerantur hi.

a. *Rei extensae Modi.*

Primum attributorum, Extensio, modos invicem sibi oppositos, *quietem et motum* habet. Quies spatio, motus tempori inhaerere videtur, tempus autem non nisi cum materia cogitari potest. Cogit. Metaph. p. 129: Tempus et durationem ante mundum conditum imaginantur, et durationem absque rebus creatis statuere volunt, sicut alii aeternitatem extra Deum, quod utrumque a veritate alienissimum esse jam constat. Respondemus itaque falsissimum esse, Deum suam aeternitatem creaturis communicare posse, nec filium Dei creaturam esse, sed, uti patrem, aeternum esse. Cum itaque dicimus, patrem filium ab aeterno genuisse, nihil aliud volumus, quam patrem suam aeternitatem filio semper communicasse. — Accuratius Spinoza, quae quietis et motus causae esse videntur, spatium et tempus cogitandi modos vocat, sub quibus rerum mutationem contuemur. Verum quidem est, spatium ac tempus, cum materiam et motum minime separare possimus, abstractas rerum formas esse, quae singularem extra res exsistentiam non habent; non tamen omnino, ut Spinoza exsistimat, in sola cogitatione, sed una cum rebus objective exsistere. Spinoza ipse inscius hanc sententiam profert, quia nos rerum mutationes sub illis cogitandi formis conspicere dicit. (cf. Epistol. LVIII. p. 649. de pulchritudine.) Cum enim rerum mutatio non nisi in spatio et simul in tempore fieri possit, res ipsas, perenni motu gaudentes (nam quies forma tantum motus est) concretam eorum unitatem esse, satis apparet.

b. *Rei cogitantis Modi.*

Alterum Attributorum, Cogitatio, exsistendi modos *intellectum* habet et *voluntatem*. Spinoza illum

cum spatii quiete, hanc cum temporis motu comparat. Modificationes intellectus seu functiones ejus sunt perceptio, imaginatio, cognitio per notiones communes etc. Modificationes voluntatis (affirmandi et negandi facultatis) sive volitiones sunt conatus, appetitus, cupiditas etc. Caeterum intellectus re ipsa a voluntate non differt, sed quatenus intellectus percipit, eatenus voluntas conatur, atque adeo, cum voluntas ejusdem attributi modus sit, ultra perceptionem sese extendere nequit. Et sicut intellectus actu non nisi in singulari idea exsistit, ita quoque in singulari volitione voluntas realitatem habet, qua definitione Spinoza contra eos, qui intellectum finitum, voluntatem vero infinitam ponunt, optimum jus conservat.

Si Spinoza autem de substantiae affectione loquitur, semper, ne quadam reflexionis specie decipiamur, ad illam principalem Attributi definitionem recurrendum est, quae omnes affectiones ex objectiva substantiae natura in abstractam subjectivae nostrae mentis naturam convertit. Itaque tota philosophiae hujus explicatio (excepto isto, quod de affectibus praeclare traditur) in eo est, ut, substantiae unicae respectu habito, omnis determinatio negetur, seu modificatio in modum, modus in attributum, attributum in substantiam demergatur, quapropter substantia neque expansio neque passivitas, sed simplex vita vix dici potest.

B. *De Deo.*

1. *Definitio Dei.*

Substantiae notionem verum philosophiae hujus elementum esse vidimus. Quamvis enim neque attributum, neque modus proprie substantiae accidens sit, ita, ut accidentium totalitas ipsam substantiam consti-

tuat et substantia negativa omnium accidentium potestas ideoque et potentia et realitas eorum sit, quae non minus se negando ea ponat vel producat, quam se ponendo ea neget et negendo tollat, sed accidentium per substantiam negatio tantum, non vero eorum ex ipsa positio intelligatur, tamen clare et distincte absoluta substantiae potestas perspicitur, extra quam Nihil esse potest, quam ob rem omnia, quae sunt, in substantia sunt. Itaque Definitio, quam Spinoza de Deo proponit (Eth. P. I. D. VI.): Per Deum intelligo Ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit: ea substantiae multo inferior est. Nam Ens infinitum nihil nisi abstracta unitas est, quae attributorum differentiam in se ut indifferentia eorum recipit. Cum igitur omnis ab Ente actuositas absit, numen supremum paene idem cum hoc Deo esse apparet. Accuratius Entis infinitas in eo ponitur, quod infinitis attributis compositum sit. Contra in definitione substantiae utpote causae sui differentiam essentiae et existentiae ex ipsius substantiae notione nullam esse probatur, hic vero attributa principium constituunt, unde ens infinitum externo modo derivatur. Unde hanc Dei definitionem jam in ea substantiae contineri sequitur, quare, ut omnem inter Deum et substantiam differentiam auferat, verba etiam addit: Deum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis etc. Consequenter Spinoza igitur in definitione Dei, cum in ejus cogitatione Ens se ad se referens atque se in se, se a mundo saltem discernens cogitari soleat, ne haec cogitatio oriatur, vel substantiae notionem vedit. Quam ob rem haec inutilis

et inanis repetitio aliter accipi non potest, quam quod Spinoza, Deum non nisi substantiam esse, expresse monere voluerit.

§. *Dei Praedicata.*

Spinozae de Deo, qui in se esse cogitatur, doctrina, non nisi propterea vituperanda esse videtur, quod attributa omnia in purum Nihilum resolvit. Qua re contra finitum intellectum, qui fixam in Deo attributorum differentiam ponit, optimo jure praeditus, nihilominus in aliud incidit vitium, nempe nullum in Deo discrimen statuere. Dialectice finiti quidem intellectus de Deo definitiones, creatorem a creatione, intellectum a voluntate separantes, negatione in ipsis posita dissolvit. Cum vero in Deo nullam negativitatem ponat, omnia illa discrimina non velut essentiae divinae momenta determinat, sed negatione non iterum negata discrimina omnia plane exstinguit, ita, ut revera nihil, nisi notio causae sui, cujus essentia existentiam involvit, reliqua sit. Hanc admirandam sane Spinozae theologiam nunc breviter exponamus, quia etiam in ea inprimis objectiones contra philosophum nostrum conditae sunt, quas postea succincto cursu illustremus.

Causam sui vel substantiam tantum *unam* esse posse, antea jamjam probatum est. In unitate substantiae eam omnis determinationis seu negationis negationem esse implicite continetur. Cum vero finitum tantum negationem involvat, substantia, nullam negationem involvens, necessario *infinita* est. Porro una et infinita substantia cum nullo alio, nisi semet ipsa, determinetur, in se etiam *sine mutatione* esse debet. Quicquid enim mutari, id quoque negari potest. In

Univ. Bibl. München

infinito actu nulla determinatio vel negatio ideoque nulla mutatio adest. Infinita igitur substantia, quoad spatium, indivisibilis et incommensurabilis vel simplex, et, quoad tempus, sine duratione (etsi haec omnium temporum tempus includeret) vel *aeterna* est. (Cogit. Metaph. P. II. C. I. IV.) Finitae quidem res, propter negativam naturam mutationem subeuntes, in spatio ac tempore intereunt, sed substantia aeterno eadem manet. Sed una, infinita et aeterna substantia omnium rerum finitarum negatio esse non posset, nisi ipsa esset absoluta *affirmatio*. Spinoza autem, in finitis substantiam infinitam realitatem habere negans, perennem rerum interitum clare absolutam solius substantiae affirmationem probare existimat, quia affirmatio rerum, quae in alio sunt et ab alio concipiuntur et non ipsae causae sui extant, vana sit species.

In Deo a nobis *intellectus* a *voluntate* distinguitur, quae distinctio in Deo nullum discrimen ponit, quippe qui neque intellectus, neque voluntas ullam specificam in substantia qualitatem constituere potest. Quam ob causam in Deo quoque neque infinitam, neque finitam, sed absolutam cogitationem intelligere necesse est. *Intellectus* Dei vero, essentiale ejus attributum constituens, necessario est infinitus nec ullis limitibus potest coërceri. Si enim re quadam finiri posset, tum in Deo conceptus sui existentiam non involveret. Nam intellectus divinus numquam est cogitatio sine exsistentia, sicuti nos rem haud exsistentem imaginari possumus, e. g. mensam, quae gramina carperet. In Deo contra intellectus a *voluntate* minime differt, quia essentia ejus sine exsistentia cogitari nequit. Si autem in divino intellectu aliquid esset, quod uno eo

demque actu realitate careret, tum sine dubio cogitandi et exsistendi *differentia* in Deo extaret, quae non nisi in finita attributorum modificatione locum habet, undé Dei omnia perspicientem intellectum a voluntate non nisi in intellectu nostro differre sequitur. Et multo minus in Deo voluntas a potentia et potentia ut causa ab effectu *differt*. Nam, cum Deus nunquam finem sibi propenat sed ex necessitate naturae suae agat, divina voluntas ad operandum nullo externo medio indiget. Si enim ad captum humanum de divinis decretis loquimur, bene animadvertendum est, decreta semper expleta quoque esse. Voluntas Dei est vis ac vis ejus in conjuncta operatione aeterna et genetrix potestas, quae absolute causa sui. (Cogitat. Metaph. P. II. C. VII —IX. et saepissime in literis.) Deus igitur aliter, ac vult, velle nequit. Nunquam, sicuti nos, in quibus essentia ab exsistentia differt, impossibilia velle potest. Possibilitas ergo, quod Deus aliter, quam vult, velit, in aeternum possibilitas manet. Inde vero absurditatem esse sequitur, si quis Deum ex arbitrio agere, atque e. g. alium, quam creatum mundum creare posse putet. (Eth. P. I. Prop. XXXIII)

Deus igitur, cum essentia ejus exsistentiam involvit, absolute *libere* agit, quia ad exsistendum et operandum nulla causa, nisi a semet ipso, determinari potest. A nemine enim ad agendum Deus cogitur. Si id fieri posset, non absolute causa sui, sed ab alio determinatus nec infinitus esset. Itaque, cum essentiam suam in operando sine negatione exprimat, omnino libere agit, non vero ut finita persona, quae in agendo certa causarum concatenatione determinatur. Inde Dei libertatem a summa *necessitate* nullo modo diversam,

sed unam eandemque cum ea esse, procul dubio sequitur. (Eth. P. I. Prop. XVII. XXXII. Coroll. I.) Si enim Dei libertas non ipsa necessitas esset, tum in Deo non ... am, ut antea in voluntate et potestate, essentiae et existentiae, sed essentiae et essentiae differentia exstaret. In reali et necessaria aeternae vuluntatis operatione est Deus natura, quae naturam procreat vel *natura naturans*, utpote quae in se est et in se concipi potest. Natura autem, quae non nisi in alia et esse et concipi potest, recte *natura naturata* dicitur. Creata vero natura, quippe quae se ipsam ex se procreare nequeat, a creante natura revera non differt, sed una alteram supponit. Nam si creata natura non ipsa causa sui, sed si creans natura, quae igitur causa sui sit necesse est, eam efficiat, naturatam naturam nihil nisi existentiam naturantis naturae vel essentiae esse, manifeste apparet. (Eth. P. I. Prop. XXV. XXIX: In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo exsistendum et operandum. Cf. Ep. LVIII. p. 649.) Accuratius haec ita describi possunt, Deum non transeuntem, sed *immanentem rerum causam esse*. (Eth. P. I. Prop. XVIII.) Itaque mundi conservatio immediata perennis ejus creatio est.

Deum omnia ex necessitate naturae suae agere, principalis in hac modo finita explicatione notio esse videtur. Cum Deus secundum Spinozam agendi finem non habeat, in determinatione sui se a se non dirimit. Et recte quidem finitum finem aut finem extra se positum Deus habere non potest, sed ipse sibi finis est, quia Deus alium nisi Deum velle nequit. Deum vero Deum velle certum est. Deus igitur Deo finis,

et medium, quo Deus, se ut finem supponens, finem vel Deum assequitur, Deus est. Spinoza contra, Deum ex naturae suae necessitate agere affirmans, omnem Deo voluntatem tulit, quia secundum eum Deus in voluntate a natura non differt, quae sibimet ipsa in motu, in vita, in organismo immediate finis quidem est, sed se sibi finem esse non scit; voluntas autem divina, in progressu ex se in se regrediens, hunc motum semper sibi patefacit. Quam ob rem Spinoza, etsi recte de voluntatis cum intellectu unitate docuerit, in ea de divina voluntate, in se spectata, satisfacere nequit, quoniam omnem in Deo voluntatem exstinguit et Deum, libertate carentem, in statum naturae deprimit. Cum enim libertas Dei necessitatis divinae principium sit, ita ut in Deo necessitas libertatis momentum tantummodo efficiat, apud Spinozam contra nihil nisi strenua in Deo necessitas regnat, quae tum demum vera libertas fieret, si in se reflecteretur. Judaico more Spinoza Dei potestatem et necessitatem, non vero amorem ejus perspexit. (cf. *Schelling*, vom Ich als Princip u.s.w. Philos. Schriften. I. p. 47. *Windischmann*, kritische Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie u.s.w. 125 p. 106—108.) — Cum Deus igitur ne se quidem vult, mundum creare omnino non potest. Creator enim aliquid producat necesse est, quod, quamvis non a se primitive positum sit, tamen libere in se vel, quod idem est, se ipsum determinans exsistat, eadem ratione, qua artifex ad artificium ab ipso factum se refert. Spinoza vero Deum ex sola naturae suae necessitate agere existimans, Deum etiam negantem Deum mundum creare posse negat. Itaque eum non transeuntem, sed immanentem mundi

causam esse dicit. Deus autem primum in creando mundo se absolute liberum esse probat, quia in creaturis, propriam a Deo in se vitam habentibus, se in se omnino a se discernere, et sic quidem negatione posita, tamen se ipsum semper negante discrimine se etiam negationem semper negare ostendit.

3. *Objectiones contra Spinozae de Deo doctrinam.*

Quae Spinozae theologia multifarias et gravissimas objectiones movit. In hoc libello locus non est, longam et complicatam earum historiam, jam in literis ab amicis ad Spinozam scriptis initium capientem atque inde ad nostra tempora usque perdurantem, proferre. Itaque illarum objectionum ex ipso systemate necessitatem demonstrare, atque partim earum veritatem justificando, partim falsitatem earum refutando explicare satis erit. Atheismus, Pantheismus, Deismus, Acosmismus et Fatalismus sunt insigniora hujus evolutionis momenta, ad quae caetera omnia minoris ponderis reduci possunt.

a. Atheismi objectio.

Deus Deo nonnisi per Deum in Deo manifestus esse potest, atque est quoque Deus, se ipsum manifestans, in manifestato Deo sibi manifestus. Spinoza autem causam sui quidem Deum esse dicit, non vero ad hoc respicit, quod causa, quae in effectu demum causa est, hac ratione ex effectu in se redeat; causa effectu causa, effectus causa effectus est, ideoque et causam et effectum in tertio quodam momenta tantum esse sequitur. Itaque substantia, reflectione in se omnino carens, semet sibi objectum non facit ac propterea subjectum esse nequit. Quam ob rem multi, in hac cogitatione haerentes, Spinozam nullum Deum esse do-

cere obtinebant, quod ignominiosum crimen vix eatenus verum est, quatenus Spinozae Deum in se reflexum non esse apparet. Dicendum igitur fuisset, Spinozam Deum quidem, non vero Christianum docere, quia hac sola comparatione, non autem ex ipsius systemate, objectio illa oriri potest. (Cf. Ep. XLVIII. XLVIX. Colerus in vita Spinozae etc. Paul. II. p. 644 —647.)

b. Pantheismi objectio.

Cujus judicii falsitas jam eo refutatur, quod alii Spinozam Atheismi contrarium, Pantheismum nempe docere, firme contendere potuerunt. Cum enim Spinoza omnia in Deo esse atque et naturale et intelligibile Universum vel et extensam et cogitantem rem Deum esse doceat (Eth. P. II. Prop. I. II), eum naturam cum spiritu et finitum cum Infinito confundere concludebatur. Huc accedit, quod Spinoza Attributorum et Modorum differentiam in nostro tantum intellectu, non vero in Deo ponat, ita, ut Deus, immanens mundo causa, quamvis causa, effectus tamen non sit. Deus enim non tam se efficit, quam causa sui in suo Esse perseverat, $A = A$, sine diremtione cum ergo extra Deum nihil in se reflexum exsistat — nam Deus adeo se in se non reflectit — omnia in unum indiscretum Esse, quod nostro tantum intellectui se discernit, coalescant necesse est. Quam consequentiam in Spinozae systemate conditam esse, negari quidem non potest; sed ii, qui Pantheismi crimen in eum conflavere, quaedam in hoc judicio gravissima argumenta neglexisse videntur: *primum* distinctam Pantheismi notionem — in vero enim Pantheismo, Indorum videlicet, finita omnia quod Spinozam ut negata omni

affirmatione carentia, veritatem et realitatem habent, quatenus in Uno Deo esse cogitantur, ita ut vel Indi ab ista quorundam nostrûm theologorum imaginatione absint, quae finitum a Pantheismo immediate pro Deo subjective in se reflexo haberi affirmant; *tum* dualismum in Spinozae systemate haud respexerunt. Quamvis enim Spinoza substantiam infinitam et res invicem se determinantes finitas esse dicit, tamen res non absolute in Deo concipiuntur. Causa sui igitur eo, quod res finitae ei opponuntur, revera infinita esse definit, quia res nonesse nunquam cessant. Sin vero Spinoza ortum finitarum rerum ex infinito deduxisset, hanc quoque objectionem plane solvisset; nunc ergo in finitis rebus Deum praesentem esse easque a Deo ad existendum et operandum determinari, abstracte asserit quidem, sed non demonstrat. Propter hunc apertum dualismum (nam abstractione tantummodo effecta contradictionis solutio proprie nulla est) ii, qui Spinozae systema sensu vulgari Pantheismum nuncupant, se philosophiam ejus obiter tantum hausisse probant.

Jacobi (Sämmtl. W. IV. Abth. 1. p. 216. f.), cum Deum, neque in se reflexum neque a mundo discretum, non Deum esse existimat, Atheismi crimen cum eo Pantheismi conjunxit. Omnium objectionum suarum nervum Jacobi in praefatione quarti operum tomi (Briefe über die Lehre des Spinoza an Mendelssohn), p. XXII—XXVII, praesertim vero his verbis consummavit: Das Causalitätsprincip des Verstandes führt nicht über die Natur, über den Begriff des Endlichen, hinaus. Es findet sich sogar vermittelst des Causalitätsprincips, dass es keinen Inbegriff des Endlichen geben kann, dass der Naturbegriff, geschieden vom

Begriff des Uebernatürlichen, ein erdichteter Begriff ist. Soll also über das Endliche hinausgegangen werden, so muss über das Causalitätsgesetz, welches das Gesetz des Endlichen ist, hinausgegangen werden, welches nicht zulässt, dass eine Handlung sich selbst anfange. Wie eine *Handlung* sich selbst anfangen möge, ist dem nur immer fortsetzenden und voraussetzenden Verstande unbegreiflich. Wahrhaft ein Erstes voraussetzend ist der menschliche Verstand nicht, es ist ihm nur immer Etwas, dieses oder jenes, vorausgesetzt. Setzt er der unbestimmten Reihe von Bedingungen ein Ende, und nennt dieses Ende den Anfang, oder Totalität: soll dieser erdichtete Anfang Gott heissen? Welch ein armseliger Anthropomorphismus! In ihm sind alle unsere *Pantheisten* befangen. Haben doch die Geschlechter der Menschen stets von Gott gewusst und die Nachdenkenden unter ihnen weiter nach ihm geforscht! Ihn suchend, was suchten sie? Sie suchten und forschten nach einer von dem Weltall *unterschiedenen*, über dasselbe erhabenen und von ihm unabhängigen *Ursache der Welt*. Wem Gott sein Angesicht zuwendet, der kann ihn schauen; von wem Gott sein Angesicht abwendet, der läugnet ihn und muss ihn läugnen. So erging es dem Spinoza. Sein Weltall ist dasselbe heute, gestern und immerdar. Dieses in seinem Grunde blödsinnige Weltall macht sich selbst einen blauen Dunst vor von Wesen, welche sind, deren jedes, mithin auch ihre Gesammtheit, nur ein wechselndes Nichts ist. — — Die Voraussetzung eines *Unbedingten* — eines *unbestimmten Ganzen* — und die Voraussetzung *Gottes* ist durchaus nicht Eins, und wir gelangen mit Nichten auf demselben Wege zu

dem Einen oder Andern. Beyden in der Mitte liegt die eigentliche von der Vernunft aufgegebene Frage: ob nur eine selbstständige Natur ist, die aus ihrem Schooße eine Unendlichkeit von Erscheinungen ohne Anfang und Ende willenlos gebiert, oder ob über der Natur und ausser ihr ist — eine Schöpfung mit Wissen und Willen, nicht eine blosse *Fruchtbarkeit*, wie Kant treffend unterschieden hat. — — Vernunft, als Wahrnehmung und Voraussetzung Gottes, weiss im Menschen das Höchste. Will er darüber hinaus, so geräth er in den logischen Emanatismus, das ist, zu einem Alles zu Nichts machenden Nichts. — Solches ward mir klar, und dass darum *Spinozismus* Atheismus sei. — Cf. contra *Schelling* in tractatione: über das Wesen der menschlichen Freiheit u. s. w. Philos. Schriften. p. 404—411.

c. Deismi objectio.

Jam ex hoc apparet, Pantheismi objectionem occulte aliam, Deismi scilicet, involvere. Cum enim sola substantia aequalis sibi vel in essentia existentia sit, caetera omnia propter negativam eorum naturam ad interitum determinata sunt. Deus tantum, nullam negationem involvens, cum aequalem, quem determinet vel a quo determinetur, ut res finita, non habeat, unus in suo genere exstat. Tamen animadvertendum est, hunc Deismum a vulgari in eo discrepare, quod plane aliam, ac fieri solet, Dei a mundo distinctionem, et, propter immanentem causam aliam etiam Dei et mundi unionem docet, quam differentiam jam antea in objectione nostra de Dualismo exposuimus. (cf. *Ph. Marheineke*, Grundlehren der christlichen Dogmatik. N. A. 1827. p. 260. §. 422. Fetischismus')

d. Acosmismi objectio.

Qua Deismi objectione alia objectio nascitur, quae intimum systematis cardinem vertit atque ut absoluta priorum objectionum veritas accipi potest. In opinione vulgari res finitae affirmativam habent exsistentiam; Spinoza contra, res ut Non-Ens, Deum ut Ens definiens, omnem mundo realitatem aufert. Itaq,e revera Nihil est, nisi numen divinum, et omnia, quorum essentia existentiam non involvit, vanam tantum speciem prae se ferunt. Sensum mentemque sanam talem universi notionem, quae Generali soli veritatem concedit, singulis autem denegat, difficile aut omnino non concipere posse, facile intelligitur. (cf. *Hegel*, phil. Journal. II. p. 118 seq. Encyclopaedie. N. A. p. 59. p. 528.) Ex hoc principio, quod unicam substantiam causam sui facit, mundus esse tantum videtur, revera autem non est, ita, ut Deum, rebus immanentem, sine mundo esse, recte dicatur. Qua Acosmismi definitione Atheismus, quatenus mundus, quippe qui proprie nec creatur nec conservatur, Deus sit, ut Pantheismus, quatenus attributa immediate aeternam et infinitam Dei essentiam exprimant, nec Deus ab expansione in se reflectatur, sed inanis et abstracta unitas sit, et denique Deismus, quatenus Nihil, nisi una substantia veram realitatem habeat, in unam quasi sententiam convocantur, quae aperte systematis sensum funditus exhaurit.

e. Fatalismi objectio.

Atque jam hac de Deo doctrina, quod mundus haud negandum in Deo discrimen poneret, postrema principalium contra Spinozam objectionum exorta est. Vidimus jamjam Deum ex absoluta naturae suae necessitate agere, quam Spinoza cum libertate commutat.

Tum

Tum Deum omnia ad existendum et operandum nec ullam rem se ipsum determinantem, et denique res in infinita causae effectusque concatenatione invicem externa negatione se determinantes conspeximus. Cum apud Spinozam ne in Deo quidem voluntatem, sed rigidam tantum necessitatem invenimus, in mente humana voluntatem non reperiri mirum non est. Voluntatis notio autem eadem est cum notione libertatis, ideoque, ubi voluntatis notio caret, libertatem multo magis negari, stricta consequentia erit. Insuper voluntas modus tantum Cogitationis est, atque modus non esset, ubi causa sui esse posset. Quapropter multi Spinozam Fatalismi accusavere. (cf. Chr. v. *Wolff.* Natürliche Gottesgelahrtheit, übersetzt von Hagen. Halle 1745. 4. T. II. Abth. 2. §. 671—716, inprimis autem p. 709—716, ubi Spinozam universalis Fatalismi sectatorum esse demonstrare putat, cujus systema tamen cum aliorum Fatalismo non confundendum sit, qua de causa etiam Fatalismum, Spinozismum nominare vetat.) Sed Fatalismus, nisi cum Materialismi mechanismo commutetur, humanam voluntatem ab alia, ignota et omnino necessaria voluntate, Fati scilicet, determinari dicit, ita, ut voluntas humana se a voluntate fatali differri bene sibi sit conscia. Verum Fati nomen, an Jehovah, an Deorum consilium, an Allah, an natura, vel denique ad Supernaturalismi modum Deus triunus appelletur, in re nihil interest. Talis autem differentia apud Spinozam nulla est, sed in voluntatis humanae determinatione voluntas substantialis se ipsam determinat, vel potius, cum voluntas Dei a naturali substantiae necessitate non differat, voluntas humana propter immanentem Deum modus tantum, h. s. v. revera Nihil est.

Itaque Fatalismi notio verae libertatis notioni multo propior est, quam ea Spinozae, utpote quae nullam voluntatem aut spiritualem, sed naturalem modo actionem explanat. (cf. *Schelling* in tractatione: über die Freiheit u. s. w. l. c. p. 417; inter alias: er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, dass er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse, die wieder durch eine andre bestimmt ist, u. s. f. in's Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt u. s. f. p. 425 sq.)

III. De Mente.

A. *De Cognitione.*

Apud Cartesium res metaphysicae innatarum idearum subsidio, res corporeae sensuum ope cognoscuntur; Dei enim assistentia est cogitantis extensaequae rei mediatrix. Interest vero differentia inter cognitionem per sensus, per imaginationem et purum intellectum. Prima, falsa modo afferens, paene nil valet; altera res sic animo praesentes reddit, ut mens hac percipiendi facultate perspicue eas intueatur; tertia refert res ad innatas ideas, sensuum speciem restringit, immediatam imaginationis repraesentationem mediantibus ideis clariorem facit puramque, h. e. cogitatam nec ulterius rerum imaginibus obfusam intellectionem efficit. Spinoza hanc doctrinam multo perfectiorem reddidit. Eth. P. II. Pro. XL. Schol. II: Clare apparet, nos multa percipere et notiones universales formare

I) ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis. Et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi. II) Ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur. Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. III) Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Atque hanc rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur — aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.

Hujus diffusius statim a nobis explicandae doctrinae vitium in eo potissimum constat, quod cognitionis generum discrimen in sola *quantitate* positum esse Spinoza existimat. Recte sane imaginatio non minus, quam intellectus adaequate cognoscens, Cogitationis modi habendi erunt. Sed quamvis diversarum Cogitationis formarum distinctio internum earum discrimen negare videatur, tamen rei cogitatae mutationem simul ejus in cogitante mutationem continere respiciendum est. Cum enim in cognitione res a notione, notio a re separari nequeat, non solum quantitatis in gradus, sed qualitatis in generis mutatione differentia adest, quae tam in materia, quam in forma sese manifestet.

1. *Idea.*

Idea est modus Attributi Cogitationis. Attributum vero non est substantia, qua de causa aliud substantiae attributum, v. c. Extensio terminus quidem, non autem finis Cogitationis esse potest. Omnia igitur in ideae formam redigi possunt. Itaque Spinoza non, sicuti Cartesius, nos naturam minus, quam nos Deumve, sed plane eodem modo intelligere posse affirmat. Inter ideas vero divisionem instituit, quam supra jam suis verbis descripsimus.

a. *Ideae in se differentia.*

α. Inadaequata Idea.

Idea, quatenus proprietates, quae sunt in re, non omnes ut cogniti subjecti praedicata, et deinde non in eodem, quo in re, connexu, habet, ideatum non plane exprimit, qua de causa talis idea, quippe quae rem cognoscendam cognitione non aequat, *inadaequata* dicenda erit, ad quam igitur omnes per sensus et imaginationem effectae perceptiones revocandae sunt.

β. Adaequata Idea.

Contra, ubi differentia, quae inter rem et cogitationem, sive inter ideatum et ideam esse videtur, omnino deleta, atque absoluta subjectivae cognitionis cum objecto reali unitas effecta est, idea ideatum, velut in Deo existentia essentiam, aequat, et propterea, quippe quae omnes rei proprietates in eadem, quam in re, necessitate, ordine et connexione continet, adaequata idea nominanda erit.

b. *Adaequata Dei Idea.*

Summa autem omnium adaequatarum idearum est idea Dei, qua in hac reliquae omnes conditae sunt. (P. II. Prop. XXXV. Demonstr. Ideae omnes in Deo sunt.

Prop. VIII. Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita comprehendi debent in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formalis in Dei attributis continentur.) Cartesius omnia vera ac certa esse contenderat, quae tam clare et distincte ac nosmet ipsos scire possimus; Spinoza contra Deum pro immediato veritatis fonte habet. Est quidem jam apud Cartesium Deus Veritas, neque vero hoc sensu, quod in vera cognitione Deus ipse cognoscat, sed eo, quod substantiarum discrimen tollens externa magis ratione veram in mente cognitionem efficiat. In substantiae notione igitur, quod ea nempe in nullo alio, nisi in se, concipi queat (Eth. P. II. Prop. XLVII), argumentum, quo adaequatam Dei ideam non solum esse posse, sed necessario esse a Spinoza probetur, inprimis conditum est.

α. Existentia adaequatae Dei ideae.

Cum Cogitatio substantiae attributum, mens autem actu existens, attributi modus sit, aperte de Dei existentia ideam non e mente in se spectata, sed in mente e Deo nasci manifestum est. Itaque in Dei idea nil contineri potest, quod in ipso Deo non sit, atque iterum in Deo nil esse potest, quod non sit in idea ejus, quoniam, ut supra demonstratum est, substantia sui conceptum involvit ideoque inter cogitatum Deum et cogitantem eum mentem nulla differentia esse potest.

β. Universa Dei ideae necessitas.

Intellectus divini attributi modificatio exstat. Deus vero se ipsum intelligit vel conceptus sui est. Itaque modus rei cogitantis vel mens Deum, sui ipsius con-

ceptum, non cogitare non potest. Cujus rei demonstrationem Spinoza hac conclusione explanat: (Eth. P. II. Prop. XLV — XLVII). 1. Unaquaeque cujusque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit. 2. Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta. Ergo 3. Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. In Scholio tum verba adjicit: Hinc videmus, Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem omnibus esse notam.

γ. Dei idea est summa veritas.

Nec consistit Spinoza in probanda necessitate, quod Dei idea et vera et universa existat, sed pergit ad probandum, quod idearum omnium adaequata Dei idea summa sit veritas. Cum enim in Dei idea ipse Deus se ipsum cogitet, haec idea sane secundum primam Spinozae suppositionem materialiter summa, formaliter certissima veritas esse debet. Exinde Spinoza quoque omnes ideas aeternas veras esse dicit, quatenus ad Deum referantur, qua magna et sublimi rerum intuitione Cartesium quodammodo superat, sed, quoad certitudinem, non devincit; nam — quam necessaria ad veram cognitionem sit absoluta Dei idea — clara et distincta *sui ipsius* perceptio, quae apud Spinozam hoc respectu nullius fere momenti est, non minus ad veritatis *certitudinem* requiritur.

γ. *Adaequatae Ideae Certitudo.*

Spinoza igitur adaequatam ideam habentem se eodem modo, quod talem ideam habeat, certissime scire contendit, quo Cartesius omnia absque dubio vera esse obtinuit, quae clare et distincte perciperentur. Sicuti ergo Cartesius in certitudine veritatem, ita Spinoza in

veritate certitudinem invenit, quia hoc tertium cognoscendi genus a prioribus cognitioni generibus tam diversum esse affirmat, ut adaequatam ideam habentem, se vera certo cognoscere, fugere non possit, et omnes ideas verae seu adaequatae esse debeant, quae in mente ex adaequata idea sequantur. (Eth. P. II. Prop. XL. Prop. XXXVIII — XLIII.) Ipse Spinoza adeo hoc respectu memoranda verba (Ep. LXXIV. p. 697) Alberto Burgh scripsit: ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quo modo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres Angulos Trianguli aequales esse duobus rectis — est enim verum index sui et falsi.

2. *Verum et Falsum.*

Quia igitur, ut vidimus, in adaequata tantum idea idea cum ideato intime conjuncta sit, veritatem in adaequata, errorem in inadaequata idea constare necessario sequitur. Accuratius vero Spinoza e quantitatis principio erroris et veritatis differentiam ita constituit (Eth. P. II. Prop. XXXV.): Falsitas consistit in cognitionis *privatione*, quam ideae adaequatae sive mutilatae et confusae involvunt. Demonstr. Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat; et falsitas in absoluta privatione consistere nequit (Mentes enim, non Corpora errare nec falli dicuntur) neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt ignorare et errare; quare in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio, sive ideae inadaequatae et confusae involvunt, consistit. Contra (Eth. P. II. Pro. XLIII. Demonstr.) idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, est adaequata; (Schol. ejusd. prop.) veram namque

habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere. — Unde veritatem in ideali totius ideatae rei praesentia ita consistere necesse est, ut non ab una tantum parte, sed ab omnibus simul conspiciatur. Sed antea jamjam inadaequatam ideam omnia secundum loci temporisque opportunitatem advehentem, confuse permiscentem laxumque vel nullum adeo realium proprietatum ordinem disponentem, in adaequata autem idea divinam sese manifestantem cogitationem (Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus, adeoque tam necesse est, ut Mentis claree et distinctae ideae veree sint, ac Dei ideae. Eth. P. II. Prop. XLIII. Schol. in fine.) intelleximus, sic, ut falsitatem cum inadaequata idea vel Non—Ente, veritatem cum adaequata idea vel Ente (ibid.) congruere pateat.

Sin vero aeterna veritas cognoscitur vel si Mens, speciosa inter Esse et Cogitare differentia sublata, adaequatam habet ideam, immediate jam sequitur, ex sola veritate contrarium, nempe falsitatem intelligi posse, quod vice versa fieri nequit. „Quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.“ Qua sententia Spinoza in veritate versatur, sicut antiquitus jam traditum est: το φως ὸν τη σκοτια φαινει, και η σκοτια αὐτο ου κατελαβεν; atque semper cruciatae veritatis ad errantes verba vigebunt: Πατερ, ἀφες αὐτους· ου γαρ οἰδασι τι ποιουσι.

8. *Ratio.*

Jam ex hoc imaginativam cognitionem cum finito Infinito, quo unum negatum aliud negatum, hoc aliud et sic in Infinitum negat, intuitivam cognitionem con-

tra cum actu Infinito, quod ut causa sui nullam determinationem vel negationem involvit, omnino convenire, satis apparet.

Ubi igitur cognitio res non in fluxa temporum contingentia, sed in aeterna et infinita earum essentia perspicit, *ratio* in cognitione adest. Ratio res primum *in Deo* cognoscit, quia ipsa pars est infiniti Dei intellectus vel conceptus ejus; tum *ex necessitate*, quia in Deo, in quo omnia ex naturae necessitate sequuntur, contingentia nulla esse potest; et denique *sub specie aeterni*, quia rerum mutatio non in actu infinitam substantiam, sed in res finitas cadit, quae non causae sui sunt.

Cum vero Spinoza talis actu infinitae cognitionis ortum non deducat, sed immediate ex indemonstrata Dei notione supponat, adaequatam quoque rationis ideam a divina Cartesii assistentia non tantum differre, quantum primo adspectu videri possit, negari omnino nequit. Nam apud Cartesium adjuvante Deo omnia ut in Deo perspiciuntur, et Spinoza, cum Deum, in quem attributa omnia demergit, adaequatae cognitionis principium in Cogitationis modo facit, eandem, ac Cartesius, immediatam veritatis existentiam neque se in se mediantem et sic sibi mediatum intellectus nostri motum in ratione ponit.

B. *De Affectibus.*

Spinoza mentem vel actualem idearum existentiam non ut in se infinitam, sed corpore determinatam ponit, ideoque in ejus de affectibus doctrina, ubi eam accurate examines, corpus mentis conditio exstat, sine qua existere non potest.

1. *Mens et Corpus.*

a. Mens actu existens.

Primum, quod actuale Mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu exsistentis. — (Eth. P. II. Pro. XI.) Hinc sequitur, Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam mentis humanae explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam. — (Coroll. ibid.) Idea vero non nisi exsistentis rei idea esse potest.

b. Corpus objectum Ideae.

Ideae, humanam mentem constituentis, objectum est corpus, sive certus extensionis modus actu exsistens et nihil aliud. (Eth. P. II. P. XIII.) Corpus enim mentis idea est, neque vero mens idea corporis. Corpus igitur, cum Extensionis modus sit, omnes res corporeas, aeterna essentiae unitate, percipere, ac mentem, cum corpus ipsi objectum sit, omnes corporis affectiones intelligere posse, patet. (Eth. P. II. Pro. XII.)

c. Mens et Corpus unum Individuum.

α. Mentis corporisque differentia.

Mens igitur, sicuti jam dictum est, Cogitationis, corpus Extensionis Attributi modus exsistit. Attributa vero, quorum quodque aeternam et infinitam substantiae essentiam exprimit, in modis invicem sese determinare nequeunt, sed mens non nisi mente, corpus non nisi corpore determinatur (Eth. P. II. Pro. II.), vel, quod idem est, mens corpus non ad motum aut quietem, corpus mentem non ad percipiendum aut volendum determinare potest.

β. *Mentis corporisque conjunctio.*

Tamen mens et corpus, etsi in genere corpus menti, mens corpori omnino alienum sit, secundum Spinozam ita cohaerent, ut, quicquid corporis agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet, ejusdem rei idea mentis cogitandi potentiam augeat vel minuat, juvet vel coërceat. (Eth. P. III. Pro. XI.) Hanc connexionem vero Spinoza ex ipsa mentis corporisque natura, quam obiter tantum cognovit, non satis explanat, sed, ut saepius in locis gravissimis, ab experientia potissimum contra communem de independente mentis statu opinionem se rem ita habere variis exemplis magis affirmat, quam demonstrat. (Eth. P. III. Pr. II. praecipue in Schol.)

γ. *Absoluta Mentis Corporisque unitas sive Affectus.*

Profundius quidem e systematis indole, sed nihilominus abstracta tantum ratione Spinoza mentis corporisque unitatem eo probare studet, quod Attributorum in substantia differentiam nullam esse dicit. Attributa inter se quidem alia et alia, substantia autem aequalis omnium attributorum unitas est, in quam omnes e specifico inter se discrimine simili modo redeunt et Nihil fiunt. Itaque, cum mens Cogitationis, corpus Extensionis modus sit, utrumque revera non nisi unum Individuum esse apparet, quod jam sub hoc, jam sub illo substantiae attributo comprehenditur. (Eth. P. II. Pro. VII. Schol.)

Unde Spinoza: 1) corporis affectiones simul in mente ideas procreare; 2) Corporis mutationem, utpote corporeis causis effectam, determinationem nominandam; 3) Mentis actiones, quarum interna recordatio exsistat, decreta appellanda esse censet. — Utriusque

igitur et differentia et unitas a principio totius philosophiae, quantitate nempe, externe tantum definitur.

2. *De Affectibus.*

Multo perfectior est Spinozae de origine et natura affectuum doctrina, in cujus explicatione id tantum admonendum esse videtur, quod inter se opposita non in, opposita in se complexam, unitatem reducit, sed in quantitativa oppositionis determinatione perseverat.

a. *Realitas et Perfectio.*

Omne Ens in suo Esse perseverare conatur, neque ex se, sed externa negatione destruitur, (Eth. P. III. Prop. V—VII.), hoc est nova illa categoria, qua Spinoza in hac systematis parte ad demonstrandum utitur. Quo magis igitur Ens suum Esse conservat ac negationem necessario extra se positam — omnis enim determinatio est negatio — negativa sua vi negat, eo plus habet realitatis. (Eth. P. V. Pro. XI) Entis cujusque perfectio ergo in eo consistit, quod naturae suae convenienter vivat neque in manifestanda sua natura altera quadam natura coërceatur.

Nota. Principium, quod Spinoza in tractatu politico sequutus est, Entis potestatem unam esse cum jure ejus, in hac definitione, Ens perennem sui ipsius affirmationem esse, neque se, sed externis causis negari, conditum est. *Potestas* non ut contingens arbitrium, sed ut essentia actu existens accipitur. (Cap. II. de jure naturali.) *Jus* est propria sese manifestans Entis realitas, quocirca jus a potestate, potestas a jure separari nequit. *Injuriam* contra omnia vocare debemus, quae sine potestate patrantur, qua definitione naturalem potestatem in hominum vita nullo modo juris

principium esse, jam per se patet. Animal quidem, aliud animal capiens et devorans, immediate in ipsa hac potestate jus suum manifestat; sicarius autem, hominem eum dolo necans, neque jure neque potestate ad hoc facinus institutus est, quia homo tum demum in suo Esse perseverat, si secundum rationis leges in adaequatis ideis ab affectu liber vivit. Populus contra, alium populum superans, jus ad eum dominandum habet; devictus enim populus aut semet strage opprimere nunquam tolerare, aut libertati suae vitam gloriosa morte devovere debuisset; animal quidem mortem sibi conscire nequit. Cum populus vero hanc in se ipsum potestatem non habuerit, recte potestati alienae subjicitur, quippe qui jus se ipsum dominandi cum potestate perdiderit. (cf. L. v. *Henning*, Principien der Ethik. 1824. p. 144—149.)

b. *Actio et Passio.*

Ubi igitur Ens in se est atque, ut in suo Esse perseveret, realitatem actu existentem explicat, necessario in affirmationis suae determinatione ut causa *agit*. Sicubi vero Ens altero quodam determinatur ac finitur, tum necessario *patitur*. Cum res omnes praeter substantiam finitae sint, *omnes* quoque tam agant, quam patiantur, necesse est. Mens igitur, quia modus tantum attributi cujusdam, quaedam agit et quaedam patitur. (Eth. P. III. Pro. I.) Mentis autem essentia est Cogitationis attributum; vera autem cogitatio non nisi in adaequatis ideis consistit, unde mentem in ideis adaequatis parandis agere, in ideis inadaequatis percipiendis contra pati, clare sequitur.

c. *Laetitia et tristitia.*

Cum ergo omne Ens ex suae naturae legibus in se perseverare conatur, se ipsum affirmat, quae affirmatio simul actio est Externa contra affirmationis negatio passivitatem sive partialem actionem in Ente efficit. Affirmatio autem, negationem vel passionem actione excludens, laetitiam; negatio, affirmationem vel actionem passione excludens, tristitiam movet. In illa igitur dispositione, qua mens realitatem adaequatis ideis augeri sentit, naturae suae, Cogitationi nempe, convenit ideoque positivum activitatis affectum sive laetitiam concipit; si autem in idea inadaequata idea ab ideato differt, mentis essentia, res cogitans, diminuitur, quapropter in mente negativum passivitatis affectum sive tristitiam oriri opus est.

d. *Amor et odium.*

Ob originale cujusque Entis in suo Esse perseverandi studium omne Ens necessario ea, quae realitatem suam affirmant, appetit, ea contra, quae realitatem suam negant, aversatur. Sic in Ente e laetitia amor, e tristitia odium nascitur. Amore omnia, quae Entis Esse vel actionem ejus affirmant, odio omnia, quae passionem negatione in Ente ponunt ejusque Esse destruunt, complectitur. Cum vero odium externam determinationem negare, amor propriam in isto conatu determinationem affirmare studet, odium cum amore, amorem cum odio effici manifestum est.

e. *Virtus et vitium.*

Ubi Ens in suo Esse perseverandi studium actu affirmat, virtute gaudet; contra, ubi negationem patitur, quae ipsius Esse destruit, atque ubi negationem negare nequit, vitio laborat. (Eth. P. IV. Pro. XVIII —

XX.) Quo magis igitur unusquisque suum utile quaerere, h. e. suum Esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est, contra, quatenus unusquisque suum utile, h. e. suum Esse, conservare negligit, eatenus est impotens. Quam ob rem Spinoza eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes eosque a causis externis, suae naturae repugnantibus, prorsus vinci contendit. Quoad mentem vero, hanc tum pati ideoque vitio laborare intelligimus, si inadaequatas rerum ideas habet. Ubi contra adaequatas rerum ideas in se gignit, necessario virtutis studio accenditur, quoniam summa virtus in colendo tertio cognitionis genere consistere debet. (Eth. P. IV. Pro. XXXIII.) Summum enim mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus, Deum cognoscere. (Eth. P. IV. Pro. XXVIII.)

3. *De Voluntate.*

a. *Servitus humana.*

Quamdiu igitur homo, adaequata rerum idea nondum parata, affectuum vi neque rationis ductu determinatur, sane rebus corporeis similis plane externa negatione patitur, qui passivitatis status, ubi voluntas huc et illuc trahitur, recte, cum in eo homo affectibus plane obnoxius sit nec essentiali suae naturae convenienter vivat, servitus appellatur, quae plurimum in perverso honoris, divitiarum et libidinis amore constat. (cf. Praefatio ad quintum Ethices librum, et, de intellectus emendatione p. 414.)

b. *Voluntas et intellectus.*

Ille cujusque Entis in suo Esse perseverandi conatus varias induit formas. Conatus in sola mente *voluntas*, in mente ac corpore *appetitus*, appetitus denique

in intellectu *cupido* vocatur. Per voluntatem Spinoza affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligit; facultatem, qua Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua Mens res appetit vel aversatur. (Eth. P. II. Pro. XLVIII.) Qua de causa libertas nostra nec in quadam contingentia, nec in quadam indifferentia (dubitatio) sita est, sed in modo affirmandi et negandi, adeo ut, quo rem aliquam minus indifferenter affirmamus aut negamus, eo liberiores simus. (Ep. XXXIV.) Absoluta libera vero nonnisi Dei voluntas, quippe qui solus causa sui est. Homines contra in agendo infinita causarum serie determinantur, quarum una alteram negat. (Eth. P. II. Pr. XLVIII.) Ob hunc finitum in infinitum causalem nexum, in facinorum concatenatione eadem, quam in natura, regnat necessitas. Quod homines tamen in agendo se liberos credunt, mera secundum philosophum nostrum opinio est, eo exorta, quod et consilia sua et realem eorum patefactionem immediate sciant; facile autem actionum necessitas ac celebratae illius libertatis vanitas intelligi possint, si substantiae notio praesens teneatur. Voluntas vero et intellectus nihil nisi ipsae *singulares* volitiones et ideae sunt. At singularis volitio et idea unum et idem sunt, ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt. (Eth. P. II. Pro. XLIX. Coroll. Demonst.)

e. *Bonum et Malum.*

Itaque, cum intellectus a voluntate separari nequeat, intellectus id bonum esse judicat, quod certo scimus nobis utile esse, malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes. (Eth. P. IV. Def. I. II. Pro. XII.) Quicquid vero ex

ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intelligere; nec Mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intelligendum conducit. Itaque nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod nos ad intelligendum ducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus. (Eth. P. IV. Pro. XXVI. XXVII.) Quam ob rem Spinoza bonum et malum non certas qualitates esse censet, quae rebus ipsis insint, sed bonum et malum aliquid nonnisi relatione ad finem quendam fieri, ita, ut, quod hoc respectu bonum, alio malum, ac vice versa, quod hoc respectu malum, alio bonum nominandum sit. Spinoza igitur boni malique differentiam eodem modo subjective definit, quo alias facilitatis et difficilitatis distinctionem exponit. Nihilominus bonum non vagam quandam, sed objective certam omnino ideam esse, in doctrina de summo bono apparebit.

d. *Summum bonum.*

Sed bonum, opinatur Spinoza, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem. (Eth. P. IV. Pr. XXXVII.) Cum enim omnes homines cogitant atque in eorum cogitatione, utpote in divina se ipsam concipiente essentia, Dei idea contineatur, huic ideae convenienter vel in Deo vivere humanae naturae legem esse procul dubio sequitur. Omnes sic viventes essentiae suae obtemperant, quod non nisi tertio cognitionis genere vel ratione, omnia ex necessitate sub Specie aeterni adspiciente et genuino virtutis fonte, qui ipse summum bonum, fieri potest. (cf. *Michelet:* System der Moral, 1828. Die Glückseligkeit: Zweck des theoretischen Wissens. p.

166—169.) Nihil vero magis hanc voluntatem excolere potest, quam virium in unum finem spectantium communio, qua homo in solitudine plane caret ideoque etiam barbariem vel affectuum in eum vim non multum superat. In *civitate* contra omnium voluntas in eo est, ut secundum naturae suae leges ex ductu rationis ad adaequatam Dei cognitionem vivant. Summi boni fructus igitur et rationalis vita non in solitudine quaeri debent, sed in ipsa civitate vera cognitio Dei incepta jamjam, culta et colenda invenitur. (Eth. P. IV. Pro. XXXIII. XXXV. Tractatus politicus in initio, tractatus theologico-politicus in fine.)

C. *De intellectuali Dei amore.*

1. *De libertate.*

Sin igitur hominis servitus ex affectibus, affectus vero ex inadaequatis ideis proficiuntur, hominis in rationalem statum conversionem a parandis adaequatis ideis incipere debere, satis liquet. Nam, si in eodem subjecto duae contrariae actiones excitantur, debebit necessario vel in utraque, vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse. (Eth. P. V. Axiom. I.) Affectus igitur, qui passio est, desinit esse passio, simulac ejus claram et distinctam formemus ideam. (ibid. Prop. III.) Et est quidem nulla corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possemus formare conceptum. Talis autem adaequata cognitio tollit affectuum in nos potentiam, quippe quae passionem in actionem commutat. Itaque intellectus potentia fieri potest, quo minus affectibus obnoxii, sed rationis legibus obtemperantes vivamus. Sed haec libertas in nullo alio, nisi in cognoscenda et agnoscenda necessitate consistit, quae cognitio in adaequata idea summam, quae esse potest,

mentis acquiescentiam praebet. (Eth. P. V. Prop. VI.) Libertas igitur ab una tantum parte, intellectus nempe, at non ex altera quoque, se ipsam in se determinantis voluntatis, perspecta est.

2. *De intellectuali et necessario Dei amore.*

Cum vero in adaequatis ideis cogitandis divinae essentiae actu exsistens modus simus, Deus ipse in nobis agit, vel se ipsum in intellectu nostro cogitat. Quia deinde in adaequata sub specie aeterni cognitione intellectus Dei in nobis ut in ejus modificatione a voluntate Dei discerni nequit, fieri omnino non potest, quin unquam homo, Deum adaequate intelligens, odio in eum afficiatur. Sed cum hominis essentia vel Dei attributa ab ipsa Dei essentia non differant, hominem etiam in amore erga Deum in suo Esse perseverare liquet. Itaque ex intellectu Dei necessario amor Dei exoritur, ac, cum modus nec in se est, nec in se concipitur, intellectualis ille amor proprio sensu amor est, quo Deus se ipsum amat. (Eth. P. V. Pro. XXX.) Propterea etiam nos ita a Deo amari, ut hujus amoris nescii simus, impossibile est. Deum vero *nos* amare, postulare non possumus, quoniam, si *nos* Deum amamus, Deus nos amat. (Eth. P. V. Pro. XXXVI. Coroll.)

Amor Dei ergo secundum Spinozam in affectuum negatione, h. e. in negatione negativi seu finiti, positive in tertio cognoscendi genere consistit, qua sententia a cognitione divinae gratiae longe abest, cujus amor hominem prius dilexit, quam homo Deum diligere potuit.

3. *Amoris intellectualis et felicitatis unitas.*

In intellectuali Dei amore summo bono fruimur ac gaudemus, quia praeter Deum nullum bonum dari

potest, quod aeterno et omni modo satiato amore diligere possimus. Intellectualis Dei amor vera *religio* est, ita ut omnes ideas voluntatisque decreta, ubi ad Dei ideam referuntur, religioni adnumerare coacti simus. Nam mens efficere potest, ut omnes corporis adeo affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur. (Eth. P. V. Prop. XVI.) Intellectualis Dei amor propter adaequatas ideas summam activitatem ac propter hanc summam laetitiam in se continet, ideoque simul, cum in ea affectibus non amplius obnoxii sumus, summa libertas est. Haec summa mentis libertas in amore Dei aeterni, summi boni fructus, a felicitate sive beatitudine non nisi verbo discrepat. (Eth. P. V. Prop. XXXVI. Schol.) In infinito enim Deo nulla mutatio vel passio, sed summa nullo modo turbanda acquiescentia adest, qua *sapiens*, omnia scilicet sub specie aeterni cognoscens, non minus fruitur.

Inde vero nos non propterea, quod infelices simus ac boni indigeamus, sed, quia felices summo bono fruamur, bene agere, clare sequitur. Porro virtutem, ab intellectuali Dei amore vel tertio cognoscendi genere haud diversam, sui ipsius praemium esse, vel gratiam non in beatitudine extra ipsam sita quaerere posse, sed potius virtutem ac felicitatem unum idemque esse, per se patet. Qui igitur aliud virtutis praemium, ac virtutem credunt, vel felicitatem (qualem ipsi nesciunt) in aliam post mortem vitam differunt, errore circumventi sunt, quoniam in intellectuali illo Dei amore mens a Deo distingui nequit, Dei autem felicitatem nulla felicitas superare potest. (cf. *Schelling:* Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus, inde ab octava — ad nonam epistolam.)

CAPUT TERTIUM.

E Spinozae philosophia in Leibnitianam transitus.

Hoc modo per totam Spinozae philosophiam intellectum conspicimus, qui extra substantiam non ipsius substantiae intellectus est. Primum mens et corpus, tum mens et Deus adaequatae ideae suppositione immediate conjunguntur, unio vero nil nisi abstracta *reductio* est, quae sine deductione datum finitumque jamjam inventum et naturale et intelligibile Universum statim ut Non-Ens accipit, quod, in se spectatum, omni veritate caret.

Substantia, interna essentia permanens, actualitatem non habet, sic, ut vel attributa, quamvis aeternam et infinitam substantiae essentiam exprimant, revera *non sint*. Itaque intellectus nonnisi formaliter substantiam in se concipit, quae ipsa, in se spectata, mere objectiva sine reflexione in se existit, qua actu tam negative ex se exiret, quam negative simul egressu negatione regressu in se rediret atque hoc modo revera infinitam vitam viveret. Substantia igitur non est praedicatorum subjectum, qua de causa personalitate, quae negativam mentis in se reflexionem exprimit, omnino caret, et asserit Spinoza, se de Dei personalitate, quam theologi magni facerent, plane nil concipere posse. (Cogitata Metaphysica. Appendicis P. II. VIII. p. 121.) Qua de causa intellectualis Dei amor, fragilem rerum vanitatem aeternamque Dei veritatem intelligere, praecipue in se continet.

Cum ergo Deus rebus, res Deo immanenter insunt rerumque finitarum existentia absoluta species

est, substantia, attributa et modi *forma* essent, quem ingentem defectum philosophia Leibnitiana emendare studuit. Leibnitius modalem et attributivam formam rejecit atque nil, nisi *substantias* esse voluit, ad quas probandas male ab experientia profectus est, quod nempe, quia res compositae invenirentur, simplices quoque esse deberent.

Absoluta substantia sive *Monas absoluta*, potentia, cognitione ac voluntate instructa, se ad se referens, non solum causa sui, sed mundi quoque causa est. Mundus, sibimet constans, vere creatur, nec ad hunc finem creatus est, ut nunquam e substantia excedat. Deus igitur apud Leibnitium causa *transitoria*, nec solum causa *immanens* existit. Creatio vero ex infinitis monadibus constat. Datur enim nulla res extensa, sed tantum cogitatio vel apperceptio, quia monades omnes propter essentiae suae simplicitatem substantiae sunt. Quaeque monas est tam acta existens vel se ipsam creans, quam se mundumque appercipiens. Nam cum omnis monas substantia sit, alterius substantiae vel monadis influxum haud patitur, sed omnino in se interno modo agit.

Sunt vero monades numero infinitae, quarum quaeque propriam mundi *apperceptionem* habet. Tamen appereeptionis hujus fundamentum est unus mundus, quem absoluta monas tam ex se gignit, quam in se appercipit. Appereeptionis differentia igitur iterum *quantitatem* solum, an confusa, an clara, an minor, an major sit, respicit; caeterum cujusque monadis apperceptio unum mundum eundemque totum repraesentet. „Sicuti eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet, et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit,

ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium (facultate perceptiva et repraesentativa praeditarum, i. e. Monadum) dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt scenographicae repraesentationes unici, secundum differentia puncta visus uniuscujusque Monadis." (Leibnit. princ. phil. §. LVII.)

Cum ergo omnes Monades vitae notionem in se includant, anorgicae res non nisi species sunt, et Corporeum, Monadum simplicitate compositum, nihil nisi simplicium substantiarum aggregatum est. In vivis vero rebus una Monas semper reliquis dominat, ita ut omnes simul velut Continuum se moveant atque, cum quaeque Monas totum universum in se repraesentat, propria Monadum natura in repraesentatione consistat. „Videmus, dicit Leibnitius, quodlibet corpus vivum habere entelechiam unam dominantem, licet caeteroquin omnia corpora ejus riverum instar in perpetuo fluxu, ubi partes aliae continuo ingrediantur et egrediuntur."

Monas igitur est Unum, et inde aliquid in se reflexum Negativum. Praeterea, quia omnium, quae sunt in mundo, totalitas est, varietas et differentia in Monade non tolum negatae, sed negativo modo sublatae quoque sunt. Spinozae substantia est non minus omnium, quae sunt, unitas, multifaria autem mundi apparitio non in mundo, sed in intellectu tantum est, qui eam sibi repraesentat. Quamvis vero monas finita sit, tamen, quia necessario est repraesentans, nullam habet passivitatem, sed mutationes et determinationes sunt sui ipsius in se ipsa manifestationes ideoque est monas entelechia. Unde Leibnitius monades his verbis etiam definit: monades hujusmodi non sunt atomi materiae sed substantiae, nempe unitates reales, quae fontes

existant actionum, appellarique rectae possint Entelechiae, itemque formae substantiales vi activa perceptionis et appetitionis praeditae, sintque adeo τα πρωτα δεκτικα της ζωης."

Monas ut definita ab aliis differt, sed definitio in specialem manifestationis materiam et formam cadit. „Opus tamen est, ut singulae monades aliquas qualitates sibi proprias habeant; alias enim nec Entia forent; imo opus est, ut quaelibet Monas differat ab alia quacunque; neque enim unquam dantur in natura duo Entia, quorum unum ex asse conveniat cum altero et ubi impossibile sit, quandam reperire differentiam intimam, aut in denominatione extrinsecus fundatam. Alias enim non forent diversa Entia, sed unum tantum; nec diversae Monades, sed una tantum." (Leibn. Princ. philos. §. VIII. IX.)

Monas est igitur, in se spectata, quoad substantialitatem, non vero in activa sua manifestatione *totalitas*. „*Nam*, cum forinsecus nihil in Monades intrare possit, sequitur mutationes accidentales Monadum e principio interno, h. e. vita propria debere profisisci, quae quidem perceptione et appetitu se prodit. Inest ergo cuilibet Monadi certa quaedam αὐταρκεια, vi cujus et quasi αὐτοματον quoddam corporeum. „(Princ. philos. §. XI.) Quae Monadis determinatio non in ipsam se ponentem et repraesentantem Monadem, sed in ejus essentiam cadit. Hic absolutus finis aperte praedestinatio est, quae alio Ente, quam ipsa Monade, ponitur. Quam ob rem Monadum inter se relatio vel harmonia extra eas cadit; finita enim non sunt, nisi se ad alia finita referunt, monas vero in se conclusum Absolutum est ideoque etiam Monadum inter se concordia ab alio Ente

praestabilita est. (cf. *Hegel's* Wissenschaft der Logik. Bd. I. 1. p. 96.)

Eodem igitur modo, quo Cartesius Dei assistentiam et Spinoza adaequatam ideam, Leibnitius Deum supponit, qui, cum unum et secundum Meliorie principium optimum quidem mundum creare potuerit, ab aeterno inter somniantes et vivas seu sui conscias monades *harmoniam praestabilivit*, non vero mechanico et externo modo, sed ita, ut Monas, se ipsam determinans, in sua determinatione id libere efficiat, ad quod faciendum a Deo determinata sit. Sic igitur Monades in actione et apperceptione inter se natura vel propria determinatione et gratia vel harmonia ab absoluta monade praestabilita concordant.

Leibnitius igitur Monadibus quandam in se perfectionem, constantem affirmationis modum tribuit. „Sequitur Deum esse absolute perfectum; cum perfectio non sit, nisi magnitudo realitatis positivae, sepositis rerum limitationibus: sequitur etiam, creaturas habere perfectiones suas ab influxu Dei, sed imperfectiones a propria natura, Essentiae sine limitibus capaci" (Princ. philos. §. XXXIX. XL.) Si accuratius hunc terminum examines, monadibus sui ipsius manifestationem revera concedendam eamque *formae totalitatem* esse reperies. Et est sane gravissima notio, quod Monadis mutationes ut actiones sine passivitate vel *sui ipsius manifestationes* concipiuntur. Itaque secundum illud Individuationis principium finitas in eo consistat necesse est, quod substantia a forma discreta, et tum illa finita, haec infinita sit.

Sed nunc in absolutae Monadis notione non solum illa absolutae formae et materiae unitas, sed etiam re-

flexionis] natura invenienda esset, quae se ad se referens, se quoque a se dirimit, quo actu demum vere ponens et creans est. Deus quidem secundum Leibnitium fons et existentiae et essentiae Monadum est. „Verum etiam est, in Deo non modo esse *fontem* exsistentiarum, verum etiam Essentiarum, quatenus reales sunt, aut ejus, quod in *possibilitatibus reale* est; propterea intellectus divinus est regio, i. e. quasi terra et fundus, veritatum aeternarum aut idearum unde dependent; et sine ipso nihil realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo exsisteret, sed etiam nihil opus foret; deficeret enim ipsa Essentia prima, cui sufficit esse possibile, ut sit actuale. (Princ. phil. §. XI.) Deus solus est unitas primitiva, nempe substantia simplex et originaria; cujus productiones sunt omnes Monades creatae et derivativae; nascuntur autem hae Monades, ut ita loquar, per continuas divinitatis *fulgurationes*, per receptivitatem creaturae limitatas; cui essentiale est, esse limitatam." (Princ. philos. §. XLVI.) Qua de causa absolutos terminos in Monadum substantia non absolutos, sed in Absoluto dissolutos esse patet. Notiones autem de finitarum Monadum differentia ac de earum ad suum Absolutum relatione non ex hac essentia vel non absoluto modo derivatas, sed externae philosophi reflexioni inputandas esse, etiam e mala et laxa ratione intelligi potest, qua hujus systematis articuli inter se cohaerent.

Tamen in universo in *Cartesii, Spinozae et Leibnitii philosophia, substantiae Ideam absolutam* esse, jure obtineri potest. Cartesius ab una parte Subjectivitatis formam, Ipsum nempe; Spinoza ab altera parte substantiam vel absolutam materiam; Leibnitius et re-

flexionis in se principium et realem infinitamque Essentiam in subjectiva substantia, in spirituali Monade exposuit. (cf. *Mussmann*, de Idealismo. p. 39—41.)

Si apud Cartesium natura et spiritus *praeter* substantialem Deum fuerunt, si apud Spinozam *in* Deo disparuerunt: contra in Leibnitiano Spiritualismo *Deus*, absoluta mundi repraesentatio, *est Spiritus*, qui non sibi immanens remanet, sed transcendens ac se Deum manifestans mundi creator est. Unius autem Monadis in infinitam sibique constantem Monadum multitudinem determinatio non demonstratur, quae mediatio tamen in religionis christianae de Deo triuno doctrina continetur. Itaque unitas et differentia extra se restant. Sicubi multae Monades una infinita Monade ponuntur, eo ipso jamjam illas simplices et aeternas esse desinant necesse est. Est porro apperceptio quidem Multi et Varii unitas, Monas igitur pura et abstracta sed adhuc *subjectiva tantum* necessitatis et libertatis unitas. Atque eo consilio, ut liberum Ipsum, quo Ipso videlicet Leibnitiana philosophia Cartesii et Spinozae systematum unitas, distincte teneat, Monadis verbo etiam Leibnitius utitur, quia substantia in se nonnisi Necessarium neque vero etiam Liberum est.

Handbuch

einer

allgemeinen Geschichte

der

Poesie

von

Dr. Karl Rosenkranz

ausserordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Halle.

Erster Theil.

Geschichte der orientalischen und der antiken Poesie.

Halle,
Eduard Anton.

1832.

BIBLIOTHECA
REGIA
VINDOBONENSIS.

Bevorwortendes Sendschreiben

an die

Herren Professoren

Dr. Heinrich Hotho

in Berlin

und

Dr. Moritz Besser

in Petersburg.

Einer von den Philosophen machte die etwas angreifende Anmerkung: „Wer irgends recht ständig, weder ganzer Dichter noch ganzer Philosoph, weder recht Christ noch vollkommener Weltweiser, von Allem Etwas und im Ganzen Nichts ist, kann vielleicht eben darum hoffen, noch in der allgemeinen Categorie der Schriftsteller seinen Platz zu finden."

F. W. J. Schellings Denkmal von göttlichen Dingen S. 143.

Bayerische Staatsbibliothek München

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Zwar hat mich die Erfahrung belehrt, wie unklug ein Autor handle, in einer Vorrede von seinem Unternehmen und von den Mängeln seiner Ausführung zu sprechen, denn er gibt dadurch gewissen Leuten das Heft in die Hände; sie können ihn nun mit seinen eigenen Waffen ohne Bedenken todtschlagen, weil er selbst sich für schuldig bekennt. Aber die Gewohnheit einer Thorheit übersiegt allen Verstand und so schreibe ich abermals eine Vorrede. Jedoch ganz aus der Mode ist es, dass ein Autor jetzt viel von sich selbst rede, wenn er es nicht, wie Steffens, mit naiver Vornehmheit oder, wie Heine, mit Humor zu thun weiss, sondern so ganz einfach und ehrlich, wie ich es vorhabe. Indessen beruhige ich mich mit der Logik, welche bei dem Begriff der Regel auch den der Ausnahme deducirt; machte ich also keine Ausnahme von der Regel, so wäre das offenbar unlogisch gehandelt, denn die Regel verlangt auch Ausnahmen; aber unlogisch zu sein, welch' ein Vergehen! Mit Haarsträuben denke ich an die Empfindung zurück, die mich ergriff, als ich in einigen literarischen Blättern ganz sonnenklar gedruckt fand, da und da und da sei ich in meinen Schriften nicht logisch gewesen. Welcher Schimpf für einen Anhänger Hegels!

Gewiss bin ich nicht der einzige Schriftsteller, dem während der Arbeit in ihren contemplativen Pausen sich bald diese bald jene Zuschauer mit kritischem Blick vor das Auge des Geistes hinstellen, jetzt Bravo, Bravissimo rufend, jetzt bedenklich brummend, jetzt gar zischend, pfeifend, austrommelnd. So umlagert mich denn bei jeder Arbeit ein anderer Kreis von Beobachtern; bald freundlich zunickende, bald stirnrunzelnd verneinende Gesichter. Bei dieser sah ich bald den bibliographischen Dr. Genthe in Eisleben; bald den enthusiastischen Dr. Boohz in Göttingen, hinter welchem Ludwig Tieck mit seinem tiefforschenden Auge hervorschaute; bald Franz Kugler und hinter ihm die ganze Reihe unserer stürmisch glücklichen Tage in Heidelberg, welche wie lockig freundliche Engelköpfe zwischen Blitzzerrissenen Wetterwolken herablächelten; bald sah ich den seligen Hegel, meinen theuren Meister, in ruhig beruhigender Verklärung; bald sah ich die Geister der Verstorbenen sowohl als Lebendigen, aus denen ich still und emsig wie aus verschiedenen Schachten die hier zusammengeschichtete Weisheit hervorholte; bald sah ich —, doch ich muss nur aufhören, es könnte sonst eine Schraube ohne Ende werden, denn ich glaubte unter Anderem auch die Geister der Poeten zu sehen, von denen ich schrieb; — vornehmlich aber sah ich Sie, mein lieber Hotho, und Sie, mein geliebter mir so unerwartet entrissener Besser.

Warum ich gerade Sie Beide so oft gesehen habe, warum ich Sie bei dem Fortgang dieser Arbeit wahrscheinlich noch ferner sehen werde, das hat gewiss seinen Grund in unsern Gesprächen und brieflichen Unterhaltungen über die Art und Weise, wie man Geschichte der Poesie schreiben müsse, wozu vor vier Jahren meine Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter einen Hauptanstoss gab. Ich war damals so philosophisch gesinnt, dass ich allerdings mit dem umgegangen sein mag, was ein Recensent mir spöttisch vorwarf, eine Philosophie jener Geschichte in optima forma zu liefern, und ich denke, der zornige Mann, der mir nicht vergeben kann, nie eine Ausgabe, nie ein Manuscript angeführt zu haben, hat mir nicht bewiesen, eine solche Bearbeitung jener Geschichte nicht geliefert zu haben, ja nach manchen Beurtheilungen meines Buchs, wie z. B. in der Jenaer Literaturzeitung und in den Wiener Jahrbüchern, muss ich mir sogar in den Kopf setzen, eben hierin den Nagel zuweilen auf den Kopf getroffen zu haben. Aber dass ich nicht lüge, jener wohlwollende Mann gesteht mir mit vielen, vielen Einschränkungen etwas Aehnliches zu; allein, wie er mit steilem Nacken versichert, habe ich das Alles nicht aus mir, sondern ich habe es von Anderen zusammengerafft, denn ich bin blos ein redseliger Mensch, dem seine Arbeiten nicht viel Mühe machen, der ein Paar von Anderen entlehnte Gedanken mit sophistischer Geschwätzigkeit aus-

tritt. Der Mann muss mich zum wenigsten auch des Nachts bei der Studirlampe belauscht haben oder ist wohl gar mein Doppelgänger, da er das Publicum so authentisch von mir unterrichtet. Doch hat seine Belehrung sehr gefruchtet, denn ich glaube nun zum wahren Begriff der Literargeschichte gelangt zu sein. Eine ganz andere Oekonomie ist in diesem Buch sichtbar; es ist eine reine Compilation; aus tausendfachen Quellen ist es zusammengeflossen; die Hauptquelle ist immer mit Namen, Jahrzahl, Seitenzahl citirt; auch das Format der Bücher ist angegeben; selbst kritische Bemerkungen über die Quellen habe ich zuweilen gewagt, eine Kühnheit, die mir als einem gedankenlosen Menschen freilich nicht recht zusteht.

Sie sehen, lieben Freunde, wie ich durch meine Vielschreiberei immer tiefer sinke; ich hoffe, dass Sie dies mein Loos, was ich in Deutschland mit so vielen Autorbrüdern theile, von Herzen bedauern. In jener Geschichte habe ich mir doch noch Mühe gegeben, zu heucheln und, wo ich von Anderen borgte, einen Ton anzunehmen, als wäre ich Herr im Hause; aber jetzt habe ich auch diese winzige Selbstthätigkeit, die doch bei der bekannten Volubilität meiner Zunge und Feder so kinderleicht gewesen wäre, auch diese habe ich als etwas Gleissnerisches unterlassen und die kaleidoskopische Beweglichkeit meiner Phantasie nicht in die geringsten Unkosten versetzt.

Ich habe nur aus dem chaotischen Garten meiner Belesenheit eine unterrichtende Blumenlese veranstaltet.

Leider regt sich in der Anlage des Ganzen, in der Anordnung der einzelnen Partieen, in der Auswahl der mitgetheilten Schilderungen, besonders aber in den Uebergängen dieser historischen Chrestomathie, ein gewisses eigenthümliches Nachdenken; ja es kommen nicht blos häufig Sätze, vielmehr ganze lange Seiten vor, die ich selbst geschrieben und nirgends her entnommen habe. Dies ist ein Uebelstand, der in den folgenden zwei Theilen dieses Buchs noch grösser erscheinen wird und der mir sehr ärgerlich ist, weil er das Aussehen gibt, als wenn ich bei dem Empirischen, wie doch die Geschichte der Poesie ist, immer noch philosophiren wollte. Und doch weiss ich durch die gütige Zurechtweisung mehrer Recensenten, dass ich kein Philosoph, dass ich blos ein Hegelianer bin. Ein Hegelianer ist aber natürlich, — wer wollte dagegen streiten?, — eher alles Andere, z. B. Professor der Philosophie, als ein Philosoph.

Doch nun will ich das Armensünderbänkchen verlassen. Meine Schuld, meine Thorheit, meine Anmassung ist zu offenbar, als dass ich mein böses Gewissen durch demüthige Entschuldigungen und wehmüthige Bekenntnisse noch offener darzulegen nöthig hätte. Ich flüchte mich zu Ihnen zurück, um Ihnen zu sagen, dass ich in dem vorliegenden, auf schönem Papier, mit gefälligen Lettern und sehr correct ge-

druckten Buche den Versuch gemacht habe, eine allgemeine Geschichte der Poesie so zu schreiben, dass durch mein Buch für dies Gebiet etwas Aehnliches geleistet würde, wie z. B. der Probst Stieglitz für die Geschichte der Architectur, wie Tennemann und Wendt für die der Philosophie schon geleistet haben. Es war mir immer auffallend, die Geschichte der Poesie, was ihre Totalität betrifft, so vernachlässigt zu finden und noch mehr, in demjenigen, was die allgemeine Literärgeschichte dafür gethan hat, selbst bei dem unermüdlichen Wachler, die Orientalische Poesie nur ganz kurz dargestellt zu sehen; so wie in der Auffassung vieler poetischen Producte den Einfluss zu vermissen, den die Umbildung der Aesthetik in unserer Zeit nothwendig darauf ausüben muss. Auch die romantische Poesie des Mittelalters wird im zweiten Theil dieses Werkes den Versuch zeigen — — Aber Sie verzeihen, wenn ich innehalte, um eine Zwischenfrage zu thun. Sagen Sie, beste Freunde, Versuch ist doch in der hochdeutschen Buch-, Schrift- und Conversationslexikonsprache das rechte Wort, wenn ein Autor sich bescheiden ausdrücken, wenn er sagen will, dass er allerdings etwas Neues, dies Neue jedoch noch unvollkommen liefere, dass also die Vollendung desselben im Schooss der idealen Zukunft, in der Kraft eines anderen Geschlechtes, eines anderen Genius ruhe? Denn ich sehe dort eben ein verdriessliches Gesicht, was sich von meinem ungenialen Be-

ebe mit grossem Unbehagen weggewendet. O wenn der Verehrte (denn pflichtmässig, wie jedem Autor gebührt, hege auch ich den tiefsten Respect vor meinen Recensenten), o wenn er doch noch einmal den Titel des Buchs aufschlagen wollte, wo das Wörtlein „Handbuch" obenansteht; nun, und Handbuch bedeutet denn doch bei uns zu Lande etwas ganz Gewöhnliches? Die Hypothese, ich hätte hier etwas Geistreiches geben wollen, ist daher grundfalsch und gehört nur dem Verehrten; blos eine solide, brauchbare, dauerhafte Waare will ich auf den Leipziger Markt bringen; blos das Gefühl eines Kaufmanns will ich haben, der durch prompte Bedienung sich nützlich macht.

Doch um endlich auf das eigentliche Thema zu kommen, weshalb ich an Sie schreibe. Man hat die Literaturgeschichte und eben so die Geschichte der Poesie bisher in dreifacher Gestalt behandelt. Erstlich von dem Standpunct der Zeit aus, indem man nach der Folge der Jahre auch die Erzeugnisse der Kunst und Wissenschaft ordnete; diese Methode findet ihren Mittelpunct in dem Biographischen und verweilt am liebsten bei der Persönlichkeit der Autoren, deren Werke als Abdruck ihres Charakters, ihrer Bildung, ihrer Verhältnisse darstellend. Zweitens von dem Standpunct der Aesthetik aus, indem man die vorgefundenen Massen der verschiedenen Producte unter die allgemeinen Kategorieen der Aesthetik subsumirte; man verband diese Theilung des Stoffs auch

mit der chronologischen Uebersicht in so fern, als man für die Geschichte besondere Zeitabschnitte von dem bis zu dem Jahr machte und in denselben nach Epos, Lyrik, Drama, Fabel u. s. w. aufzählte, was während eines solchen Raumes in diesen einzelnen Gattungen geschehen sei. Drittens von dem Standpunct der philosophischen Geschichtforschung, indem man aus dem Wesen des Geistes in seinen grossen Entwicklungsepochen die verschiedene Bildung der Kunst und Wissenschaft ableitete, ohne sich mit Aengstlichkeit an die Differenz weder einzelner Jahre, noch der von der Schulästhetik beliebten Rubriken zu binden, wie dies namentlich von den beiden Schlegeln geschehen ist. Es ist wohl jetzt keine Frage, dass die letztere Methode als die höchste anerkannt werden wird, denn die rein chronologische sowohl als die rein ästhetische führen unausbleiblich zu Zerreissung des Gegenstandes, zu Wiederholung des schon Gesagten, zu willkührlichen Bestimmungen. Bernhardy hat im Bewusstsein der Unzulänglichkeit einer jeden jener Methoden für sich allein die Geschichte in eine äussere und innere getheilt und versteht unter jener die Erkenntniss von den allgemeinen Grundzügen der ganzen Literargeschichte, unter dieser die Verfolgung ihrer Ausbildung in die besonderen Gattungen und deren Arten. Was er in der Vorrede zu seiner Römischen Literaturgeschichte darüber sagt, wird jeder billigen, der zur Einsicht in die Unbestimmtheit der bis-

herigen atomistischen Behandlungen sich erhoben hat. Die reinste und vollkommenste Darstellung ihres Gegensatzes hat uns Passow in seinem schätzbaren Grundriss der Griechischen und Römischen Literärgeschichte gegeben; nächstdem Jul. Frd. Koch im ersten und zweiten Theil seines Compendiums der Deutschen Literatur.

Sie nun, liebster Besser, hielten damals für das Ideal der Geschichtschreibung der Poesie, wenn man chronologisch, biographisch zu Werke ginge, nicht in der gemeinen Weise, die sich vom starren Anblick der Jahrszahl fesseln lässt, sondern etwa wie Tacitus in seinen Annalen, damit man sähe, wie in dem Gedränge der Geister ein Buch das andere erzeugt, wie ein Autor den anderen weckt, einer auf den anderen freundlich und feindlich, belebend und zerstörend, ermattend und hinreissend einwirkt, wie so endlich in den verschiedenen Autoren der lebendige Wechsel der Welt Jahr vor Jahr mit dem Strom der Ansichten andere Producte zeitigt. Ich habe Ihnen die Nothwendigkeit, den Fortgang der Zeit nicht ausser Acht zu lassen, immer zugestanden, denn der Geist gehört als erscheinender der Zeit und bedingt also das Werden des Einen durch das Dasein von Anderem; aber ganz ausführbar schien mir diese Methode nicht, ohne doch am Ende, gerade indem man den pragmatischen Causalnexus zu entfalten bemüht ist, einem bunten Aggregat zu verfallen. — Sie, mein lieber Hotho, waren

entschieden für eine allgemeine Behandlung nach dem geistigen Charakter ganzer Epochen. Unter anderem schrieben Sie mir im Herbst 1829: „Ich habe mir so eben ihr Schema wieder hervorgesucht. Die Eintheilung in Epos, lyrische und didaktische Poesie ist gewiss richtig, nur kann ich mich immer noch kaum überzeugen, dass diese Gattungen durchgreifender wären, als den Entwicklungsgeist auch der Deutschen Mittelalterspoesie, der Periodenunterschiede, unter sich die Gattungen subsumirend, hervorruft. Aus dem Geist solcher Epochen liesse sich dann vielleicht besser deduciren, warum diese oder jene Art in der oder jener Epoche jetzt als die vornehmlichste hervortrete. Doch Ihre Arbeit ist gemacht und wenn Sie zuletzt auf die Epochen zurückkommen, sie angeben, die besonderen Gattungen zuletzt übersichtlich auch in dieser Weise gruppiren und überhaupt nicht strenge Deduction erzwingen (die bei der Mannigfaltigkeit wie Gleichförmigkeit des Stoffs oft schwer anzuwenden sein möchte; denn wer wollte alle die Tulpen auf dem minnesingerischen Blumenbeet einzeln deduciren?), so ist gewiss nichts verloren und klar wird die Sache gewiss."

Sie erinnern sich, dass ich hiergegen als Theorie der literarischen Geschichtschreibung überhaupt wenig zu sagen hatte und am Schluss S. 607 ff. jene von Ihnen postulirten allgemeinen Abschnitte anzudeuten versuchte, ausserdem auch in der Vorrede eigends

darauf aufmerksam machte. Aber Sie gaben mir auch zu, dass für die Poesie des Mittelalters die Behandlung nach den ästhetischen Differenzen für jetzt wenigstens noch vorwalten müsse. Ich habe mich auf's Neue davon überzeugt, weil mir seit jener Zeit der Unterschied der romantischen Poesie im Mittelalter und der romantischen Poesie der neueren Zeit, welche wir die moderne Poesie zu nennen pflegen, viel klarer geworden ist, wie Ihnen hoffentlich die beiden folgenden Theile dieses Handbuchs darthun werden. Dort, wo das Selbstbewusstsein theilweise noch in die Natur verloren, theilweise in die Massen der Stämme, der geistlichen und weltlichen Corporationen fest eingewurzelt ist, dort wird man die Leitung der generischen Unterschiede nie wohl entbehren können, denn die Gattung überherrscht das Individuum. Hier dagegen, wo das Selbstbewusstsein von Natur und Welt freier geworden, wo es zur Vertiefung in die geheimnissvollen, unendlichen Wunder des eigenen Gemüthes verlockt ist, hier wird man, wie bei Rousseau, Hölderlin, Byron, Schiller u. s. f., oft von der Individualität der Dichter ausgehen und nichtsdestoweniger den allseitigen Zusammenhang derselben mit der geistigen Eigenthümlichkeit ihrer Zeit im Allgemeinen festhalten können. — Ich habe mich angestrengt, in jeder Poesie diese Verschiedenheit auszuspüren, weil sich die Darstellung offenbar darnach zu richten hat und so bin ich zu dem Streben geführt, die verschie-

denen Poesieen und deren verschiedene Zeiten nach ihren eigenthümlichen Bildungsgesetzen aufzufassen und damit der Chronologie, der Aesthetik und dem Gang der allgemeingeistigen Geschichte zugleich zu genügen. So ist z. B. die Griechische Poesie die in der Entwicklung der Gattungen am meisten harmonische und umfassende; ihre Chronologie fällt daher mit der Genesis der verschiedenen Formen durchaus zusammen und gibt ihr ein festgeschlossenes Gepräge. Die Römische Poesie dagegen hat zwar gewisse allgemeine Schattirungen, die man als Perioden gelten lassen muss, sonst aber ist der Charakter ihrer Bildung nicht durch den Unterschied der Gattungen, vielmehr durch das Talent der Dichter bestimmt und hieraus lässt sich das verwirrte Durcheinanderlaufen der mannigfaltigsten Stoffe und Formen von Livius Andronicus bis auf Claudianus erklären. Für diese Geschichte ist daher die generische Theilung sehr drückend und ein Dichter wie Ovidius wird z. B. fast unter jeder Classe der Aesthetik erscheinen müssen. Bernhardy hat hier den richtigen Tact bewiesen, in der Gattung, worin der Dichter am stärksten war, alle seine Leistungen concentrirt zusammenzustellen, um die widerliche Zersplitterung zu vermeiden, welche bei den verschiedenen Rubriken sich immer zu dem unausstehlichen Refrain genöthigt sieht: „von Virgilius gehört hieher das Gedicht u. s. w.“ Um die einzelnen Momente der Geschichte recht klar zu machen, habe ich eine

fortlaufende Erzählung gewählt, die abstracte Eintheilung und Gliederung in die Inhaltsanzeige, die Stufenfolge der Zeit in besondere Tabellen und das Bedürfniss plötzlicher Kunde, das ein Handbuch befriedigen soll, in das Register des letzten Bandes verlegt, der nach meiner Berechnung um Ostern 1833 erscheinen kann.

Von meinen früheren Arbeiten waren manche schon Jahre lang vor dem Druck fertig, z. B. das tragi-komische Nachspiel zum Faust, dem die Kritik so übel mitspielt, schrieb ich zu Heidelberg im Sommer 1827; und selbst die Kritik von Schleiermachers Dogmatik hatte ich schon um Weihnachten 1826 in ihren Hauptstücken entworfen. Ich konnte also schnell hintereinander Vieles geben, zumal ich mit Mahler Müllers Faust sagen durfte:

„Wo Noth uns treibt und Hang uns zieht,
Wie leicht nicht da ein Ding geschieht!"

Nun wissen Sie, meine Freunde, wie sehr mich im vorigen Winter und Frühling die Beendigung und Ausarbeitung meiner theologischen Encyklopädie hinnahm. Nach solcher Anstrengung bedurfte ich einer tieferquickenden Erholung und sehnte mich recht nach einer längeren und ernsteren Beschäftigung mit der Poesie, der ich immerdar eben so sehr ergeben gewesen, als der Theologie. Ja, schelten sie mich eine Amphibiennatur; ich bin es nur zu sehr. Ich komme

mir oft selbst wie eine Münze vor, wo ich auf dem Avers im Theater, auf dem Revers in der Kirche sitzend abgebildet bin. Das Publicum nicht blos, auch nähere Bekannte werden dadurch irr an mir, und ich weiss recht gut, wie nöthig es dem Weltlauf ist, ihm eine bleibende Physiognomie darzubieten, denn, wie Chateaubriand in der Einleitung zu seiner Tragödie „Moses" so beredt auseinandersetzt, das Publicum will einmal von seinen Schriftstellern einen einfachen, oder richtiger, einseitigen Begriff haben und Verschiedenartigkeit des Thuns stört es zu sehr in seiner Auffassung. Wie haben nicht Sie, wie haben nicht andere Freunde, deren Einsicht und Rath ich hoch verehre, wie habe nicht ich selbst versucht, mich zu einer dauernden Entscheidung für die eine oder andere Seite zu bringen; vergeblich, denn — ich bin für beide entschieden. So sonderbar ist diese Mischung und so stark ist meine Neigung zu dem einen wie zu dem andern Element, dass ich, ohne in dieser Doppelrichtung abwechseln, ohne von der Theologie zur Poesie, von der Poesie zur Theologie übergehen zu können, geistig todt sein würde, während mich jetzt diese Spannung, so viel Unvollkommenheit sie auch hervorruft, thätig und lebendig erhält.

Aber, lieber Autor, können Sie mir entgegnen, wir wollen Dir als Freunde Deine Idiosynkrasie und Dein buntscheckiges Treiben einmal zu gut halten,

wusst Du denn aber davon gleich eine Tafel für ganz Deutschland serviren und jedes Wild, das Du erlegst, dem Publicum zur Speise anbieten? Kannst Du es nicht in einen Eiskeller thun, um es später aufzusetzen? Weisst Du nicht, dass man in Deutschland ein Buch, auch das elendeste, mit Andacht liest, wenn der Verfasser in einer bescheiden-stolzen Vorrede seinen Lesern die Rechnung vorlegt, wie viel Jahre, wie viel Nächte und besonders unter wie viel trivialen Hemmungen, als da sind Hungers-, Wassers-, Kriegsnoth, Eheplagen, Verläumdungen und wie die Litanei weiter lautet, er an seinem Buch gearbeitet habe? Weisst Du nicht, dass der Deutsche um einer solch rührenden Beharrlichkeit willen Alles, selbst Hegelsche Philosophie, vergibt?

Ich will Ihnen, bester Hotho, nicht die neunte von den Thesen ihrer Doctordissertation entgegenhalten: „Horatii praeceptum «nonum prematur in annum» nostris temporibus omnino non consentaneum videtur", was Sie Ihren Opponenten doch bewiesen haben müssen, weil Sie sonst nicht hätten Doctor werden können; denn, theuerste Freund[illegible] eine recht Deutsche, nämlich idy[illegible] damit haben, dass ich immerfort d[illegible] ben sie denn aus meinen Aeussern und Brief noch nicht gemerkt, wi[illegible] Druck von jedem meiner Bücher

hier in Halle, wo wir keinen Thiergarten und kein Tivoli, keinen Stehelyconditor, keinen Londoner Welthandel, keine Pariser Kammern, kein Berliner oder Wiener Theater, keinen Strasburger Münster und keine Salzburger Alpen, keine Schützischen Marionetten, keine Griechischen Ruinen und keinen phantastischen Katholicismus, genug, wo wir trotz des Felsens und der Warte von Gibichenstein eigentlich gar nichts haben, was den Menschen, ohne dass er auch nur im Geringsten nachdächte, ohne dass er ein Wort spräche, von Aussen her nach gethaner Arbeit so ganz unmittelbar zerstreute, hier schlage ich die Durchsicht eines Correcturbogens wenigstens so hoch an, als einen Spaziergang im Prater, wo im Menschengewühl die herrlichsten Gedanken dem schlendernden Autor wie gebratene Tauben zur angenehmsten Zerstreuung von selbst in das Hirn fliegen. Ganz gemächlich stopfe ich mir die Pfeife, rücke mir Tintefass und Feder auf dem Tisch zurecht, lass mich in eine Sophaecke nieder, lese, corrigire und fange erst recht an zu bedenken, was ich geschrieben habe. Dies Entstehen eines Buchs, diese Metamorphose der Handschrift in Druckschrift zu sehen, das ist dann mein Vergnügen, dem ich mit dem grössten Abandon mich hingebe. Sehn Sie und dies traurige Vergnügen, was für den seligen Voss würdigen Stoff zu mehr als einer glückseligsten Idylle gäbe (um so mehr, da ich dabei gewöhnlich im Schlafrock, wenn auch

leider nicht in einem grossbeblümten, kalamankenen costumirt bin), dies ist mir hier in Halle bereits zu einer lieben pedantischen Gewohnheit geworden. Seit ich mich hier angesiedelt habe, lasse ich drucken, und so lange ich hier sein werde, werde ich drucken lassen; Carthaginem delendam esse censeo; ohne dieses Moment, um doch wissenschaftlich zu reden, würde mir etwas fehlen, was ideell und reell mein Leben erhält. Ich sehe bei diesem Erwägen so vielen Schreibstoff vor Augen, dass ich wahrscheinlich, auch wenn ich gegen Erwartung alt werden sollte, mitten im Lesen eines Correcturbogens in das Jenseits hinüberschweben werde, wo mich denn das Schicksal erwartet, von dem grossen Weltcorrector, der keinen Druckfehler passiren lässt, mit seinen allsehenden Augen selbst als ein Correcturbogen gelesen zu werden. —

Allein ich vergesse mich ganz. Ich habe in der Vorrede zur vierten Ausgabe von Maass Rhetorik S. XVII ja selbst gegen die Vermischung der stylistischen Gattungen geeifert und darf also doch nicht dagegen sündigen, will ich mich nicht doppelter Strafe werth machen. Denn ist das wohl ein bevorwortendes Sendschreiben vor einem Buch, was im Ganzen aus drei Bänden, jeder aus einig
bestehen wird? Ist dieser hin
Ton wohl der rechte vor einem
systematische Inhaltsanzeigen, was

logische Tabellen und ein vollständiges Register enthalten wird? Ehrenwerthe Mitbürger der literarischen Republik, erwägen Sie, was chronologische Uebersichten, was Register für unüberschwängliche Culminationspuncte der Literatur sind, und geben Sie mir dann Unrecht. Und, meine Freunde, ich habe noch so Vieles auf dem Herzen, was ich Ihnen geheimnissvoll-öffentlich mittheilen wollte; ich wollte über Hinrichs Auseinandersetzung des Ethos und Pathos in Sophokles Antigone; über Stieglitz Tragödie von Selim III, über sein lyrisches und episches Talent, über den Charakter des Kábaktschi; ich wollte über Weisse's Aesthetik, die nach Solger das erste wissenschaftlichere System dieser Disciplin ist; ich wollte über Wendt's Perioden der Kunst und über die Anwendung von Ruge's Platonischer Aesthetik für die Kritik der Griechischen Kunst; ich wollte über den bitteren Verlust des genauen, fleissigen, sinnigen Valentin Schmidt; ich wollte über Quadrio's und Bouterwecks Aehnlichkeiten; über Eberts und Wachlers Verdienste um die Bibliographie; über Enks zu wenig beachtete Melpomene, die besser ist als alle seine Gedichte; ich wollte über Jean Baptist Rousseau's immer noch nicht erschienene Geschichte der Deutschen dramatischen Literatur; über v. d. Hagens immer noch unvernehmbare Minnesänger; über Eduard Quinets Ansichten von dem altfranzösischen Epos; über Uhlands Fortunat; über die ergänzenden Anmerkun-

gen zum ersten Theil dieser Geschichte, die ich im zweiten Theil werde drucken lassen; ich wollte — doch der Athem geht mir aus und ich thue am geheutesten, über alle diese allerliebsten Materien eben so viel sparte Bücher zu schreiben.

Und nun wär' ich wehmüthig genug, von dem seltsamen Gefühl zu reden, was mich zuweilen mitten in meinen liebsten Arbeiten ergreift, was mich mit einer so gegenstandlosen, räthselhaften Sehnsucht erfüllt, dass ich vor der Bestimmtheit und Beschränkung dessen, was mich gerade beschäftigt, mit einer krankhaften Scheu zurücktrete, dass ich trotz aller Anhänglichkeit an die Sache, deren ich mir ohne Selbsttäuschung auf das Klarste bewusst bin, etwas Verfehltes zu thun glaube und in ein dumpfes Brüten versinke, aus dessen Fiebertraum mich doch wieder nur die regste Befreundung mit dem Einzelnen und Besonderen retten kann. Am unteren Saum des Vulkans im warmen Sonnenstrahl eine lachende, mannigfache Vegetation, allein oben in eisiger Luft der einsame, menschenferne Aschenkrater, der die innen verschlossene trübe Gluth nur in sengenden Lavagüssen ausströmt. Doch Sie, meine Freunde, haben so gut als die anderen Genossen meines Herzens, schon oft diese Klagen einer peinlichen Verstimmung hören müssen; ich schweige und das nur lassen Sie mich noch aussprechen, dass ich trotz meines Murrsinns,

der immer, auch an den Geliebtesten, etwas zu kritteln findet, Ihnen für nichts so dankbar bin, als für die Schonung meines wunden Gemüthes, die Sie mir immer zu Theil werden liessen. Leben Sie wohl bis auf ein heiteres Wiedersehn!

Ihr

Halle
am 5ten April 1852.

Karl Rosenkranz.

Systematische Inhaltsanzeige.

Vorbegriff des Unternehmens 1—5.

Erster Abschnitt.
Geschichte der Orientalischen Poesie.

I. Die Chinesische Poesie.

Allgemeine Charakteristik des Chinesischen Geistes 5. —

a) Die Sammlung lyrischer Gedichte von Kong-fu-tseu: das Schi-King 6—9. Die Dichter Tu-Fu und Li-thaï-pe. Lebensgeschichte des Ersteren 9—12.

b) Dramatische Poesie: historische Stücke und Possen. (Zusatz zu S. 13. Das hier berührte Trauerspiel ist von Yuen, der an 100 Dramen geschrieben haben soll und aus dem Chinesischen von Francis Davis, London 1829, unter dem Titel: Die Leiden des Kaisers Han, übersetzt.)

c) Novellistischer Roman 8. 15. Inhalt des Romanes Hoaotsian 16—18. Begriff der Chinesischen Metrik und Poetik 18—21. Ueber die Poesie der Indochinesischen Völker 21.

II. Die Indische Poesie.

Allgemeine Charakteristik des Indischen 21—23.

A. Epos.

Metrum desselben 24.

1) Râmâyana 25. Raghuvansa von Kalidasas und Raghavapândaviya von Kaviraja 29.

2) Mahâbhârata 29. Episoden daraus: Nalus, Naishadiyacharita von Sriharsa, Damayantikathâ von Trivikramabhattas und Nalodaya von Kalidasas 31. — Indralokâgamanam 32. — Hidimbabadhas 33. — Brâhmanavilapa 33. — Sundas und Upasundas 35. — Fluthsage

33. — Sâvitrî 34. — Ardschûna's Himmelsreise 35. — Bhagavadgîtâ 36. — Kirâtârjunîya von Bharavi, Sisupâlabadha von Maghas, Kumârasambhava von Kalidasas 37.

B. Lyrik.

Meghadûta, Ritugâraillake und Ritusanhâra von Kalidasas 37. — Gitagovinda von Jayadevas 38. — Ghatakarparam 40. — Mohamudgara 40. — Einfluss des Islam auf die Indische Lyrik 40.

C. Drama.

Indische theoretische Werke über Poesie und insbesondere über dramatische Poesie 41. Technik des Indischen Theaters 42—49. Gattungen des Indischen Dramas nach der Indischen Auffassung 49—55.

1) Schauspiel: Kalidasas 55. Sakuntala 56. Vikramas und Urvasi 58. Agnimitra und Malavika 60. Sudraka's Mrichchhakati 61. Bhavabuti's Mâlati und Mâdhava, Mâhavira Charitas, Uttara Rama Charitra 64.

2) Lustspiel: Ratnâvali 65. Das politische Drama Mudra Rackschasa 66. Das allegorisch-komödische Drama Prabodhatschandrodaya 67. Kautuka Sarvaswa 69. Hasyarnava 70. Sarada Tilaka 71.

Anhang von den Fabelsammlungen: 1) Panchatantra, 2) Hitôpadesas und von der Novellensammlung der Vrihat Kathâ von Somadevas.

III. Die Poesie der Vorderasiatischen Völker.

1) Die Hebräische Poesie.

Warum diese Poesie vornehmlich lyrisch ist S. 75. Die Sammlung der Psalme 78. — Die Echa 80. — Das hohe Lied 80. — Sprüche Salomo's 82. — Kohéleth 85. — Hiob 86. — Form der Hebräischen Poesie 88.

2) Die Muhamedanische Poesie.

Princip derselben im Allgemeinen 88. Gegensatz des Korân's und der Mährchen 88.

a) Die Persische Poesie.

Entstehung derselben 90.

a) Anwari 93. Firdusi's Leben 95—98. Inhalt des Epos Schahname 99 ff.

b) Omar Chiam 111. Enweri 112. Sanaji 112. Nisami 112. Grundlegung der panegyrischen, mystischen und romantischen Richtung der Persischen Poesie. Angabe vom Inhalt der romantischen Epen Chosru und Schirin 115; Leila und Medschnun 116; Heft peiger 118; Iskendernamè 118. Die Kassidendichter Raschid Watwat 120; Chakani Hakaiki 121; Farjabi 121.

c) Feridoddin Attar 121; Dschelaleddin Rumi 123; Gipfel der mystischen Poesie.

d) Der moralisirende Saadi 124. Nachahmer der bisherigen Dichter 127. Hafis, Meister der erotischen und bakchantischen Lyrik 128.

e) Dschami's universeller Schluss der Persischen Poesie 129. Angabe aller seiner Gedichte und hierunter des romantischen von Jussuf und Suleicha 130 ff. Hatifi 186; Feisi 137. Rückblick auf die Entwicklung der Persischen Poesie in ihren Hauptmomenten.

b) Die Arabische Poesie.

Ihr Doppelcharakter ist episch-lyrisch und phantastisch-episch 139.

a) Sammlung von Volksliedern: Moallakat 141; Hamâsa 145. Asmai's Roman von Antara 145.

b) Der Lyriker Motenebbi 146.

c) Tausend und Eine Nacht 147. Harîri's Makâmen 149.

c) Die Turkische Poesie 151.

Charakteristik der Orientalischen Poesie überhaupt 151 ff.

Zweiter Abschnitt.
Geschichte der antiken Poesie.

I. Die Griechische Poesie.

Charakteristik der Griechischen Poesie und ihrer Entwicklung überhaupt 156.

Erste Periode: die Asiatische.

A. Epos.

1) Das mythische Epos. a) Das Homerische der Ilias und Odyssee 161. Die Homeridischen Hymnen 171. Kirsaione, Batrachomyomachie und Margites 176.

b) Das Hesiodische Epos 177. Werke und Tage 178; Theogonie 179; Schild des Herakles 179.

c) Das cyklische Epos 180. Peisandros 183; Panyasis 183; Antimachos 184. Parodie des epischen Tones 185.

2) Das didaktische Epos. a) Die Orphischen Hymnen u. s. w. 186.

b) Die Aesopische Fabel 188.

c) Das reine Lehrgedicht. Xenophanes, Parmenides und Empedokles 192.

B. Lyrik.

Entstehung und Eintheilung derselben 194 ff.

1) Ionische Schule 200. a) Elegie 201. α) Die politische: Kallinos 202. Tyrtäos 202. β) Die gnomische: Solon 203. Theognis 205. Xenophanes 206. γ) Die erotische: Mimnermos 207. — Anakreon 208.

b) Hervorbildung des Epigrammes aus der Elegie und Eintheilung desselben α) in das gnomische, β) tragische, γ) witzig-ironische 209 ff.

c) Jamben: Archilochos 212.

2) Aeolische Schule. Uebergang vom Rhythmus zur Melodie und Theilung derselben durch die männliche und weibliche Stimme 213. Terpandros 214. Alkäos 215. Alkäos und Sappho: strophische Dichtung 215. Erinna 217.

3) Dorische Schule: chorischer Gesang 217 ff. — Alkman 219. Stesichoros 220. Ibykos 220. Simonides 221. Pindaros 222. Bakchylides 223.

Anhang von dem Hellenischen Volksliede und seinen Arten 224.

C. Drama.

Bildung der dramatischen Poesie zu Athen 226. Werth der Parodie für dieselbe 228. Die dithyrambische Poesie und das improvisirte Volkschauspiel als Grundlage der dramatischen Poesie 230. Thespis und Phrynichos 232.

1) Das tragische Drama 235. Aeschylos 235. Sophokles 238. Euripides 247.

2) Das satyrische Drama 255.

3) Das komödische Drama 259.

a) Die alte Komödie: Aristophanes 259.

b) Die mittlere Komödie 268.

c) Die neue Komödie oder das eigentliche Lustspiel: Menandros 270.

Zweite Periode: die Alexandrinische.

Allgemeine Charakteristik derselben 275.

Erotische Elegie: Philetas, Hermenesianax, Phanokles, Kallimachos, Parthenios 279 ff. — Timon, der Parodist 282. — Der Tragiker Lykophron 283. — Der Epiker Apollonios 283. — Das Idyll, seine Entstehung aus den Mimen und die Dichter Theokritos, Bion und Moschos 284. — Das gelehrt-didaktische Gedicht: Aratos 287; Nikandros 288; Oppianos 288; Dionysios 289.

Dritte Periode: die Byzantinische.

Anthologieen 290. Bildung des sentimentalen Epos: Alkiphron 292; Nonnos 292; Lukios und Lukianos 293. Der Roman: Jamblichos, Heliodoros, Tatios, Longos, Xenophon, Prodromos, Eustathios 294.

II. Die Römische Poesie.

Allgemeiner Unterschied derselben von der Griechischen 297.

A. Die Periode des alterthümlichen Styles.

a) Aelteste einheimische Poesie 298.

b) Die Griechische Poesie als unerreichtes Ideal: Livius Andronicus, Nävius, Ennius 300.

c) Einigung des Lateinischen und Griechischen Styles. Dramatische Poesie 302. Lucilius: Satire 303. Atellanen 302 und 304. Pacuvius 304. Plautus 305. Terentius 306. Mimen 307. — Didaktische Poesie: Terentius Varro 308; Lucretius 309. Catullus Lyrik 310. Uebergang.

B. Die Periode des eleganten und correcten Styles.

a) Virgilius 311. Horatius 315. Tibullus, Propertius und Ovidius 317 ff.

b) Persius 324. Juvenalis 325. Petronius und Apulejus 326. Seneca's Tragödien 328. Lucanus, Silius, Valerius Flaccus und Statius 330. Das Lehrgedicht: Manilius, die Fabel: Phädrus und das Epigramm: Martialis 331 ff.

c. Die Periode des barbarisirenden Styles.

Nemesianus, Calpurnius und Ausonius, Claudianus 338 ff.

Erster Theil.

Geschichte
der
Poesie des Orients und des classischen Alterthums.

Die Geschichte der Poesie ist bisher vorzüglich eine Bearbeitung der besonderen Nationalpoesieen gewesen. Wir besitzen auf diesem Gebiet ausgezeichnete Arbeiten, z. B. von Herrn von Hammer über die Geschichte der Persischen Poesie, von Tiraboschi und Ginguené über die der Italienischen, von Chenier über die Französische Poesie, von Diez über die Poesie der Provençalen, von Roquefort über die französische Poesie im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, von Warton über die Englische, von Bouterwek über die Deutsche, Englische, Französische, Spanische, Portugisische und Italienische Poesie u. s. w. Namentlich hat sich Bouterwek, trotz aller seiner Mängel, durch eben so fleissige als geschmackvolle Behandlung ein nicht genug zu schätzendes Verdienst erworben. Die allgemeine Geschichte der Poesie ist bis jetzt mehr in den Handbüchern der allgemeinen Literaturgeschichte dargestellt, z. B. in den sehr brauchbaren Werken dieser Art von Meusel, Eichhorn und Wachler. Den Versuch einer eigenen Darstellung der Geschichte der ganzen Poesie machte unter uns Hartmann; er blieb aber unvollendet und zeigt auch in dem Gelieferten eine grosse Unbehülflichkeit in der Anordnung der einzelnen Massen, welche sich ohne inneren Zusammenhang nach ziemlich willkührlich angenommenen Zeitabschnitten einander durchkreuzen. Welche aber bisher durch Gelehrsamkeit eben sowohl, als

durch eigenen dichterischen Genius und durch die feinste und zugleich umfassendste ästhetische Bildung zur allgemeinen Geschichtschreibung der Poesie den meisten Beruf an den Tag gelegt haben, das sind unstreitig die beiden Schlegel. August Wilhelms Vorlesungen über die dramatische Dichtkunst haben in dieser besonderen Gattung der Poesie eben so tief gewirkt, als Friedrichs Vorlesungen über die Geschichte der ganzen Literatur, in welchen er der Entwickelung der Poesie eine überwiegende Aufmerksamkeit widmete. Die einzelnen Abhandlungen Friedrichs, sein Gespräch über die Poesie, wie seine Untersuchungen über das Studium der Griechischen Poesie, worin er auch die Aufgabe der modernen Poesie zu bestimmen suchte, vorzüglich aber seine Studien des classischen Alterthums, sind wahre Fundgruben für die allgemeine Geschichte der Poesie. Mit inniger Verehrung erwähnen wir auch Solgers, der sich um die Ausfindung der wesentlichen Grundbestimmungen der Poesie, theils in seinem Erwin, theils in seiner Kritik von A. W. Schlegels Vorlesungen über die dramatische Kunst so vielen Dank verdient hat.

Unsere Absicht geht bei diesem Versuche nur auf eine Zusammenstellung der Hauptresultate der bisherigen Forschungen. Wir wollen hier keine Untersuchungen über Einzelheiten anstellen; wir wollen in Bezug auf den gegebenen Stoff nichts Neues liefern; aber, unserer Neigung zu solchen encyclopädischen Arbeiten folgend, wollen wir einen Umriss der Grundgestalten zu entwerfen versuchen, in welchen die Poesie bisher sich entwickelt hat. Je weniger bis jetzt die Betrachtung der Poesie ihre ganze Geschichte umfas-

te, um so eher dürfen wir durch unseren Beitrag, wie gering und unzureichend er an sich auch sei, die Erkenntniss ihres allgemeinen Ganges zu fördern hoffen.

Die Geschichte der Poesie ist in ihrem Gange von dem der Weltgeschichte nicht unterschieden und es ist derselbe Geist, der in jener, wie in dieser, sich offenbart. Die Ordnung der Geschichte der Poesie muss daher im Ganzen denselben Verlauf haben, wie die welthistorische Entwickelung des Geistes überhaupt. Wie weit man nun auch von einander in der Eintheilung der Weltgeschichte abweichen möge, so treten doch als unverkennbare Gegensätze der Orient und der Occident und als der Uebergang von dem einen zum andern die Staaten der antiken Welt hervor. Die Grundbestimmung für die Theilung des Ganzen dürfte sich daher so aussprechen lassen, dass zuerst die Geschichte der Orientalischen, zweitens die Geschichte der Antiken oder classischen, drittens die der Christlichen Poesie abgehandelt werden müsse.

Vor diesen Gestalten der Poesie, welche zu einer bleibenden, der unsterblichen Erinnerung des Weltgeistes überlieferten Form gelangt sind, liegt eine Poesie, welche der erste Ausbruch des dichterischen Geistes ist. Sie macht den Anfang der Poesie und findet sich bei allen Völkern. Weil sie ohne alle Reflexion sich erzeugt, kann sie die Naturpoesie genannt werden. Mit der Empfindung, mit der Anschauung selbst wird sie unmittelbar geboren; der Dichtende weiss nicht, dass er dichtet; er will nur die erhöhete Stimmung seines Innern aussprechen, welches Unbewusstseins wegen sie einen durchaus naiven Character hat und schlechthin nur als Gesang existirt. Diese Poesie

ist allseitig, je nach dem besondern Impuls der Empfindung. Lieder der Liebe, der Freude, Kriegsgesänge, Tanzweisen, Grablieder und ähnliche Dichtungen entstehen in ihr; da aber der materielle Gehalt der Gelegenheit, von welcher das Lied ausgeht, die Hauptsache ist, so kommt es zu keiner vollkommenen Durchbildung des Inhaltes mit der Form, und die letztere bleibt zurück.

Von der Naturpoesie kann es aber keine Geschichte geben; eine solche empfängt sie erst durch die Entstehung der Kunstpoesie, welche aus ihrem Schooße hervorgeht und stets mit ihr zusammenhängt. Die Naturpoesie selbst verharrt immer auf dem nämlichen Standpunct, wie die Natur. Bildet sie sich, so heisst diess nichts anderes, als sie geht in die Kunstpoesie über und dieser Moment ist der einzige, in welchem sie in die Geschichte eintritt. Daher kann es von den Erzeugnissen der Naturpoesie nur Sammlungen geben, für welche nicht die Kunst, vielmehr das Interesse an dem eigenthümlichen Geist, der sich darin darstellt, den Maasstab abgibt. So verhält es sich mit den Poesieen, welche wir von den Völkern haben, die jenseits des Zusammenhanges der grossen welthistorischen Nationen stehen und nur dann und wann als Reizmittel oder als unorganisches Material in denselben hinein gezogen werden. Bei den weitläufigen Verzweigungen des Finnischen Stammes, auf den Südseeinseln, in Afrika — überall treffen wir hier zwar vereinzelte Poesieen — aber eine Geschichte der Poesie ist unmöglich.

In der ihrer als Poesie sich bewussten Poesie oder in der Kunstpoesie, erscheint die Naturpoesie als die

unmittelbare, natürliche Grundlage, ohne welche sie selbst kein frisches, lebendiges Gedeihen hat. Entwickelt sich ein solcher Zusammenhang zwischen der Natur- und Kunstpoesie, dass jene die stoffartige Basis ausmacht, auf welcher die ihrer bewusste Poesie beruhet, so pflegen wir jene Volkspoesie zu nennen; diese dauert auch neben der Kunstbildung der Poesie fort und darf daher in einer Geschichte derselben wegen der Wechselwirkung mit ihr nicht unberücksichtigt bleiben.

Die erste gebildete Poesie haben wir unstreitig im Orient und hier, nach der Versicherung der Gelehrten, in China zu suchen. Abel-Rémusat sagt geradezu, dass die Chinesische Literatur durch Anzahl, Wichtigkeit und Authenticität ihrer Denkmale die erste von ganz Asien sei.*) Gegenwärtig soll das Chinesische Leben eine sehr abstossende Gestalt haben, weil die Bildung desselben das ursprüngliche Princip weit überschritten hat. An diesem Widerspruch liegt das grosse Reich krank; der Staat der Mitte und der Gerechtigkeit, wie er sich selbst nennt, ist zu einem System der wachsamsten Polizei geworden; die Liebe der Familie, der Boden des ganzen Chinesischen Daseins, ist in eine kalte Ehrfurcht ausgeartet und ein ceremonielles Wesen hat sich über das ganze Land zur Ertödtung aller ächten Gemüthlichkeit verbreitet.**) Scherz und Freude wohnt auf den Lippen, grauer

*) Abel-Rémusat, Nouveaux mélanges asiatiques T. I. 1829. p. 62.

**) S. das Chinesische Complimentirbuch in Versen gedr. zu Makao 1828.

Trübsinn im Herzen. Die Kunst der Verstellung ist so ausgedehnt und so meisterlich, dass man sagen kann, der Rest der Innerlichkeit habe sich in sie geflüchtet, weil doch in ihr der Mensch noch einen Genuss seiner eigenen Thätigkeit habe. Aber so, wie jetzt, ist es nicht immer gewesen. Der Anfang der Chinesischen Geschichte stellt uns das Princip des Familienlebens in einer hohen Würde und Reinheit auf, und die älteste Poesie zeigt sich als das Abbild dieses edlen und einfachen Daseins.*)

Unter den Sammlungen, welch Kong-fu-tseu im fünften Jahrhundert vor Christus von den alten Reichsschriften veranstaltete, findet sich auch eine poetische Chrestomathie: das Schi-King, was man nicht mit der ganzen Sammlung überhaupt verwechseln darf, welche den Namen Schu-King führt. Das Schi-King enthält lauter lyriche Gesänge aus den Zeiten der drei ersten Dynastieen, Hia, Schang und Tscheu. Der Zahl nach sind es über dreihundert, welche Kong-fu-tseu 484 v. Chr. aus den Handschriften der kaiserlichen Bibliothek der Tscheu auszog und mit kurzen erläuternden Anmerkungen begleitete. Das ganze Werk besteht aus vier Abtheilungen, von welchen die erste den Namen

*) Vgl. Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 1827. Theil. I. Sina, am Anfang und am Ende, wo sowohl die Wahrheit des ursprünglichen Principes, als die furchtbare Verzerrung desselben durch die höhere Bildung entwickelt ist. Denselben Gang der Chinesischen Cultur legt auch Fr. v. Schlegel der in seiner Philosophie der Geschichte, 1829, Thl. I. Vorlesung III. S. 31—117. Eine vortreffliche Schilderung des Princips des Familienlebens hat auch Stuhr nach den Memoires sur le Chine par le Comte, nach Barrow's und Staunton's Reisen in seiner Schrift: über den Untergang der Naturstaaten von Feodor Eggo, 1817. S. 20—23. gegeben.

Kue-fong d. i. Sitten des Reiches führt und Gedichte sehr gemischten Inhaltes aus sehr verschiedenen Zeiten und Provinzen in sich begreift. Es war nämlich den Vang oder Vasallen vom Kaiser zur Pflicht gemacht, dass, wenn einer von ihnen in die kaiserliche Residenz kam, er zuleich die schönsten und neuesten Gesänge mitbringen musste, welche in seinem Lande bekannt geworden waren. Diese Gedichte wurden dem Kaiser überreicht, der sie den Gelehrten seines Hofes mittheilte, damit sie dieselben aufmerksam prüften, ihre Anmerkungen und Erklärungen hinzufügten und aus den jedesmaligen Lieblingsgesängen einer Provinz auf die Sitten ihrer Einwohner schlössen. Diejenigen Gedichte, welche den Beifall des Kaisers und seiner Grossen erhielten, wurden nachher bei feierlichen Opfern und anderen Gelegenheiten unter musikalischer Begleitung abgesungen und eine Abschrift davon in der kaiserlichen Bibliothek niedergelegt. Das Kue-fong enthält die besten dieser Lieder. Die zweite und dritte Abtheilung des Schi-king führen die Ueberschrift Ya, d. h. odae. Ihre Behandlung soll erhaben und edel sein, der Styl sogar majestätisch und der lyrische Rhythmus dem Inhalt gemäss abwechselnd. Namentlich sollen die Gedichte des Ta-ya und Siao-ya den Namen Oden vollkommen verdienen. Sie preisen die Tugenden der Herrscher, geisseln ihre Laster und prägen die tiefste Erfurcht für die bestehenden Gesetze des Staates ein. Vorgetragen wurden sie bei feierlichen Einzügen der Lehenfürsten in die Hauptstadt, bei ihrer Einführung in den Pallast des Kaisers und bei der Audienz. Ausserdem, wenn Gesandte fremder Höfe dem Kaiser vorgestellt wurden und wenn die Reichsgrossen sich in seinen Pallast begaben, um

dem feierlichen Opfer am Anfang eines jeden Jahres beizuwohnen. — Die vierte Abtheilung des Schi-king enthält Sung, d. i. Laudes, Hymnen zu Ehren des Herrschers des Himmels, der grossen Männer des Alterthums und der abgeschiedenen Seelen. Sie wurden hauptsächlich bei dem Dienst gesungen, welcher den Manen verdienter Männer und den Vorfahren des Kaisers gewidmet war. Diese Sung theilen sich in drei Classen; die erste, Tscheu-sung, enthält die Sung aus den Zeiten der Tscheu; die zweite, Lu-sung, die Gedichte aus dem Reiche Lu, dem Vaterlande des Kon-fu-tseu, welches von den Nachkommen des Tscheu-kong beherrscht wurde; endlich die Abtheilung Schang-sung umfasst die Gedichte aus den Zeiten des Schang. Der Charakter der Sung ist Erhabenheit, Ernst und ein Wechsel zarter Empfindungen mit den kühnsten Bildern.

Von mehr als dreitausend Gedichten, welche Kong-fu-tseu vorfand, hob er für das Schi-king nur dreihundert und eilf heraus. Da er von dem Zweck geleitet wurde, der Jugend ein eben so lehrreiches als anmuthiges Buch in die Hand zu geben, so überging er tändelnde oder unzüchtige Lieder, Satiren, deren Interesse mit dem Tode der Personen, worauf sie sich bezogen, längst erloschen war, Gedichte, welche durch Anspielungen auf verschwundene Sitten und Gebräuche des Alterthums zu schwer verständlich waren. Seine eigenen kurzen Erläuterungen reichten nach einigen Jahrhunderten schon so wenig mehr aus, dass nicht nur die weitläuftigsten Commentare, sondern auch ein eigenes Wörterbuch für das Verständniss des Schi-King ausgearbeitet werden mussten. Nach dem Sturze der Dynastie Tscheu, welche 1122—256 v. Chr. den Thron inne hat-

te, traf unter dem zerstörenden Schi-hoang-ti, 247 v. Chr., das Schi-King ein gleiches Schicksal mit den übrigen alten Reichs-Schriften. Doch ein Gelehrter, Mao-tshang, war so glücklich, diese vortreffliche Blumenlese in den Trümmern eines Pallastes wiederzufinden und zwar, bis auf sehr geringe Bruchstücke, ganz vollständig. Weil wir also seiner Ueberlieferung das Werk in der jetzigen Gestalt verdanken, nannte es dessen vorzüglichster Bearbeiter unter dem Song, Tsu-ven-kong, zu seinem Andenken das Mao-Schi-King. *)

Als diejenigen Dichter, welche der Chinesischen Poesie die Regeln gegeben haben, die noch jetzt von ihr befolgt werden, gelten Tu-Fu und Li-thaï-pe. Zeitgenossen und Nebenbuhler. Da wir im Ganzen noch so wenig von der Chinesischen Poesie wissen, so dürfte es nicht uninteressant sein, die Hauptmomente aus dem Leben des berühmten Tu-fu durchzugehen, um uns auf diese Weise doch auch ein Bild von den Verhältnissen zu verschaffen, in denen Chinesische Dichter sich bewegen müssen. Tu-fu, mit dem Beinahmen Tsen-meï, wurde zu Anfang des achten Jahrhunderts n. Chr. zu Siang-yang in der Provinz Hu-kuang geboren. Seine Vorfahren zeichneten sich seit lange durch ihre Talente eben sowohl, als durch die hohen Aemter aus, welche sie bekleideten. Sein Grossvater, Tu-sching-yan, hatte

*) Vergleiche Klaproth im Asiatischen Magazin, Weimar 1802. Bd. II. S. 491—496. S. 497—498. ist hier auch eine chinesische Beurtheilung des Schi-King aus dem Scheng-tsu-gin-hoang-ti-kin-yu oder den Lehrern des Kaisers Kang-hi mitgetheilt, so wie S. 499—506 die Uebersetzung mehrer Oden, welche sich alle um die Heiligkeit der Familienpietät bewegen, Bruderliebe, Conflict der geschlechtlichen Liebe mit dem Willen der Familie, Ehre der Ahnen u. s. w.

selbst Gedichte gemacht, von denen uns noch zehn Bücher übrig sind. Tu-fu verrieth schon frühzeitig glückliche Anlagen. Doch hatte er in den literarischen Preisbewerbungen, welche in China den Weg zu Würden und zu einer gedeihlichen Stellung bahnen, keinen Erfolg. Sein eigensinniger Geist konnte sich der unbeugsamen Regel nicht fügen, welche die Verfassung allen Gelehrten ohne Ausnahme vorschreibt, weshalb er aller Beförderung entsagte und, seiner Neigung folgend, sich gänzlich der Dichtkunst hingab. Bald wurde er durch seine Verse bekannt und von 742 — 755 gab er drei jener beschreibenden Gedichte heraus, welche im Chinesischen den Namen Fu haben. Er erwarb sich durch sie die Gunst des Kaisers, der ihn entweder an seinen Hof anschliessen oder ihm die Verwaltung einer Provinz anvertrauen wollte. Jedoch Tu-fu nahm blos einen zwar ehrenvollen, allein für seine äusserliche Lage nicht weiter vortheilhaften Titel an, so, dass er dem Kaiser seine Noth in einem freimüthigen Gedicht zu schildern sich genöthigt sah. Seine Bitte wurde gnädig aufgenommen und brachte ihm einen Gnadengehalt, dessen er aber nicht lange genoss, weil der Kaiser noch in diesem nämlichen Jahr seine Hauptstadt einem Empörer überlassen musste. Der flüchtige Tu-fu fiel in die Hände eines Häuptlings der Empörer, fand aber Mittel, 757 nach Fung-thsiang in der Provinz Schen-si zu entkommen, von wo aus er sich an den neuen Kaiser Su-tsung wendete, der ihn eben so gütig, als sein Vorgänger, behandelte. Da er aber die Vorrechte des ihm verliehenen Amtes geltend machen und eine in Ungnade gefallene obrigkeitliche Person hartnäckig vertheidigen wollte, wurde er selbst vom Hof entfernt und als Unterstatthalter nach Thsin verwie-

sen. Weil er sich aber zur Führung der mit dieser Stelle verbundenen Geschäfte wenig berufen fühlte, so gab er sie unmittelbar auf und floh nach Tsching-tu in der Provinz Sse-tschhu-an, wo er in einer solchen Dürftigkeit lebte, dass er selbst das Reisig zusammenlesen musste, um sich zu wärmen und seine Nahrung zu kochen. Nach mehren Jahren eines bewegten und elenden Lebens machte er 761 die Bekanntschaft des Militärcommandanten von Sse-tschhuan, Namens Yan-wu, der dem Kaiser den traurigen Z[illegible] und Tu-fu's darstellte, wie er in der von ihm befehligten Provinz von Ort zu Ort umirre. Auf die Bitte dieses Officiers bewilligte der Kaiser dem Tu-fu einen Titel, der ihn in das Ministerium der öffentlichen Arbeiten brachte, und ihm ein Einkommen ohne grosse Geschäfte sicherte. Als aber Tu-fu's Beschützer gestorben war und in der Provinz, worin er wohnte, grosse Unruhen ausbrachen, so kehrte der Dichter zu seinem umschweifenden Leben zurück und ging erst nach Sin, dann nach Tsching-tu und nach Khuei. 768 hatte Tu-fu Lust, die Ueberbleibsel eines alten Gebäudes zu besuchen, dessen Gründung man den berühmten Yu zuschrieb. Er wagte sich deswegen allein in einem Nachen auf einen ausgetretenen Fluss. Allein der Drang des Wassers nöthigte ihn, sich in einen verlassenen Tempel zu flüchten, wo er zehn ganzer Tage blieb, ohne dass man ihm hätte Nahrung schaffen oder irgendwie beistehen können. Endlich liess die Ortsobrigkeit ein Floss zurecht machen, bestieg es selbst und brachte Tu-fu glücklich an das Land. Jedoch sein Magen war, durch ein so langes Fasten, so geschwächt, dass er die ihm dargebotenen Nahrungsmittel nicht vertragen konnte. Tu-fu ass viel, trank noch mehr und starb in der Nacht

an Unverdaulichkeit. Er hinterließ viel Gedichte, welche man nach seinem Tode sorgfältig sammelte und herausgab; noch heut zu Tage gehören sie zu den auserlesenen Genüssen der Gebildeten, welche sie gern anführen und nachahmen. Man findet sie in den Gesellschaftssälen, in den Bibliotheken, sogar in den Küchen; man entlehnt aus ihnen Inschriften für Windschirme, Fächer und Schreibstöcke. Die Ausgabe von Tu-fu's Werken, welche 1039 geordnet und gegen 1059 gedruckt ward, enthält 1405 Stück mit einem Index, um sie nach der Zeitfolge zu ordnen; 1065 fügte man noch einen Supplementband von den Stücken hinzu, welche Tu-fu während seiner Wanderungen in der Provinz Sse-tschhuan gedichtet hatte.*)

Die Chinesische Poesie soll an satirischen und an beschreibenden Gedichten sehr reich und mannigfaltig sein und nach den bekannt gewordenen Proben scheint die letztere Gattung durch eine klare Auffassung der Natur sich besonders auszuzeichnen**). Auch die dramatische Poesie scheint sehr fruchtbar zu sein. Die Dramen zerfallen in zwei Hauptabtheilungen, in lange historische Stücke und in Possen. Nach den Beschreibungen der Reisenden werden die letzteren von den umherziehenden Schauspielertruppen am häufigsten gegeben. Geschicklichkeit im Fechten und Taschenspielerkünste drängen sich darin in die Breite vor. Bei jenem ergötzt die Anschauung der Gewandheit

*) S. Abel Rémusat, nouveaux Mélanges Asiatiq. T. II. p. 174 — 178.

**) S. Heinrich Kurz in seinen Mittheilungen über die Chinesische Poesie in der Zeitschrift, das Ausland, in den Jahrgängen 1830 und 1831. in verschiedenen Nummern, wo interessante Beispiele gegeben sind.

und Fertigkeit des Leibes, verbunden mit einer prosaischen Beklemmung, ob nicht ein Unglück aus dem Spiel hervorgehe; bei diesen die Täuschung, zu wissen, es gehe Alles natürlich zu, obschon der Schein eines unbegreiflichen Vorganges da ist — das einzig Wunderbare des prosaischen Verstandes. Die historischen Stücke dauern oft sehr lang und umfassen meist die ganze Biographie des Helden. An Einem Abend wird er geboren, unterichtet, examinirt, graduirt, steigt dann etwa bis zum Posten eines Feldherrn, schlägt die Feinde, stirbt, und wird zum Schutzgott seiner Familie oder seiner Provinz erhoben. Schreien, Gelärm und wüstes Schlachtenliefern soll in diesen Stücken im Uebermaass herrschen. Doch scheinen auch feinere Entwicklungen in dieser Gattung vorzukommen. Ein Beispiel dafür ist das näher unter dem Namen „das Bild" bekannt gewordene Schauspiel. Ein Kaiser ruhet auf den Lorbeeren eines glücklich vollbrachten Feldzuges aus und gibt seinem Minister den Befehl, ihm das schönste Mädchen des Reichs zu schaffen. Dieser findet es auch aus, täuscht aber den Kaiser durch Zusendung anderer Bildnisse und sucht das Mädchen für sich auf einem Landgute zu wahren. Zufällig kommt der Kaiser hierher und nun entwickelt sich der Betrug des Mandarins auf eine sehr ansprechende Weise, indem der Kaiser, ohne das geringste zu ahnen, der Schönen im Garten begegnet, mit ihr in ein Gespräch sich einlässt und sogleich von der brennendsten Liebe zu ihr hingerissen wird. Der entlarvte Minister fliehet in die Mongolei. — Von einer Posse, Làmó, das Mahlen in der Mühle, gibt uns ein Reisender, der sie in Kanton sah, folgende Darstellung. Es waren nur drei Personen,

Mutter, Sohn und Tochter. Sie gehen an einer Mühlwelle in der Runde herum und singen dazu. Nachher geht die Mutter weg, um Geschäfte in der Stadt zu besorgen, und lässt die Kinder allein bei der Arbeit. Der Knabe findet das Drehen zu langweilig, läuft weg und lässt die Schwester ganz allein. Nachdem sich diese eine Weile singend beklagt hat, kommt der Bruder wieder und erzählt ihr Wunder von einem heroischen Schauspiel, das er mit angesehen habe. Um es ihr deutlicher zu machen, muss sie eine Rolle übernehmen und er spielt nun bald den Liebhaber, bald den Helden, bald den Richter, wahrscheinlich aus einem allgemein bekannten Schauspiel. Aber mitten in seiner Begeisterung, eben als er einen erzürnten und strafenden König vorstellt, kommt die Mutter zurück und erkennt den halbgeschminckten, halbmaskirten, halbbewaffneten Jungen kaum wieder. Sie steht anfangs in stummer Verwunderung, fasst sich aber nach und nach und erlässt kräftige Drohungen. Doch der Sohn lässt sich dadurch nicht stören; er fährt nicht nur fort, seinen strafenden König zu spielen, sondern betrachtet die Mutter als einen der Verbrecher, hält ihr gar nachdrücklich ihre Missethaten vor, fällt ihr Urtheil und treibt den Zorn der Mutter so weit, dass sie handgemein werden, wobei denn die Mutter den Kürzeren zieht*). — Die äussere Einrichtung des Theaters ist sehr schlecht; es sind Buden, die auf Pfählen erhöht werden. Die Schauspieler sind mit dick aufgetragener weisser, schwarzer und rother Farbe bemalt. Das Innere eines Hauses und die Strasse werden öfter zu gleicher Zeit vorgestellt. Soll die Thür aufgemacht werden, so macht

*) S. J. Klaproth's Asiatisches Magazin Bd. I. S. 66—68.

der Schauspieler eine Bewegung mit beiden Händen, als wenn man zwei Thürflügel öffnet. Soll ein Krieger zu Pferde steigen und fortreiten, so macht er eine Bewegung, als schreite er über etwas hinweg: dann sitzt er auf einem Pferde. Fast bei jedem Gesang ist ein Chor hinter dem Theater und gibt mit dem Schauspieler einerlei Noten an. Auch das Orchester spielt unisono und ist auf dem Theater selbst. Gerathen zwei Heere in das Handgemenge, so ist der Lärm mit den Becken und Trommeln ganz entsetzlich und die Masken der Krieger und Dämonen sind fürchterlich verzerrt und beschmiert*).

Das Princip des Chinesischen Lebens, was immer in den engen Kreis der Familie zurückführt, macht die epische Poesie unmöglich. Die Chinesen haben daher statt des Epos nur Geschichtschreibung, weil die eigenthümliche Verfassung des Landes und die dadurch bedingte Geschichte des Reichs völlig unepisch sind. Ursprünglich eine feudalistische Aristokratie unter den zwölf Mu's, den ehrwürdigen Völkerhirten; später der Hervorgang einer Monarchie, wo des Fürsten Wille das ganze Volk absolut beherrscht. Von dieser Zeit an nur Aufruhr in den Provinzen, bald hier, bald da, und der Kaiser von den Aufrührern entweder entthront oder die Empörung durch Soldaten gedämpft. Die Ursach solcher Bewegungen, weniger ein Trieb nach Freiheit, als Hungersnoth, Wassersnoth, Chikane u. s. w. Nach Aussen hin kein tiefaufregender Gegensatz gegen ein anderes Volk; links eine hohe Berg-

*) S. Asiat. Magaz. Bd. I. S. 91—97. wo auch die Uebersetzung von einem Fragment einer Posse gegeben ist, worin ein Topflicker sich mit einer Mamsell wegen zu restaurirenden Geschirres sehr trocken unterhält.

kette, unten ebenfalls, nach Nordwest als Surrogat für trennende Berghöhen eine künstliche Mauer und nach Morgen zu das Meer; Handel und sein materieller Gewinn das einzige Band mit den Fremden. Aus diesem Mangel ächt epischer Motive mögen wir uns nun wohl zu erklären haben, woher in China der novellistische Roman entstanden ist. Die Dichter mussten sich an die unmittelbare Wirklichkeit wenden, um Stoff ihrer Kunst aus den Verwicklungen derselben zu erbeuten. Einer dieser Romane, Hoa-tsian ist in Versen von sieben Sylben geschrieben, von denen je vier eine Strophe ausmachen. Das Ganze ist in fünf Bücher und diese sind wiederum in sechzig sehr kurze Capitel getheilt. Zwei Einwohner von Kanton sollen die Verfasser sein.*) Der Inhalt ist ungefähr folgender: Ein junger Student, Namens Liang, wird von dem Wunsch gequält, eine würdige Gattin zu finden, welche die Chinesischen Romanschreiber ihren Helden gewöhnlich dann schon zuertheilen, wenn sie kaum dem Knabenalter entwachsen sind. Er verlässt das Haus seiner Mutter und geht zu seiner Tante nach Su-tscheu. Eines Nachts schlendert er in einem (sehr weitläufig beschriebenen) Park umher. Er kommt an ein Gartenhaus, wo zwei junge Mädchen, Nichten der Herrin des Hauses, sich im Mondschein mit dem Damenbrettspiel ergötzen. Die Reize der einen Schönen fesseln den Studenten so, dass er sich sterblich in sie verliebt. Die schöne Yao-sian war aber nur auf einige Tage in dies Haus gekommen, um den Geburtstag ihrer Tante mitzufeiern, und

*) S. Hoa-tsian: Chinese Courtship in verse; to which is added an appendix, treating of the Revenue in China, by P. Perring Thoms. London and Macao, China, 1824. in 8vo.

kehrte bald zu ihrem Vater zurück, der gegenwärtig General, ehemals Studiengenosse von Liangs Vater war. Liang folgt ihr; da er aber nicht zu ihr dringen kann, so kauft er ein Haus, dessen Garten von dem der Yao-sian nur durch eine Mauer getrennt ist. Unter dem Titel eines Verwandten bei dem Vater seiner Geliebten eingeführt, hat er Gelegenheit, Verse von ihr über einen bei den Chinesischen Dichtern beliebten Gegenstand zu sehen, nämlich über das Gezweig der Thränenweide, welches auf einen Wasserspiegel überhängt. Er beantwortet diese Verse durch andere über den nämlichen Gegenstand in den nämlichen Reimen; ein in den Chinesischen Romanen sehr oft gebrauchtes Verbindungsmittel der Liebenden. Die Eltern von Yao-sian wollen sie dem jungen Nachbar zur Gemahlin geben und man durchbricht die Mauer, um aus beiden Gärten einen einzigen zu machen. Diese Lage führt manche Begegnungen herbei, zuerst Liangs mit der Magd von Yao-sian, hierauf der beiden Liebenden selbst, eine Situation, welche in den Chinesischen Poesieen selten vorkommt und über deren Gefahr die schöne Yao-sian erröthet. Sie macht ihren Geliebten zwar strenge Vorwürfe, schwört aber nichtsdestoweniger bei
eines Anderen Gattin
ihr die Worte des Sch
Zufälle halten den Abs
noch auf, indem Liang
bestimmt hat und Yao-
Aufstand an den Grenz
führt Soonen der Kiferen
Romanen findet; der zw
benheiten, welche nur i

ment
schliessen
der Chinesischen
nen
ise in
ner gram-
ostische Styl
der Bezeich-

ben können. Der General Yang wird durch die Feinde eingeschlossen; Liang, der in kurzer Zeit den ersten Rang der Gelehrten erreicht hat und darum nach Chinesischer Consequenz Staatsminister geworden ist, bittet um den Auftrag, den Vater seiner Herrin zu befreien und erhält ihn. Doch ist er in seiner Unternehmung nicht glücklich: er lässt sich selbst umzingeln und gilt einige Zeit für todt, wodurch Yao-sian Gelegenheit erhält, ihren Schmerz auszudrücken und ihre Beständigkeit glänzen zu lassen. Die andere dem Liang bestimmte Braut stürzt sich in einen Strom, wird aber von einem Officier gerettet. Unterdessen wird ein anderer Gelehrter, ein Studiengenosse Liangs, zur Anführung des Heeres beordert und wirklich gelingt ihm die Befreiung seiner beiden Vorgänger. Alle drei kehren siegreich an den Hof zurück und werden dort auf eine ihren Verdiensten angemessene Weise belohnt. Der junge Liang hat nun kein weiteres Hinderniss, mit der schönen Yao-sian sich zu vermählen und diese, weit entfernt, sich seiner Heirath mit der zweiten ihm bestimmten Braut zu widersetzen, fordert ihn selbst auf, in dieser Rücksicht dem Willen des Kaisers zu folgen. So schliesst denn eine doppelte Heirath die Wünsche eines zartfühlenden Mannes, der, als er die Zufriedenheit seiner ersten Braut wahrnimmt, ihre tugendhafte Ergebung nicht genug bewundern kann; eine in China's Romanen sehr häufige Auflösung.

Es wird nicht unzweckmässig sein, diese Zusammenstellung mit den vortrefflichen Anmerkungen zu schliessen, welche Abel-Rémusat*) über das Formelle der Chinesischen Poesie gemacht hat. Jeder Chinesi-

*) Nouveaux Mélanges Asiat. T. I. p. 335—341.

sche Vers muss einen vollkommnen Sinn einschliessen und das Ueberschreiten (enjambement) ist schlechterdings nicht erlaubt. Anfangs waren die Chinesischen Verse einfache Reimzeilen, die im Allgemeinen auch die nämliche Sylbenzahl hatten. Der Rythmus dieser Verse bestand einzig in der periodischen Wiederkehr gewisser Töne, welche man im Fall der Noth durch ein sehr schlichtes Mittel erneuerte, nämlich durch die Wiederholung derselben Worte. Im Fortgang der metrischen Bildung wurden die Verse dem Reim unterworfen und die neueren Poeten haben sich dadurch ein schweres Joch aufgelegt, dass sie das periodische System, was sich ursprünglich nur auf die Endsylben bezog, in das Innere des Verses eingeführt haben. Die nothwendige Sylbenzahl eines jeden Verses war im Durchschnitt auf fünf bis sieben Sylben festgesetzt. In den fünfsylligen Versen blieb die erste und dritte Sylbe, in den siebensylbigen die dritte und fünfte frei; aber man kam dahin überein, dass die sich entsprechenden Sylben in einer abwechselnden und umgekehrten Ordnung von Vers zu Vers, von Stanze zu Stanze, die beiden Hauptaccente, deren die Chinesischen Worte fähig sind, wieder hervorbringen müssten. Diese neue Schwierigkeit scheint den poetischen Genius gar nicht gelähmt zu haben, denn vielleicht sind in China nie mehr Verse gemacht, als seitdem es so schwer hält, gute zu machen. Allein man kann nicht leugnen, dass ein solches System der Versification dem angemessenen und natürlichen Ausdruck die grössten Hindernisse in den Weg legt, die man oft nur auf Kosten der grammatischen Richtigkeit überwindet. Der poetische Styl erlaubt daher Ellipsen, Verdopplungen der Bezeich-

sang, lückenfüllende oder euphonistische Ausdrücke, und besonders Umstellungen und Wendungen, welche die Klarheit der Prosa durchaus nicht zulässt. Vorzüglich werden die Chinesischen Verse durch den beständigen Gebrauch einer Menge metaphorischer und entlegener Ausdrücke dunkel, welche nicht in ihrem gewöhnlichen Sinn, sondern in dem figürlichen genommen werden müssen, der ihnen für den Augenblick ertheilt wird. Dies sind Anspielungen auf Thatsachen, Anekdoten, Meinungen, Gebräuche, welche nur durch die grösste Vertrautheit mit dem Chinesischen Leben verständlich werden. Zum guten Geschmack wird gefordert, dass die bildlichen und symbolischen Bezeichnungen in einer symmetrischen Ordnung erscheinen, z. B. so, dass die Bilder eines Verses denen des folgenden ganz genau entsprechen, woraus eine eigenthümliche Darstellung mit doppeltem, zuweilen dreifachem Sinn hervorgeht, welche den Reiz der Chinesischen Poesie ausmacht. Das Wort Roth ist im Chinesischen synonym mit Schön; aber keine andere Sprache würde im Stande sein, die Nebenbedeutungen anzugeben, welche aus der Beziehung dieser beiden Vorstellungen entstehen. Der Jaspis ist das Bild der Vollkommenheit und Zärtlichkeit; der Morgen, als Himmelsgegend, das der Heirath. Ein östlicher Gast ist ein Schwiegersohn und im Gegensatz dazu nennt sich ein gewöhnlicher Gast einen Abendgast. Man sagt, ein junger Mensch sei unter dem Fenster, um anzudeuten, dass er studire; zwei Personen desselben Fensters heisst so viel, als sie sind Mitschüler; so ist es gekommen, dass Fenster gleichbedeutend mit einem Studirenden ist.

Tausend Ausdrücke der Art gehören zu den Zierden des poetischen Styls — der Chinesen. — Man sieht, wagen wir zu Roqueforts Bemerkungen hinzuzufügen, dass das Verstandesinteresse der Gleichartigkeit des Reimes, der Bilder, sie mehr bewegt, als die süsse Musik des erstern und die Angemessenheit und Schönheit der letztern.

Von der Poesie der Indochinesischen Völker wissen wir viel zu wenig, als dass es möglich wäre, auch nur so viel Züge davon anzugeben, dass ein wenigstens ungefähres Bild derselben entstände. Einzelne Lieder sind uns wohl bekannt geworden, aber so sparsam, dass es voreilig wäre, aus ihnen ein allgemeines Urtheil abzuleiten.*)

Desto reichhaltiger sind uns seit einiger Zeit die Quellen der Indischen Poesie eröffnet. In China schleicht eine grosse Monotonie durch das ungeheure Reich; das Indische Leben aber hat in seiner Grundlage, der Kastentheilung, das Princip einer mannigfaltigen, machtvollen Bewegung. Von der Chinesischen Poesie ist kein Zweig in die Poesie der übrigen Welt hinübergepflanzt; sie ist ganz in sich abgeschlossen.

*) S. z. B. Pallas Sammlung historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. Thl. I. S. 152. ff. wo interessante Kalmuckische Lieder, Liebeslieder, Klagelieder auf den Abzug der Wolgaischen Horde, Lied eines Kalmucken in der Fremde u. a. mitgetheilt sind; wiederholt von Fr. Majer im Asiat. Magazin Bd. I. p. 547—554. Malaiische Lieder hat Adelbert von Chamisso in seinen Gedichten (Leipzig 1830) übersetzt.

Die Indische Poesie dagegen ist die erste, von welcher auch andere Völker lebendig berührt sind. Ihre Bedeutung lässt sich im Allgemeinen wohl dahin festsetzen, dass in ihr zuerst alle Formen der Poesie auftreten, jedoch in einer noch schwankenden Gestalt und mit einem Vorherrschen des epischen Elementes. Epos, Lyrik, Didaktik, Drama hat sich hier entwickelt und das Drama macht offenbar den Beschluss der poetischen Bildung, obschon eine chronologisch genaue Aufführung der einzelnen poetischen Producte bei den ungeheuren Abweichungen der Angaben noch nicht thunlich ist. Das Charakteristische der Indischen Poesie ist ein Kampf des Verstandes mit der Phantasie. Der Verstand zeigt sich in dem Trieb zur Unterscheidung der poetischen Formen; die Phantasie aber vergisst diese Beschränkung und verweilt zu lange bei der Ausführung des Einzelnen; selten löst sich diese Differenz zu einer vollkommenen Einheit. Daher schwebt die Indische Kunst, wie das Indische Leben, zwischen dem Gemessenen und Maasslosen, zwischen dem Rohen und Gebildeten, zwischen dem Schönen und Hässlichen. Des Landes natürliche Ueppigkeit, dem es an Nichts gebricht, der sich völlig ausgleichende Gegensatz zwischen Hoch- und Tiefland, die erhabene Alpennatur des Himalaya, die herrlichen Gebirgsformen im Dekan, das hinreissend schöne Thal des Ganges, die Ergibigkeit der Erde an Metallen und edlen Steinen aller Art, die Blüthe der tropischen Vegetation, die Versammlung aller Thiergeschlechter, jeder Wechsel der Temperatur, das ringsum in Abend, Mittag und Morgen strömende Meer, die unzähligen Völkergruppen mit der verschieden-

sten Cultur, von thierischer Wildheit sich hinaufstufend bis zu raffinirtester Ueberbildung, — Alles dies spiegelt sich glänzend in der Indischen Poesie wieder ab. Aber zugleich hat dieser unbeschreibliche Reichthum, ihn zu fassen und zu gestalten erschwert und dies mag ein Hauptgrund der angedeuteten Monstrosität sein, welche in den Erscheinungen der Indischen Kunst oft kindisch und widerlich, inmitten der glücklichsten Formationen, bis zum Sinnlosen hervorbricht. (Hieraus lassen sich auch wohl die widersprechenden Urtheile erklären, welche über Indische Poesie gefällt sind; sie finden sich zuweilen bei einem und Demselben beisammen. Ueber die Sakuntala z. B rief Göthe in dem oft wiederholten Distichon entzückt aus:

Willt du die Blüthe des frühern, die Früchte des späteren Jahres,
Willt du, was reizt und entzückt, willt du, was sättigt und nährt,
Willt du den Himmel, die Erde mit Einem Namen begreifen —
Nenn' ich Sakontala dir, und so ist Alles gesagt.

Doch wie lässt sich eben dieser Dichter in den zahmen Xenien*) über die Indischen Götter vernehmen, wo es unter Anderem heisst: „Nichts schrecklicher kann den Menschen geschehn, als das Absurde verkörpert zu sehn.“)**)

*) Sämmtliche Werke. 1827. Bd. III. S. 268 u. 269.

**) In Betreff allgemeiner Darstellungen Indischer Kunst und Indischer Poesie bemerken wir hier Fr. Schlegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd. I. S. 118 — 155. und S. 182 — 189. Ferner eben derselbe in der Geschichte der alten und neuen Literatur. Fünfte Vorlesung in den sämmtlichen Werken, Wien 1822, Thl. I. S. 175 — 230. Ferner eben derselbe in seiner Schrift über die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg 1808; von S. 149 ff.

Die älteste Indische Poesie ist die epische. Denn obwohl die heiligen, kanonischen Schriften, Manu's Gesetzbuch, die Veda's, die Upaveda's, die Anga's und Upanga's, sehr viel Dichterisches enthalten, sowohl Hymnen, als poetisch ausgedrückte Reflexionen, kosmogonische, theogonische und andere Sagen, so ist doch ihr Zweck nicht die Poesie, vielmehr der Cultus. Von den Upanga's machen die Purana's, deren man achtzehn zählt, gewissermassen den Uebergang zu dem eigentlichen Epos, dem Râmâyana und Mahâbârata. Purâne heisst überhaupt alte Schrift und der Râmâyana beruft sich einmal selbst auf eine solche. Auch erwähnt er, dass die epischen Gedichte rhapsodisch vorgetragen seien, zunächst von den Schülern des Kusa und Lava, weshalb alle folgende Rhapsoden nach ihnen Kusilavâs benannt seien. Die epischen Gedichte sind in dem sogenannten slokas, d. h. gebundener Rede, verfasst, dessen Erfindung dem Verfasser des Râmâyana zugeschrieben wird. Er sah von zwei Thierchen und sich liebenden Reihervögeln, die

---

von wo an die verschiedenen Epochen der Indischen Literatur charakterisirt werden, eine Entwicklung, welche in Deutschland die zuerst durchgreifende wurde. — Eine ausführliche katalogartige Zusammenstellung der einzelnen bekannt gewordenen Werke bietet der Versuch einer Literatur der Sanskritsprache von Fr. Adelung. St. Petersburg. 1830. — Die erste, auch den Inhalt kurz darlegende, nach Vollständigkeit strebende Darstellung findet sich in dem Werke des Herrn von Bohlen, das alte Indien, Th. II. 1830. S. 335—432; aus welcher wir im Folgenden vorzugsweise geschöpft haben. — Was aber das Indische Drama betrifft, so haben wir uns besonders an „das Theater der Hindus" aus der Englischen Uebertragung des Sanscrit-Originals von H. H. Wilson, metrisch übersetzt (von O. L. B. Wolff) gehalten; Thl. I. 1828; Thl. II. 1831. — Andere Quellen werden wir zwischenher erwähnen.

in einer schönen Wildniss glücklich beisammen nisteten, das Männchen plötzlich durch einen frevelhaften Ueberfall von rauher Hand gefühllos ermordet. Bei dem Schmerz über diesen Anblick und von Mitleiden über die Klagen der Verlassenen ergriffen, brach er in Worte aus, die rhythmisch waren und so ward die Elegie und das Indische Distichon als das eigenthümliche Gesetz ihres Versmasses erfunden. Der slokas besteht aus zwei sechszehnsylbigen Versen, deren jeder in der Mitte einen Abschnitt hat, so dass das ganze Distichon aus vier achtsylbigen Gliedern oder Füssen nach der Indischen Benennung besteht; beide Hälften haben im Durchschnitt einen iambischen Ausgang; für die vier ersten Sylben aller vier achtsylbigen Füsse des Distichons können alle metrische Stellungen ohne Unterschied nach Belieben genommen werden. Ein vollkommenes Bild gibt der Spruch:

„Von der Brück' an die Schneeberg' hin, wer die Rauddhas, so Greis als Kind,
„Nicht erwürgt, soll erwürgt werden!" — rief der Fürst seinen Dienern zu.*)

Für den Verfasser des Râmâyana, d. h. des Wandels des Ramas, gilt einstimmig Vâlmikis (abgeleitet von Valmika, der Termitenhügel); doch lässt sich über die Zeit, wann er gelebt und gedichtet haben möge, mit Bestimmtheit nichts angeben. Das Ganze besteht, mit Ausnahme der verdächtigen Episoden, aus 24000 Distichen und wird in sieben grosse Bücher, kânda, eingetheilt. Die einzelnen Bücher haben ihre Namen vom Inhalt derselben und zerfallen wiederum in klei-

*) Siehe die Auseinandersetzung dieses Metrums in Fr. Schlegels sämmtlichen Werken, 1823. Bd. IX. S. 222—226.

nere Abschnitte, sarga; der Sammlung aller Rhapsodien ist ein Inhaltsverzeichniss, anukramanikâ, vorangestellt, welches genau die Verszahl jedes Buches angibt.

Das erste Buch, Adikandâ, enthält 64 Sarga's und 2830 Slokas. Es beginnt mit einer Dichtung von der Entstehung des Werkes selbst und vom Verfasser desselben. Die Einleitung erzählt, wie der Sehergott Nârada dem Valmikis die hohe Tugend und die Thaten des noch lebenden Râma bekannt macht. Erfüllt von diesem Gegenstande, erfindet Valmikis, durch den vorhin erzählten Zufall veranlasst, die Verskunst. Darauf erscheint ihm Brahma in seiner Einsiedlerhütte, bestätigt ihn in seinem Entschluss und ermuntert ihn, den Râma zu besingen, indem er ihm die hohe Vollkommenheit und die ewige Dauer seines Gedichtes weissagend entdeckt. — Râma's Erscheinung wird als die siebente Incarnation des Vishnu betrachtet. Sie ward durch die Klagen veranlasst, welche vor den Brahma kamen, über die Unthaten des Riesen Ravanas, Königs zu Lanka und seiner Genossen, welche sogar den Indra bekriegten. Um ihn zu bekämpfen, entschliesst sich Vishnu, menschliche Gestalt anzunehmen, als Sohn des Dasharatha, Königs von Ayodhya. Dieser hat von drei Gemahlinnen vier Söhne; von der Kausalya den Râma, von der Koika den Bharata und von einer dritten, deren Name verschiedentlich angegeben wird, noch den Lakshmana, den Freund und Begleiter des Râma, und einen vierten, der Bhâratas Begleiter war. Dasharatha will den erstgebornen Râma feierlich zum Erben erklären und einsetzen, allein Koika, die ihrem Gemal grosse Dienste erzeigt

hatte, benutzt sein ihr deshalb gegebenes Versprechen, jede Bitte zu erfüllen, die sie an ihn thun würde. Sie begehrt, dass Râma auf zwölf Jahr verbannt, Bharata aber an seiner Stelle zum Erben erklärt werde. — Hier beginnt jene Erzählung des Nârada, welche als ein Auszug vom Inhalt des ganzen Epos gelten kann.*) Râma geht in den Wald, wohin ihm sein treuer Bruder Lakshmana und seine Geliebte, Sita, folgen. Der alte Dasharatha stirbt vor Gram; nach seinem Tode wird Bharata der einmal gemachten Anordnung des Vaters gemäss zum Königthum berufen. Er will es aber nicht annehmen, sondern geht in den Wald zu Râma und bietet diesem das Reich an. Râma verweigert es und bewegt den Bharata zurückzukehren, der dann die Regierung antritt und zu Nandigrama seinen Hof hält. Râma irrt ferner in der Wildniss umher und fängt nun an, die Riesen zu bekämpfen, wozu ihm Indra's Waffen verliehen werden. Er tödtet viele derselben; Ravanas, der Riesenkönig zu Lanka, geräth darüber in Zorn und sinnt auf Rache. Durch List entführt er Râmas Geliebte, die schöne Sita, wobei er den wunderbaren Geier, den Wächter in Râma's Behausung, tödtet. Als Râma den Leichnam desselben bestattet und verbrennt, lässt sich eine weissagende Stimme aus der Flamme vernehmen, welche dem Râma andeutet, was er nun ferner zu thun habe. Er verbindet sich jetzt mit den beiden wunderbaren Waldmenschen oder Affenhelden, Hanumân und Sugriva. Durch des Letzteren Rath unterstützt, tödtet er einen der furchtbarsten unter den Feinden, den

*) Sie ist übersetzt von Fr. v. Schlegel, sämmtliche Werke, Bd. IX. S. 238–253.

mächtigen Bali. Hanumân schwimmt durch's Meer nach der Insel Lanka, befreiet Sita, tödtet viele Rieesen und verbrennt die Stadt Lanka. Dann geht er zum Râma und bringt ihm die frohe Botschaft. Râma geht an den Strand des Meeres; Samudra, d. i. der Oceanus, giebt ihm selbst die Mittel an, die bekannte wunderbare Brücke nach der Insel Lanka übers Meer zu schlagen. Er tödtet den Ravanas und findet seine geliebte Sita wieder, hegt aber ein Misstrauen, ob sie ihm auch die Treue bewahrt habe. Sita beweis't ihre Unschuld durch die Feuerprobe, worüber alle Götter hoch erfreuet sind. Râma eilt nun nach Nandigrama, wo die Brüder dann vereinigt herrschen und ferner in Freude und Herrlichkeit leben. Eine Schilderung der goldenen Zeit, welche die Menschen jetzt unter Râmas Herrschaft verleben und eine Weissagung über die Dauer derselben, macht den Beschluss der Erzählung Nârada's, in welcher, wie gesagt, die Hauptzüge des ganzen Epos gegeben sind. — Das zweite Buch des Râmâyana heisst Ayodhyâkandâ von dem Königreich dieses Namens und enthält 80 Sarga's und 4170 Slokas. Das dritte Buch heisst Aranya kandâ, von Aranya der Wald, und beschreibt also vermuthlich die Begebenheiten während der Verbannung in der Wildniss, in 114 Sarga's und 4150 Slokas; das vierte Kishkindakandâ in 64 Sarga's und 2975 Slokas heisst so von dem Ort, wo Râma mit den Affen zusammenkommt; das fünfte in 43 Sarg. und 2045 Slok. Sundarakandâ, von der Schönheit so benahmt, vielleicht wegen Sita; das sechste Yuddhakandâ in 105 Sarga's und 4500 Slokas von Yuddha, Krieg; endlich das siebente in 90 Sarg. und 3360 Slok.

Abhyudayakandâ, auch Uttarakandâ oder das letzte Buch. — Die Episoden, eine in vier Gesängen von der Herabkunft der Ganga*) und eine andere in zwölf Gesängen von den Büssungen Viswamitra's**) sind als später hinzugekommen anzusehen.

Auf dem Râmâyana beruhen mehre spätere epische Gedichte; von Kalidasas das Epos Raghuvansa, d. i. Geschlecht des Raghu oder Rama, in neunzehn Büchern; die Erzählung von dem über den König Dasharatha ausgesprochenen Fluch, (als er auf der Jagd eine Hindin verfolgend, statt ihrer den Sohn eines Büssers mit einem Pfeil tödtete und ihm deshalb der zürnende Vater zu einem gramerfüllten Alter verdammte) ist übersetzt von Kosegarten aus dem neunten Buch, V. 74—89; s. Günsburg Geist des Orients, Breslau 1830, S. 252—255. — Ein anderer Dichter, Kaviraja, bearbeitete denselben Stoff in dem Epos Raghavapândavîya in allen möglichen Versarten und zugleich mit der doppelsinnigen Spielerei, dass es sowohl zu Gunsten der Pandavas, als des Ramas und seiner Nachkommen gedeutet werden kann.

Das andere grosse Epos führt den Namen Mahâbhârata, d. h. entweder der grosse Krieg von Indien oder der grosse König Indiens. Nach der eigenen Angabe des Gedichtes enthält es nur 2400 Slokas, aber durch eine Menge episodischer Einflechtungen ist es bis zum Umfang von 100,000 Slokas angeschwellt. Als Verfasser wird Vyâsas angegeben,

*) Uebersetzt von A. W. v. Schlegel in der Indischen Biblioth. Bd. I. S. 50 ff.

**) Im Auszug übersetzt von Bopp in seinem Conjugationssystem der Sanskritsprache. 1816.

welches Wort jedoch an sich nichts anderes, als Sammler heisst; die Zeit der Entstehung dieses Epos lässt sich eben so wenig bestimmt angeben, als die des Râmâyana; nur die bei Weitem ausgebildetere Mythologie macht es wahrscheinlich, dass es später als der Râmâyana sich entwickelte. Der Gegenstand des Gedichtes ist der Bürgerkrieg zwischen den Fürsten und Helden vom Stamme der Mondskinder. Bharatas nämlich, der Sohn des Dushanta's, König von Hastinapura (in der Nähe des jetzigen Delhi), war der Vorfahre der beiden Geschlechter der Kurus und Pandus, welche sich um die Erbfolge entzweieten. Der Vater von jenen, Dhritarashtra, so benannt, weil er das Reich als Erstgeborner besitzen sollte, hatte, da er blind war, auf den Thron verzichtet. Daher nahm ihn der Bruder Pandus in Besitz. Allein nun hatten hierüber seine fünf Söhne, die Pandavas, welche in allen Tugenden sich auszeichneten, von Dhritarashtra's Söhnen, den Kuravas, welche mit hartnäckiger Eifersucht nach der Regierung strebten, jede nur ersinnliche Verfolgung auszustehn und diese mannigfaltigen Abenteuer der fünf Pandûsöhne werden im Gedicht erzählt — in welchem freilich die spätern Indischen Erklärer nichts als eine durchgeführte Allegorie des Kampfes zwischen den Tugenden und Lastern zu sehen geneigt sind; ein Schicksal, was der epischen Poesie fast überall widerfährt, wo der Geist eines Volkes sich überlebt und seiner ursprünglichen Vergangenheit ganz entfremdet hat.

An den Mahâbhârata reihen sich nun eine Menge episodischer Epen an, von denen die meisten dem dritten Abschnitt des Ganzen, Vanaparvan, zugehö-

ren. Es sind theils Erzählungen, welche den Pandûsöhnen bei ihrem Aufenthalt in der Wildniss von dem Brahmanen Markhandeyas zum Trost und zur Erheiterung mitgetheilt werden, theils Darstellungen der in der Wildniss erlebten Abenteuer.

Eine solche Episode ist zunächst der Nalas, in sechs und zwanzig Gesängen*), eine Sage, welche in Indien wegen des treuen und ergebenen Charakters der Heldin die grösste Popularität haben soll. König Yudhishtiras, der älteste Sohn der Pandavas, weilt als Verbannter in der Einsamkeit, worin er wegen eines verlorenen Hazardspiels zwölf Jahre zubringen soll. Ein Weiser, Vrihadasva, leistet ihm Gesellschaft und erzählt ihm die Geschichte des Nalas, der sein Reich auf ähnliche Weise verlor, mit seiner getreuen Gattin Damayanti grosses Missgeschick erduldete und sie sogar verlassen musste, zuletzt aber wieder glücklich ward. A. W. v. Schlegel behauptet**), dass an Pathos und Ethos, an hinreissender Gewalt der Leidenschaften, wie an Hoheit und Zartheit der Gesinnungen dies Gedicht schwerlich übertroffen werden könne. Es sei ganz dazu gemacht, Alt und Jung anzusprechen, Vornehm und Gering, die Kenner der Kunst und die, welche sich blos ihrem natürlichen Sinn überlassen.

Derselbe Stoff ist später von Sriharsha in zwei und zwanzig Gesängen unter dem Namen Naishadiyacharita, und von Trivikramabhattas unter dem Namen Damayantikathâ, d. h. Erzäh-

*) Aus dem Sanscrit im Metrum der Ursprache übersetzt von Kosegarten. Jena. 1820.

**) Indische Biblioth. I. S. 98.

lung von der Damayanti, behandelt worden. Diese Bearbeitung heisst auch Nalachampu, weil die prosaische Darstellung mit poetischer verwebt ist und eine solche Verflechtung auch Champû genannt wird. — Endlich wird auch eine höchst künstliche und durch diesen spielenden Charakter sehr berühmte Bearbeitung von den Indern sogar dem Kalidasa zugeschrieben. Sie führt den Namen Nalodaya, d. h. Ursprung des Nalas, und besteht aus vier Gesängen. Der Sage nach hat der Dichter durch den Gebrauch der Assonanzen und durch steten Wechsel des Versmasses, welches hier aus einem freieren Metrum (Aryâgîti), aus den Anapästischen (totaka) oder aus reinen Jamben (pramani) besteht, den Verfasser des lyrischen Gedichtes Ghatakarparam übertreffen wollen.*)

Eine andere Episode ist Indralokâgamanam oder die Reise (Ardschunas) zum Himmel des Indra, eine reichgeschmückte Dichtung. Ardschunas, einer der fünf Pandûsöhne, mythisch abstammend vom Indra, verfügt sich auf den Berg Mandaras, um Busse zu üben, und erlangt dadurch von den Welthütern die himmlischen Waffen, um gegen die Kurus zu kämpfen; auch Indra, der Gott des Firmaments, sendet ihm sein Gespann, damit er zu ihm komme und die Waffen in Empfang nehme. Im Himmel des Indra wird der Held durch eine verführerische Nymphe versucht, entgeht aber durch seine Tugend ihren Lo-

*) Das Original mit Lateinischer Uebersetzung wurde von F. Benary, Berl. 1830, eine freie und doch den Geist der alten Dichtung bewahrende Bearbeitung von Fr. Rückert unter dem Titel: Nal und Damajanti, eine indische Geschichte, 1828, herausgegeben.

ckungen. — Die Episode Hidimbabadhas, oder Hidimba's Tod, schildert das Abenteuer, welches der starke Bhimas, ein anderer der fünf Brüder, im Walde Kamyaka mit dem Riesen Hidimbas zu bestehen hat, den er erlegt und dessen Schwester Hidimba befreiet, weil sie Menschengestalt angenommen, sich in den Bhimas verliebt hatte und daher vom Bruder verfolgt wurde. — Noch in einer anderen Episode tritt Bhimas auf. In der Nähe des Ortes Kachakra, wo ein armer Brahmane die Pandavas gastlich aufgenommen hatte, hauste der Riese Bakas auf eine fürchterliche Weise und holte sich täglich einen Menschen zur Speise. Jetzt soll der Brahmane das Opfer liefern und klagt deshalb auf unbeschreiblich rührende Weise mit der Gattin und seinen beiden Kindern, woher die Episode den Namen Brâhmanavilâpa, Brahmanen-Wehklage führt. Der starke Bhimas aber erlegt den Riesen und befreiet die Gegend von dem Unholde. — Die Episode Sundas und Upasundas, welche erzählt, wie sich zwei Brüder eines Weibes wegen um Thron und Leben gebracht, wird den Pandava's von dem Götterboten Nârada zur Warnung vorgehalten, damit sie niemals um ihre gemeinschaftliche Gattin Draupadi, die Tochter des Königs von Panchala, hoch im nördlichen Duab, sich entzweien möchten.*) Sehr merkwürdig ist in dem Mahâbhârata die Fluthsage. Der fromme Manus erhält vom Brahma selbst, der hier die Rolle des Vishnu übernimmt, (ihm in der Gestalt eines kleinen Fisches erscheint, von einem

*) Siehe diese reizenden Dichtungen in der Uebersetzung von Fr. Bopp: Ardschunas Reise zu Indras Himmel nebst anderen Episoden des Mahâbhârata. Berlin. 1824.

Flüsschen in den Ganges und sodann, weil er immerfort anwächs't, in das Weltmeer getragen) den Befehl: ein Schiff zu bauen und dasselbe mit sieben heiligen Männern und Samen aller Art, worin die Thierwelt mit begriffen, zu besteigen. Die Fluth tritt ein und das Schiff, von der Gottheit selbst geleitet und beschützt, landet auf einem Gipfel des Himavan, der daher bis auf den heutigen Tag den Namen Naubandhanas, Schiffbindung, trägt, worauf Manu Stammvater der Menschen wird. — Die Episode Sâvitrî gehört zu den schönsten und zartesten Blüthen der Indischen Poesie. Asvapatis (Rossefürst), ein kinderloser König, bringt Opfer an die Savatri oder die ernährende Sonne, welche seine Bitte erhört und Fürsprecherin bei dem Urvater wird: seine Gemalin Malavi wird schwanger und ihre Tochter, die den Namen der Göttin Savitri erhält, ist die Heldin dieser Erzählung. Herangewachsen wählt sie selbst sich den Satyavan zum Gatten, den Sohn eines blinden, von seinem Reiche vertriebenen Königs von Salva, Namens Dyumatsenas: allein ihr Geliebter soll nach dem Rathschluss der Götter, wie Naradas es ihr verkündet, nach einem Jahre sterben. Savitri bleibt jedoch ihrer Liebe getreu und die Vermählung wird gefeiert. Sie bleibt mit ihrem Gatten in der Einsamkeit, weil sie den Tod desselben durch ein strenges, gottgefälliges Leben abzuwenden hofft. Indessen naht der Todestag heran und, als Satyavan bei einem Gang in den Wald sich unwohl fühlt, und, sein Haupt auf den Schooss seiner Gattin legend, eingeschlafen ist, erscheint wirklich der Todesfürst Yamas, zieht dem Schlafenden den Geist aus dem Munde und entfernt sich. Aber nun

weise Savitri durch Wohlredenheit und zärtliche Bitten Yamas Herz so zu gewinnen, dass er ihr einen Wunsch nach dem andern gewährt und endlich das Leben des Gatten auf vierhundert Jahr ausdehnt. Dieser erwacht wie aus einem Traum und nun folgt noch eine zarte Klage, wie sehr inzwischen die Alten über das Ausbleiben der Kinder sich betrübt haben. Zu Haus angelangt, treffen sie den Vater sehend (was Yama auf Savitri's Wünsche bewirkt hatte) und ein Glück folgt dem andern. — Eine andere Episode erzählt den Raub der Draupadi, der gemeinschaftlichen Gattin der Pandavas, während diese auf die Jagd gegangen sind. Sie setzen dem Räuber, Jayadrathas, Fürsten von Sindhu nach, und es erfolgt eine weitläufige Beschreibung des Kampfes; das feindliche Heer wird geschlagen, der Entführer zum Sclaven gemacht, aber grossmüthig wieder entlassen. — Noch eine andere Episode ist eine Fortsetzung von Ardschuna's Himmelsreise, welche aber in ihren eilf Gesängen Vieles von dem schon in der oben genannten Episode dieses Namens Vorgekommenen breit wiederholt. Ardschunas kehrt zu seinen Brüdern zurück und erzählt ihnen von seiner Aufnahme in Indras himmlischer Burg Amaravati, wo weder Kälte noch Hitze, weder Staub noch Sonnenbrand, weder Schmerz noch Elend herrsche, sondern eine ewige Zufriedenheit Alles beselige. Interessant ist die Erzählung von seinen Kämpfen gegen Indra's Feinde und gegen eine luftige Wolkenstadt. Schliesslich wird er mit den göttlichen Waffen entlassen.*)

*) S. Diluvium cum tribus aliis Mahabharata praestantissimis episodiis. Primus edid. Fr. Bopp. Berol. 1829. Gleichzeitig erschien eine deutsche Uebersetzung in Prosa.

Aber die berühmteste Episode des Mahabhârata ist die Bhagavadgitâ, d. i. göttlicher Gesang; in achtzehn Abtheilungen. Die Pandu's und Kuru's rücken gegen einander zur Schlacht an. Ardschunas befindet sich mit Krishna auf einem Streitwagen; als er all die Freunde und Blutsverwandte zum Schlagen bereit sieht, überfällt ihn ein grosses Mitleiden. Krishna tröstet ihn durch die Lehre von der Unwandelbarkeit des Einen, Ewigen und von der Nichtigkeit aller anderen Erscheinungen. Dies philosophische Gespräch enthält einen beinah vollständigen Inbegriff der höheren Indischen Glaubensansicht nach der Vedantalehre und geniesst in Indien ein solches Ansehen, dass es fast den Vedas gleichgestellt wird. Dass ein so weitläufiges Gespräch unmittelbar vor dem Anfang einer Schlacht gepflogen wird, dass der Held sich in die feinsten metaphysischen Betrachtungen vertieft, ist allerdings total unepisch; aber abgesehen von dieser Unangemessenheit in Bezug auf die Handlung ist die didaktische Haltung des Gedichtes vortrefflich. Es ist in einem classischen Styl, voll ernster Würde, ohne Schwulst gedichtet, obschon die Bilder, durch welche der Verfasser abstracte Bestimmungen zu verdeutlichen sucht, stark und kühn sind.*)

*) Im Interesse der Religion und Philosophie ist die Gitâ so bekannt unter uns geworden, dass es einer näheren Angabe des Inhaltes nicht bedarf. A. W. v Schlegel gab sie in einer krit. Bearbeitung mit eleganter Lateinischer Uebersetzung Bonn 1823 heraus. Fr. Majer übersetzte sie nach Wilkins Prosa zuerst aus dem Englischen in's Deutsche in Klaproths Magazin. Bd. I. S. 406 ff. Metrisch übersetzte Fr. v. Schlegel mehre Stücke; Sämmtl. Werke IX. S. 272 — 289. Eine philosophische Beurtheilung gab A. W. v. Humboldt: über die unter dem Namen Bhagavadgita bekannte Episode des Mahabharata. Berlin 1826.

Ausser diesen beiden Hauptströmen des Indischen Epos hat man noch ein Epos von Bharavin, Kiràtàrjuniga, welches die Kämpfe des Ardschunas gegen den Shivas in der Gestalt eines bergbewohnenden Kiratas schildert; ferner ein Epos Sisupálabadha, d. i. der Tod des Sisupala, in zwanzig Gesängen, von Maghas (Màghakàvya). Der in allen Gattungen fruchtbare Kalidasas, dessen Epos Raghuvansa wir schon oben unter den auf Râmâyana beruhenden Gedichten anführten, schrieb ausserdem noch ein mythologisches Gedicht von der Geburt des Kumaras, Kumàrasanbhava. Diese eben genannten Gedichte heissen in Indien selbst grosse Gedichte: mahâkâvyâni. —

Von der Indischen Lyrik ist bisher noch wenig bekannt geworden, obschon sowohl das Indische Epos als Drama sehr häufig einen lyrischen, besonders elegischen Ton anschlägt. Von Kalidasas haben wir eine überaus zarte Elegie, Meghadûta, d. i. der Wolkenbote, worin ein junger Verbannter vom Berge Ramagiri aus, auf eine rührende Weise die Wolken anredet, seinen Schmerz schildert und ihnen den Weg beschreibt, den sie nach Norden nehmen sollen, um seiner fernen Gattin Grüsse zu bringen. Von einem andern erotischen Gedicht Kalidasas, Sringàratilaka, d. i. das Stirnmal der Liebe, kennen wir nur erst den Namen. Dagegen ist sein zierliches Lehrgedicht, die Versammlung der Jahreszeiten, Ritusanhâra, in sechs Gesängen, reich an beschreibenden und lyrischen, tadellosen Passagen.*)

*) Wir verdanken Kosegarten eine Uebersetzung dieses schönen Gedichtes.

Hundert erotische Sprüche des Amara, Amarusatakam, sind von unbestimmbarem Alter, zeigen aber eine grosse Erfahrung in der Liebe und eine tiefe Innigkeit des Gefühls. Als den der Schönheit nach ersten (und ältesten?) lyrischen Dichter betrachten die Inder den Jayadevas. Wir haben von ihm einen Cyclus erotischer Lieder in dem Idyll: Gitagovinda, welches die Liebe des Krishna zu der schönen Hirtin Radha besingt. Diese Ueppigkeit, diese zwischen dem Erhabenen und Gemeinen schwebende Sinnlichkeit, diese Gluth der Farben sind nur auf Indischem Boden vollkommen verständlich; gegen diese Fülle der äussern Erscheinung ist jede andere Natur arm. Ein einfacher Vorgesang macht uns mit der Entstehung der Liebe und mit dem Dichter bekannt, worauf eine Hymne an den Vishnu folgt, der dadurch, dass er sich als Krishna der Liebe als dem schönsten Traum des Menschenlebens hingab, den Dichter begeisterte, die wunderbare Musik dieser Gefühle in den folgenden Liedern auszusprechen. Ein liebendes Mädchen sucht an einem Frühlingsmorgen vergebens ihren erwarteten Geliebten. Eine ihrer Gefährtinnen berichtet ihr, der Allgeliebte werde durch andere Hirtenmädchen, die sich zu seinen Umarmungen drängen, abgehalten, bei der mit ihr verabredeten Zusammenkunft zu erscheinen. Dennoch ist sie seiner eingedenk und sein Anblick, obgleich sie ihn in der Umgebung glücklicherer Mädchen in der Ferne bemerkt, ergötzt sie. Aber nun sehen wir auch den göttlichen Jüngling, wie er in der Einsamkeit einer Laube seinen Leichtsinn bereut, wie die Freundin der Geliebten ihn hier findet und ihm ihren Zustand be-

schreibt, worauf er sie auffordert, sie zu besänftigen und zu ihm zu bringen. Sie folgt seinem Auftrag, findet jedoch Radha zu schwach, ihren Aufenthalt zu verlassen und kehrt zu Krishna zurück um ihn anzumahnen, selbst nach der Laube zu gehen; Radha klagt indessen bei hervorbrechender Nacht, dass der Geliebte noch nicht erschienen und geht, als die dienstfertige Freundin wirklich ohne ihn erscheint, von ihrer Trauer in sanften Wahnsinn über. In solchem treibt sie den Jüngling, als er, obgleich längst ersehnt, nun doch unerwartet zu ihren Füssen liegt, von sich. Er geht. Doch kaum hat die treue Freundin das von Schmerz betäubte Mädchen mit Vorwürfen bestürmt, so kehrt er schon zurück, in abgebrochenen Tönen ihre Verzeihung zu erbitten. Als er sie im sanfteren Blick der Schweigenden zu lesen glaubt, flieht er zu seiner Laube zurück. Nun ermahnt ihr Mädchen die Radha, sich mit allem Putz der Verführung zu schmücken, und dem Geliebten zu folgen. Sie thut es. Ein Dithyrambus beschreibt die Freuden des süssen Wiedersehens, bis endlich der Jüngling Worte findet, die Geliebte aufzufordern, dem Kummer ein Ende zu machen und des Grams Erinnerung in Entzücken zu begraben. Der junge Morgen lässt ahnen, dass des Jünglings Wünsche nicht unerhört blieben, denn Radhas Augen verrathen eine Nacht ohne Schlummer; er ist verloren in den seligen Anblick ihrer Reize und sie fordert ihn auf, sich anzukleiden.*)

*) S. die Uebersetzung nach dem Englischen von W. Jones durch Fr. Majer in Klaproths Asiat. Magazin. Bd. II. S. 291 — 375. Metrisch bearbeitet unter dem Titel Gita-Govinda oder Krischna der Hirt von Wilhelm Riemschneider. 1818.

Eine sehr liebliche Elegie ist die unter dem Namen Ghatakarparam, das zerbrochene Gefäss, bekannt gewordene. Eine junge Frau hofft bei der eingetretenen Regenzeit mit Sehnsucht auf ihren abwesenden geliebten Gatten und sendet ihm, nachdem sie zuerst für sich, sodann aber in einer Anrede an eine Freundin und an die sie umgebende Natur ihrer Klage Raum gegeben, zärtliche Grüsse durch die Wolken zu. — Am Schluss fordert noch der Dichter zu einer Wette auf, dass er jeden, der ihn an künstlichen Versmassen und Reimen besiegen würde, Wasser in einem zerbrochenen Gefässe darreichen wolle. Die Künstlichkeit des kleinen Gedichtes ist übrigens nicht übertrieben und hier gegen den Nolodayas allerdings noch im Entstehen; sie betrifft grösstentheils nur die abwechselnden lyrischen Versmasse und einen durch das Zusammenschmelzen mehrer Wörter hervorgebrachten Reim.*)

Ein Gedicht aus dem achten Jahrh. nach Chr. von Sankara Acharya, was den Namen Schlägel der Thorheit, Mohamudgara, führt, predigt auf eine einfache und eindringliche Weise in zwölf Strophen den religiösen Cynismus der Entbehrung alles Irdischen.**)

Die späteren lyrischen Dichter verfallen, besonders seit der Bekanntschaft mit den Mohamedanern, immer mehr in einen schwülstigen und tändelnden

*) Ghatakarparam herausgegeben von Durach, Berlin 1828. Uebersetzt im elegischen Metrum von P. v. Bohlen, im Alten Indien. II. S. 381—384.

**) Uebersetzt von Bode in Klaproths Asiat. Magazin. II. S. 266—268 und von P. v. Bohlen im Alten Indien. II. S. 375—377.

Styl, oder suchen die früheren auf eine ängstliche Weise nachzuahmen, wobei sie nicht selten ohne Scheu als Kâvyachauras d. h. Plagiarier auftreten und ganze Stücke hinübernehmen, überhaupt aber geschmacklos zusammenhäufen, was früher, in sparsamer Vertheilung, zur wahrhaften Zierde der Poesie gehörte. Jedoch sollen die neuesten, theils epigrammatischen, theils dialogischen Indischen Volkslieder einfach und lieblich ansprechend sein. —

Viel grösser ist der Reichthum des Indischen Drama's. Die Indische Sage führt die Erfindung desselben auf Brâma und Shiva zurück. Die ältesten dramatischen Darstellungen, Natya, Nritya, Nritta, ausserdem Tándava und Lásya, waren pantomimische Tänze mit Chorgesängen. Der weise Bharata, von welchem man noch Sutra's oder Aphorismen über die dramatische Technik besitzt, gilt als der von den Göttern geleitete Begründer des Dramas. Die Inder haben weitläufige Werke über die Theorie desselben. Eines der ältesten derselben von Dhanánjaya aus dem eilften Jahrhundert ist Dasa Rúpaka, eine Beschreibung der zehn Hauptgattungen theatralischer Werke. Ein anderes, dem Bhojathâja zugeschriebenes, das Saraswati Kanthábharana ist eigentlich eine ganz allgemeine Poetik und Rhetorik, handelt aber im letzten, dem fünften Buch, vom Drama und zeichnet sich durch die Menge seiner Beispiele aus. In nicht weniger grossem Ansehn steht das Werk von Mammata Bhatta aus Kaschmir, Kávya-Prakása, in zehn Abtheilungen, welches ebenfalls eine allgemeine Rhetorik ist, aber durchweg auf die dramatische Literatur Rücksicht nimmt. Etwas später, aus dem dreizehnten Jahr-

hundert ist das besonders in Bengalen verehrte Werk des Pundit Viswanáth Kaviraga, Namens Sáhitya Derpana in zehn Büchern, von denen das sechste der Technik des Drama's gewidmet ist. Eine Menge anderer theoretischer Werke über die Poesie und Redekunst berühren das Drama von verschiedenen Seiten; aber auch specielle Abhandlungen einzelner Punkte, so wie Commentare ganzer Stücke finden sich vor.

Jedes Stück wird mit einem Vorspiel eröffnet, durch welches die Zuhörer Kenntniss von dem Verfasser, seinem Werk, den Schauspielern und den vorausgesetzten Begebenheiten, die sie nothwendig wissen müssen, erhalten. Es besteht immer aus dem Schauspieldirector und einem Mitgliede der Gesellschaft und leitet unmittelbar in den Gang des Drama's ein. Der erste Theil dieser Einleitung, Púrva Ranga eröffnet sich mit einer kurzen Segensformel, welche den Schutz einer Gottheit, zu Gunsten der Versammlung, anruft und heisst Nandi oder das, was die Ursache der Danksagung für Götter und Menschen ist. Dem Gebet folgt eine Nachricht von dem Verfasser des Stücks, die immer im lobenden Ton ist und dieser Notiz eine Art von Captatio benevolentiae, worauf der Schauspielunternehmer, der ein sehr gewandter und kundiger Mann sein musste, gelegentlich eine Darstellung seiner selbst und seiner Absichten vorträgt.

Nach dieser Eröffnung des Stücks wird es durch Eintheilung in Acte und Scenen fortgeführt. Die Scene wird durch den Eintritt einer Person und den Abtritt einer anderen bezeichnet; die Lücken der Geschichte musste der Dolmetscher, Vischkambha ausfüllen, dem auch oblag, die Zuhörer durch Scherz

und Possen zu unterhalten; der Scenenwechsel wurde durch den Einführer, Pravesáka, angezeigt. Die Indischen Dramatiker scheinen das Unbeholfene dieser Ergänzungsschauspieler gefühlt zu haben; wenigstens streben einige Dramen dahin, diese Personen in die Handlung selbst einzuflechten. Der Act oder Anka soll durch den Abtritt aller Personen bezeichnet werden; die Anzahl der Acte kann sich bis auf zehn belaufen. Der erste Act, oder Ankamukha ist eigentlich ein Prolog oder Vorspiel und liefert den Leitfaden für den ganzen Inhalt. Die folgenden Acte führen die Begebenheit bis zur völligen Entwickelung im letzten Act fort; dann endigt das Stück, wie es begann, mit einer charakteristischen Segnung oder mit einem Gebet, beständig von der Hauptperson wiederholt und ihre Wünsche für allgemeines Glück und Gedeihen aussprechend.

Der Inhalt jedes Stücks wird Vastu genannt d. i. Wesen. Er ist doppelartig, entweder wesentlich oder episodisch und begreift fünf Elemente in sich, das Vija, Vindu, Patáka, Prákári und Káryam. Das Vija oder der Samen ist der Umstand, aus welchem die Begebenheit entspringt; das Vindu d. h. ein Tropfen, ist die unabsichtliche Entwickelung eines Nebenumstandes, der für den Anlauf der Handlung bedeutungsvoll wird; Patáka heisst eine Fahne und scheint eine Verzierung oder Episode zu bezeichnen. Prákári ist ein episodischer Umstand von beschränkter Dauer und untergeordneter Wichtigkeit, woran die Hauptpersonen keinen Antheil haben; Káryam ist das Ende oder der Zweck, durch dessen Erfüllung Alles erfüllt wird und lässt fünf Bedingungen zu: An-

fang, Fortgang, Hoffnung des Erfolges, Forträumung der Hindernisse, Vollendung.

Die Abfolge der Umstände, durch welche ein Zweck endlich erreicht wird, enthält ebenfalls fünf Momente: das Mukham ist der eröffnende oder vorbereitende Lauf der Umstände, aus welchem die später entwickelten Begebenheiten zuerst entspringen. Das Pratimukham ist die Metabasis oder der secundäre Umstand, berechnet, um die Katastrophe zu hemmen oder zu fördern. Das Gerbha ist die verdeckte Verfolgung des Plans, die anscheinend Hindernisse häuft, im Grunde aber die Hauptabsicht befördert. Vimersha ist die Peripatie, womit eine der beabsichtigten Wirkung entgegengesetzte und dadurch im Lauf der Begebenheit ein Wechsel hervorgebracht wird, der die erregte Hoffnung täuscht und eine unvorhergesehene Veränderung hinstellt. Das Upasanhriti oder Nirvahana ist die Katastrophe oder das, wohin Alles zielt, und in dem Alles sich endet.

Jede dramatische Gattung hat ihre eigenen Helden und Heldinnen, welche theils aus der Mythologie, theils aus der Geschichte und dem gewöhnlichen Leben entlehnt sind. Da die Liebe in den Indischen Dramen eine grosse Rolle spielt, so werden auch die Attribute des Helden hauptsächlich aus seiner Fähigkeit entnommen, diese Leidenschaft zu fühlen und einzuflössen und er muss daher als jung, schön, liebenswürdig, freigebig, tapfer, holdselig, gebildet und von guter Abkunft dargestellt werden. Der Nayaka oder Held kann sein: Lalita, fröhlich, leichtsinnig und gut gelaunt: oder Sánta, edel und tugendhaft; oder

Dhirodatta, hochstrebend, aber gemässigt und fest; oder Udatta, glühend und ehrgeizig. Diese Eintheilungen zerfallen wieder in 48 Gattungen und diese, indem sie durch die Theilung in Sterbliche, Halbgötter und Götter sich abermals vervielfältigen, zerspalten sich noch in 144 Arten. In der Eintheilung der Classen der Nayikas oder Heldinnen ist die gleiche Genauigkeit beobachtet worden. Wir finden himmlische Nymphen, Bräute der Halbgötter, Frauen der Heiligen, selbst weibliche Heilige und die Gottheiten der Wälder und Flüsse; in den rein erdichteten Spielen Prinzessinnen und Freudenmädchen und in den Intriguenstücken die verschiedenen Bewohnerinnen des Harems, Portraits aus dem gewöhnlichen Leben. Die Frauen werden eingetheilt in Swakiya, die Frau eines Individuums selbst, Parakiya, die Frau oder Tochter einer andern Person und Sámányá, ein unabhängiges Frauenzimmer. Jede von diesen wird wieder unterschieden als Mugdhá, oder jugendlich, Praurhá oder erwachsen und Pragalbhá oder reif. Diese Abtheilungen gliedern sich von Neuem in viele andere; merkwürdig ist es, dass die Parakiya oder sie, die das Weib eines Andern ist, niemals zum Gegenstand der Intrigue gemacht wird.

Die anderen Personen des Drama, mit Ausnahme des Helden und der Heldin, bilden den Anga oder Körper desselben. Von ihnen ist der Pitamerdha der Freund und Vertraute des Helden und mitunter der Held der mit der Haupthandlung verwebten Nebenhandlung. Der Pratinayaka ist der Gegner und Widersacher des Helden. Jeder von diesen kann seine Höflinge, Minister, Officiere, Gefährten und

Krieger haben und nur zwei Personen, der Vita und Viduschaka sind dem Indischen Theater eigenthümlich. Der Vita muss in den leichteren Künsten wohl bewandert sein, namentlich in Dichtkunst, Musik und Gesang. Ohne Unterschied erscheint er als der Gefährte eines Mannes oder Frauenzimmers; im letzteren Falle ist das Frauenzimmer ein Freudenmädchen. Gewöhnlich wird er im vertrauten und angenehmen, jedoch abhängigen Verhältniss zu seinem Gefährten, dargestellt, nie aber verächtlich gemacht. Der Viduschaka, eine Mischung von Schlauheit und Einfalt, voll Neigung zum Wohlleben und voll Liebe zur Bequemlichkeit, spielt den Possenreisser, immer lebhaft und mitunter beinahe witzig, obgleich sein Scherz eben keinen sehr hohen Flug nimmt. Er ist der demüthige Gefährte, nicht der Diener eines Fürsten oder vornehmen Mannes und merkwürdiger Weise immer ein Brahmane. Nach den Gesetzen der Indischen Theatertechnik muss er dadurch Gelächter erregen, dass seine Person, sein Alter und sein Anzug lächerlich erscheinen. — Die Nâyikâ hat ebenfalls immer ihre Gefährtin und Vertraute, und der passendste Charakter dazu ist eine Milchschwester. Wo Königinnen die Heldinnen sind, wird die Rolle einer Favoritin zuertheilt. Weibliche Fromme nehmen darin eine grosse Breite ein und sind gewöhnlich aus der Buddhasecte. Die untergeordneten Charaktere beider Geschlechter werden aus jeder Classe der Gesellschaft genommen und selbst die Chandala's finden eine Stelle in den erdichteten Schauspielen.

Als Zweck des Drama's wird von den Indischen Theoretikern der der Poesie überhaupt angegeben,

durch das Vergnügen zu belehren; das Schauspiel soll die Seelen der Zuschauer mit den von ihm geschilderten Gefühlen rühren. Diese Gefühle werden von den Indern Rasas genannt und umfassen sowohl die Eigenschaft, die das Werk besitzen soll, als auch die vom Leser oder Zuschauer anerkannte Auffassung. Die Rasas werden indess beständig als Wirkungen, nicht als Ursachen betrachtet und es heisst von ihnen, dass sie von den Bhavas, Stimmungen der Seele oder des Körpers herkommen, denen ein gleicher Ausdruck bei den Fühlenden oder als fühlend Vorausgesetzten und ein gleicher Eindruck bei den Zuschauern folgt.*)

Die Sprache des Indischen Drama's enthält die höchste Blüthe des Sanskrit und ist namentlich in den Werken des Kalidasas unübertrefflich. Der gewöhnliche und der heitere Unterhaltungsstyl des Drama's ist grösstentheils Prosa; Reflexionen aber oder Beschreibungen voller Schwung sind in Versen abgefasst. Bei dieser Gelegenheit wird jede Art von Sanskrit-Metrum in Anwendung gebracht, vom Anuschtubh bis zum Dandaka, oder Verse von vier achtsylbigen Zeilen bis zu denen, welche eine beliebige Sylbenzahl von 27 — 199 enthalten. — Eine andere Eigenthümlichkeit ist die Anwendung verschiedener

*) Es würde zu weit führen, näher auf diese Indische Theorie über die Gefühle einzugehn. Sringara oder Liebe ist der Mittelpunct derselben für das Drama. Aber an sich ist die psychologische Classification der Gefühle und Stimmungen äusserst interessant und durch Beispiele aus den mannigfachsten Dramen immer auf die Eigenthümlichkeit des Indischen begrenzt. Man lese den Abschnitt von den Gegenständen der dramatischen Darstellung nach im Theater der Hindu's, Band I, S. 43—62.

Redeformen für verschiedene Charaktere. Der Held und die Hauptpersonen sprechen Sanskrit, Frauen aber und untergeordnete Charaktere die verschiedenen Modificationen jener weicheren Aussprache des Sanskrit, welche Prakrit genannt wird. Die Unterschiede des Prakrit liegen nicht im grammatischen Bau, sondern im Dialekt. Auf dem Theater sprechen daher nach der Indischen Technik die Heldin und die weiblichen Hauptpersonen Saurasení, Begleiter königlicher Personen Màgadhi; Diener, Rajaputs und Kaufleute Arddha, halbes oder gemischtes Màgadhi. Der Viduschaka spricht Pràchi oder den östlichen Dialekt; Schelme reden Avantikà oder die Sprache von Ugein und Intriguanten jene von Dekhin oder der Halbinsel. Kuhhirten, Ausgestossene und Jäger bedienen sich ihrer respectiven Sprachformen; selbst die Bösen haben ihren eigenen Jargon und die Pisáchas oder Kobolde reden, wenn sie auf der Bühne eingeführt werden, einen Dialekt des Prakrit, Paisáchi genannt.

Von dem scenischen Apparat läst sich keine deutliche Beschreibung machen. Die Schauspieler waren von den Zuhörern durch einen Schirm oder Vorhang getrennt. Die Bühne selbst, Rangfläche oder Ranga-bhúmi, auch nepathya genannt, muss mancherlei Maschinen beherbergt haben, ohne welche einzelne Stücke unaufführbar erscheinen; Sitze, Throne, Waffen und Wagen, mit lebenden Thieren bespannt, waren durchaus im Gebrauch. Das Costum wurde immer beobachtet. Frauen wurden in der Regel durch Frauen gespielt, obgleich es nicht ungewöhnlich gewesen zu sein scheint, dass Männer und Jünglinge

vorzüglich in ernsteren weiblichen Rollen aufgetreten sind. An Anweisungen für die Handlung auf der Bühne fehlt es gar nicht. Das „Bei Seite" und das „Für sich" findet sich regelmässig angegeben; selbst das Gefühl, mit dem er reden soll, ist dem Spielenden umständlich bezeichnet. Durch die Indische Weltansicht ist eine tragische Katastrophe im Drama bestimmt verboten, und der Tod des Helden oder der Heldin darf nie angezeigt werden. Allein diese Ansicht übt ihren Einfluss auch auf den scenischen Anstand; nie darf die Bühne mit Blut gefärbt werden, nie darf der Tod vor den Augen des Zuschauers stattfinden. Eine Menge Verbote sind in dieser Rücksicht den Indern eigenthümlich; ausgenommen sind im Ernsten: feindliches Herausfordern, feierliche Verwünschung, Verbannung, Degradation und nationale Unglücksfälle; im Komischen: Beissen, Kratzen Küssen, Essen, Schlafen, Baden, Salben und Heirathen.

Der allgemeine Name für alle dramatische Gattungen ist Rúpaka, von Rúpa, Gestalt; weil ihr Hauptzweck dahin geht, Charakter und Gefühle zu verkörpern und die natürlichen Anzeichen der Leidenschaft darzustellen. Wilson führt bei dieser Gelegenheit die naive Indische Definition des Drama an: „ein Gedicht, das gesehen werden soll oder ein Gedicht, das gesehen oder gehört worden ist." Die Dramen zerfallen in zwei Classen, in die besonders so genannten Rúpaka's und in die Uparúpaka's oder in die geringeren Rúpaka's. Von jenen gibt es zehn, von diesen achtzehn Arten.

I. Rúpaka's. 1) Das Nátaka oder das Schauspiel par excellence wird für die vollkommenste Art

des Drama erklärt und sein Gegenstand muss immer berühmt und bedeutend sein. Nur würdige oder erhabene Personen darf es darstellen. Der Held ist ein Monarch oder Halbgott oder Gott. Nur Eine Leidenschaft und damit auch nur Eine Handlung darf stattfinden, Liebe und Heroismus. Der Plan muss einfach, die Umstände müssen zusammenhängend sein; die Handlung muss die Begebenheiten erzeugen, so dass nichts Fremdes von Aussen zur Episode oder Unterbrechung hereingezogen wird. Das Stück darf nicht weniger als fünf und nicht mehr als zehn Acte haben; die Dauer eines Actes soll nach älteren Vorschriften nur Einen Tag betragen; die Diction hervorstechend und gerundet sein. Zu den Nátaka's gehören Sakuntala, Mudra Rakschasa, Veni Samhara, Anergha Raghava u. a. — 2) Das Prakarana stimmt fast in Allem mit dem Nátaka überein, behauptet aber doch keinen so hohen Rang. Die Fabel muss eine blosse Fiction aus dem wirklichen Leben, indessen aus einer achtungswerthen Classe der Gesellschaft sein und der passendste Gegenstand dazu ist die Liebe. Der Held muss den Rang eines Ministers, Brahmanen oder angesehenen Kaufmanns inne haben; die Heldin kann ein Mädchen von guter Familie oder eine Courtisane sein; in jenem Fall heisst das Prakarana Suddha oder rein, in diesem Sankirna oder vermischt. Unter der Vesyà oder Courtisane hat man jedoch keine feile Dirne, sondern eine Hetäre zu verstehen; eine Gattung genussliebender Weiblichkeit, welche sich überall bildet, wo die Sitte die verheirathete Frau von der Gesellschaft ausschliesst und die Theilnahme an derselben nur durch die Aufopferung des guten Rufes erkaufen lässt.

Das Michrakati nebst Malati und Madhava gehören hieher. — 3) Das Bhâna ist ein Monolog in Einem Act, worin der Schauspieler eine Menge von Begebenheiten, wie sie entweder ihm oder Andern widerfahren, dramatisch erzählt. Liebe, Krieg, Betrug, List und Täuschung bieten passende Gegenstände und der Erzähler darf seinen Vortrag durch einen fingirten Dialog mit einem eingebildeten Zwischenredner beleben. Die Sprache muss gebildet sein; Musik und Gesang beginnen und schliessen die Darstellung. — 4) Das Vyâyoga ist die dramatische Darstellung irgend einer kriegerischen Handlung. Das Interesse wird darin durchaus nicht vom Weibe erregt; Liebe so wie Komisches bleibt gänzlich ausgeschlossen und der Held muss ein Krieger oder Halbgott sein. Es ist auf Einen Act, auf Eine Handlung und auf die Dauer Eines Tages beschränkt. — 5) Das Samavakâra ist die dramatische Darstellung irgend einer mythologischen Fabel in drei Acten; die Handlung des ersten Actes muss neun, die des zweiten drei und eine halbe Stunde, die des dritten anderthalb Stunden einnehmen. Der Inhalt des Stückes bezieht sich im Durchschnitt auf Götter und Dämone; doch können auch Sterbliche eingeführt werden. Einen einzelnen Helden des Stückes gibt es nicht, sondern es treten zehn bis zwölf Helden auf und wiewohl Liebe berührt werden darf, so muss doch Heroismus die vorherrschende Leidenschaft sein. Ironisches Lob und offenbare Herausforderung, Kämpfe, das Erstürmen von Städten u. s. w. können dargestellt, Pferde, Elephanten, Streitwagen auf die Bühne gebracht werden. Gewöhnlich geschieht dies in freier Luft auf einem

grossen Felde und mit einer Unordnung, welche den dramatischen Effect bedeutend stört. Die am besten ausgeführten und angenehmsten Theile der Handlung sind die Processionen. Der Einzug des Râma und der Sitâ in Benâres im Jahr 1820 gewährte einen sehr reichen und malerischen Anblick. — 6) Das Dima ist ein Drama von ähnlichem, aber mehr finsterem Charakter und beschränkt sich auf Darstellung schrecklicher Begebenheiten, wie z. B. Vorbedeutungen, Beschwörungen, Belagerungen und Schlachten. Der Held muss ein Dämon, Halbgott oder Gott sein. — 7) Das Ihâmriga ist ein Intriguenstück in vier Acten. Der Held desselben ist ein Gott oder ein berühmter Sterblicher und die Heldin eine Göttin. Liebe und Frohsinn sind die vorherrschenden Gefühle. Die Heldin kann der Gegenstand des Krieges oder der List sein und die Plane des Helden dürfen sich unglücklich, aber nicht durch den Tod endigen. — 8) Anka. Dies wird von Einigen als ein einactiges Stück, von Andern als ein Supplementact betrachtet, der als eine Einleitung in das Drama oder zur völligen Entwickelung der Begebenheit benutzt wird. Der erhabene Styl muss darin vorherrschen. Der Held kann ein Sterblicher, aber der Gegenstand muss wohl bekannt sein. — 9) Das Vithi gleicht mitunter dem Bhâna. Es ist einactig und kann durch Einen Schauspieler gegeben werden. In jedem Fall ist es eine Liebesgeschichte, fortgeführt in einem komischen Dialoge, bestehend aus Zweideutigkeiten, Ausflüchten, Räthseln, Wortspielen, Scherzen, Repliken, absichtlichen Wortverdrehungen, ironischem Lobe, übertriebener Werthschätzung und scherzhafter Fopperei. — 10) Das

Prahasana ist eine possenhafte Satire und macht im Allgemeinen die heiligen und privilegirten Stände der Gemeinschaft der Ascetiker, Brahmanen, Reichen, Vornehmen und Fürsten zu seiner Zielscheibe. An den Letztern werden solche Laster gegeisselt, die mehr durch Missbrauch des Reichthums als der Macht entstehen, niedere Ueppigkeit, nicht tyrannischer Despotismus; an den Ersteren Sinnlichkeit und Heuchelei. Die Indischen Stücke dieser Art sind voll Schärfe und Laune, aber es fehlt ihnen an Poesie und Witz. Die Begebenheit muss erdichtet und der Held kann ein Ascetiker, Brahmane, ein König oder ein Schuft sein. Das übrige Personal muss aus Hofleuten, Dienern, Bettlern, Spitzbuben und Huren zusammengesetzt werden; die untergeordneten Personen müssen niederes Prákrit oder einen Localdialekt reden.

II. Upurúpaka's. Hier genügt eine kurze Angabe der Classen des Indischen Systems, weil die Indischen Aesthetiker oft Unterschiede gemacht haben, wo im Grunde nur äusserliche Verschiedenheiten obwalten. 1) Das Nátaka ist von zwei Arten, indem es im Gegenstand und in den Personen bald dem Nátaka, bald dem Prakarína gleicht; im letzeren Falle heisst es Prakaraniká. Der einzige Unterschied unter diesen Formen ist die Länge, indem das Nátaka auf vier Acte beschränkt ist. — 2) Das Trotaka kann aus fünf, sieben, acht oder neun Acten bestehen; die Begebenheit ist theils irdisch, theils himmlisch. — 3) Das Goschti ist ein Stück in Einem Act mit neun oder zehn männlichen und fünf oder sechs weiblichen Personen. — 4) Das Sattaka ist eine wunderbare Begebenheit in beliebiger Anzahl von Acten, die Spra-

che aber muss gänzlich Prákrit sein. — 5) Das einactige Nátyasáraka besteht hauptsächlich aus Tanz und Gesang und hat Liebe und Fröhlichkeit zu seinem Gegenstande. — 6) Das zweiactige Prasthána behandelt die nämlichen Gegenstände, wie die vorigen Dramen, allein die Charaktere sind aus dem niedrigsten Stande; der Held und die Heldin Sclaven, die Uebrigen Ausgestossene; Gesang, Musik und Tanz sind die Hauptbestandtheile desselben. — 7) Das einactige Uttathya hat einen mythologischen Gegenstand; die Gefühle sind Liebe, Scherz und Ernst; der Dialog ist mit Gesängen vermischt. — 8) Das Kavya ist eine Liebesgeschichte in Einem Act, mit poetischen Stanzen und Arien vermischt. — 9) Das einactige Prenkhana, dessen Held von niederem Range, behandelt Krieg und Uneinigkeit. — 10) Das Hásaka ist ein komisches Spiel in Einem Act mit fünf Personen; der Held und die Heldin sind von hohem Range; die letztere liebenswürdig, der erstere ein Narr. — 11) Das Sanlápaka ist ein Drama in Einem oder in drei, auch vier Acten und der Held desselben ein Ketzer. Controverse, Betrug, Gewaltthätigkeit und Krieg sind seine Gegenstände. — 12) Das einactige, theils recitirte, theils gesungene Srígaditam ist ein Spiel, worin die Sri, die Göttin des Glücks, eingeführt oder von der Heldin des Stückes nachgeahmt wird. — 13) Das Silpaka ist in vier Acten und die Scene an einem Ort, wo todte Körper verbrannt werden. Der Held ist ein Brahmane und der Vertraute ein Ausgestossener; Wunder und Zauberei machen die Haupthandlung des Stückes aus. — 14) Das einactige Vilasiká oder Lásiká ist ein ein-

actiges, possenhaftes Spiel, dessen Gegenstand die Liebe. — 15) Das Durmallikâ ist eine komische Intrigue in vier Acten, worin die Freunde des Helden und er selbst nach einander die Handlung leiten. — 16) Das Prakaranikâ, was man auch als besondere Gattung zählt, ist oben schon definirt. — 17) Das Hallîsâ ist ein Tanz und Singspiel, meist in Einem Act, von einem Mann und acht oder zehn Frauen dargestellt. — 18) Das einactige Bhanikâ scheint eine Darstellung von ungegründeter Eifersucht und gegenseitigen Vorwürfen zu sein.*)

Die älteste Zeit, bis in welche zurück wir das Indische Theater verfolgen können, was aber schon lange vor diesem Punct gebildet gewesen sein muss, ist das erste Jahrhundert vor Christus, wo uns Kalidâsas am Hofe des Vikramaditya erscheint. Dieser Fürst herrschte in den Gangesländern bis nach Kaschmir hinauf, residirte abwechselnd zu Konoge und Ayodhya und suchte sowohl an seinem Hof als an der Akademie zu Benares Wissenschaft und Kunst nach Kräften zu fördern, weshalb aus Achtung vor ihm mehre berühmte Männer, und unter diesen Kalidâsas, als Perlen in seiner Krone betrachtet werden und sein Name späterhin auf andere rühmliche Fürsten übergeht. Von Kalidâsas haben wir drei Schauspiele, Sâkunta-

*) Wer sich weitläufiger über dieses dramatische System unterrichten will, muss Wilsons treffliche Abhandlung über dasselbe nachlesen; bei Wolff. 8, 1—72. Wir haben im Vorstehenden einen Auszug zu liefern versucht, in welchem wir eine andere Aufeinanderfolge der einzelnen Puncte und eine Entfernung aller der Parallelen und Reflexionen im Auge hatten, mit welchen Wilson bald das Griechische und Römische, bald das Französische, Englische und Italienische Theater erläuternd einmischt.

lâ, Vikramorvasî und Malavikagnimitra. Sâkuntalâ ist so benannt von Sakuntas, Geier, welche die Jungfrau als Kind beschützten. Sie ist die Tochter eines frommen Fürsten, aber von einer himmlischen Nymphe erzeugt und wird in einem heiligen Hain bei dem Einsiedler Kannas erzogen. Während dieser, ihr Pflegevater, einst auf einer Pilgerfahrt abwesend ist, geräth der König des Landes Dushantas auf der Jagd zu diesem heiligen Walde, dessen Thiere unverletzlich sind. Sâkuntalâ, die in ihm nur einen einfachen Reisenden sieht, weil er aus Ehrfurcht seinen Schmuck abgelegt hatte, empfängt ihn und er schenkt ihr zum Dank einen kostbaren Siegelring mit seinem Namenszuge. Indess kann Dushantas aus diesem reizenden Aufenthalt nicht scheiden; er behorcht Sâkuntalâ's Gespräche mit ihren beiden Gespielinnen, die ausnehmend zart gehalten sind, hört, dass sie mit Wohlgefallen und Neigung von ihm spricht, und findet sich besonders angezogen von der reinen Unschuld des Mädchens und von ihrer süssen Tändelei mit Pflanzen und Lieblingsthieren. Seine Mutter ruft ihn zu einem Fest zurück, aber zwischen Pflicht und Liebe schwankend, sendet er seinen Gefährten Madhavya, der seine Stelle vertrete und seufzt indess um die schöne Sâkuntalâ. Durch erotische Verse kommt es endlich zwischen dem Könige und dem Mädchen zur Erklärung und bald darauf wird die Heirath ohne viele Ceremonien nach der Sitte der Gandarvaehe, welche gegenseitige Liebe knüpft, vollzogen. Allein inzwischen versäumt Sâkuntalâ einen heiligen Pilger mit gebührender Ehrfurcht zu empfangen und wird von ihm verflucht, von ihrem Geliebten so lang vergessen zu werden, bis er

seinen Ring wiedererblickt. Der König verfügt sich an seinen Hof mit dem Versprechen, die Gattin in drei Tagen heim zu führen, allein er vergisst sie, wie der unerbittliche Fluch es wollte, und versinkt, ohne zu wissen warum, in Schwermuth; die Regierung ist ihm zuwider und der äussere Glanz eine Last. Auch Sâkuntalâ verlässt nach langem Harren die Einsiedelei, um ihren königlichen Geliebten aufzusuchen und der Abschied vom Schauplatz ihrer Jugend kann nicht rührender und zarter empfunden werden. Als Sâkuntalâ ihm zugeführt wird, bewundert der König zwar ihre Schönheit, hält jedoch ihre Reden für Trug und Täuschung, und sie bemerkt jetzt mit Schrecken, dass ihr der Schicksalsring beim Baden in einen heiligen Strom vom Finger geglitten. Ein frommer Priester nimmt die Verzweifelnde auf, aus dessen Behausung sie jedoch bald durch himmlische Nymphen entführt wird. Unterdessen hat ein Fischer den Ring in einem Karpfen gefunden, wird, als er ihn verkaufen will, von der Polizei in Anspruch genommen und nach Hof gebracht. Bei seinem Anblick erinnert sich der König seiner Gattin wieder; Indras sendet ihm seinen Wagen und in des Gottes Himmelsburg findet der Betrübte zuerst sein eignes Kind, welches ihn durch ein keckes Wesen anzieht, und dann die Geliebte wieder, mit welcher er zur Erde zurückgeführt wird. — Friedrich Schlegel hält dies Drama für dasjenige Werk, welches von der Indischen Dichtkunst den besten Begriff gibt und ein sprechendes Beispiel ist von der dem Indischen Geist in seinen Poesieen eigenthümlichen Schönheit. Es ist hier nicht die hohe Kunstanordnung der Griechen,

nicht der ernste, strenge Styl, wie in ihren Tragödien. Aber ein liebevolles, tiefes Zartgefühl beseelt Alles; der Hauch der Anmuth und kunstlosen Schönheit ist über das Ganze verbreitet, und wenn der Hang zu einer müssigen Einsamkeit, die Freude an der Schönheit der Natur, besonders der Pflanzenwelt, hier und da eine gewisse Bilderfülle und reichen Blumenschmuck herbeiführt, so ist es doch nur der Schmuck der Unschuld. Die Darstellung ist klar und ungekünstelt und die Sprache voll edler Einfalt. Zwar unterscheidet dieser Reichthum den Kalidâsas sehr merklich von der Hoheit und Einfalt der alten Heldengedichte; auch die Sprache selbst ist sehr verschieden. Im innern Geist der Dichtung ist aber immer noch viel Gleichförmiges und der Unterschied wenigstens nicht so gross, als wir ihn in den verschiedenen Zeitaltern und Bildungsstufen der Griechischen Dichtkunst wahrnehmen.*)

Das andere Drama Kalidâsas ist ein Trotaka und heisst Vikramas und Urvasi oder der Held und die Nymphe. Den Inhalt bildet die Liebe der Urvasi, einer Apsaras oder Oceansnymphe von grosser Schönheit, zu einem König Pururavas, daher die

*) S. Fr. Schlegels Sämmtliche Werke. 1822. Bd. I. S. 194. Die Sâkuntalâ wurde zuerst von Jones übersetzt. Calcutta 1789. Hierauf erschien eine Uebersetzung mit Erläuterungen von Georg Forster. Mainz und Leipzig. 1791. Zweite Ausg. Frankf. 1803. Eine Bearbeitung für die Bühne von W. Gerhard. Leipz. 1820. Interessant zur Vergleichung des epischen und dramatischen Tones ist dasjenige, was Fr. Schlegel im Metrum der Ursprache aus dem Mahâbhârata von der Geschichte der Sâkuntalâ übersetzt hat, nämlich die Geburt der Sâkuntalâ und ihre Rede an den sie verkennenden König, Bd. 9. S. 290—304.

Scene bald im Himelaya, bald am Hofe des Fürsten ist, in der Stadt am Zusammenfluss der Yamuna und Ganga. Die Charaktere sind vortrefflich und mit vieler Menschenkenntniss angelegt: Urvasi zart, treu und mit dem Bewusstsein ihrer himmlischen Würde und Schönheit; der König planlos und unschlüssig, vorzüglich wegen seiner Untreue gegen die rechtmässige Königin, welche gerade aus seinen Schmeicheleien auf seine innere Kälte geschlossen und in dieser richtigen Vermuthung durch einen aufgefundenen Liebesbrief an Urvasi sich bestätigt hatte. Die liebende Apsarasa hatte aber im Himmel ihre Liebe zu Pururavas verrathen und war so lange zur Strafe auf die Erde gebannt, bis der König einen Sohn von ihr sähe. In Schmerzen verloren, in jedem Gegenstand der Natur eine befreundete Stimme vernehmend, sucht der König in einem Walde des Himelaya seine Geliebte; mit ihm klagt die Nymphe Chitralekha gleichfalls um die verlorene Freundin. Ein wundervoller Wechsel von Chor und Lied, fast gänzlich im weichen Prâkrit gehalten, zieht sich auf diese Weise im vierten Act so lange hin, bis der König eine Weinrebe schmächtig anredet und umschlingt, wodurch sich diese plötzlich in Urvasi verwandelt, denn des Schicksals Rathschluss hatte bestimmt, dass sie, die Grenzen überschreitend, zu einer Schlingpflanze werden sollte. An den Hof zurückgekehrt, bringt ein Einsiedler dem Pururavas einen Knaben, Ayush, den Sohn des Königs mit Urvasi: sie hatte ihn dem Geliebten verborgen, weil Indras den Ausspruch gethan, dass sie in den Himmel zurückkehren müsse, sobald der Fürst den Sohn gesehen; nun aber wird dieser zurückgegeben,

weil er im Walde einen Vogel erlegt hat und diese Blutthat ihn von dem frommen Einsiedler verbannt. Mit Schmerzen denkt Urvasi an die Trennung, allein der Götterbote Naradas erscheint, weihet den Ayush zum Mitregenten und vereint das liebende Paar auf immer. — Dass dies Drama mit der Sâkuntalâ die grösste Aehnlichkeit in Anlage, Charakteren und Entwicklung habe, liegt am Tage. Der Stoff beider Stücke ist dem heroischen Mythus entlehnt; der Held und die Heldin von beiden sind ein königlicher Halbgott und eine überirdische Nymphe; in beiden ist dieselbe Lebendigkeit der Beschreibungen und dieselbe Innigkeit des Gefühls, dieselbe zarte Schönheit in den Gedanken und Zierlichkeit des Styles; es möchte schwer sein, zu entscheiden, welchem von beiden die Palme gebührt; aber die Geschichte von Vikrama und Urvasi ist vielleicht kunstvoller gewebt, die Begebenheiten fliessen natürlicher auseinander, als in Sâkuntalâ, während andererseits in jenem Drama vielleicht keine Person so interessant ist, als dies von idyllischer Verschlossenheit bis zu den höchsten Stürmen der Leidenschaft sich entfaltende Mädchen.*)

Noch wird dem Kalidâsas ein bürgerliches Schauspiel in fünf Acten zugeschrieben, Agnimitra und Malavika, worin die sehr verwickelte Familiengeschichte des Königs Agnimitra dargestellt, der im zweiten Jh. v. Chr. zu Vidisa regierte. Allein nach den im Drama geschilderten Sitten zu urtheilen, kann das

*) Uebersetzt im Theater der Hindu's, Bd. I. S. 295—380. Der vierte so äusserst musikalische Act ist auch in den Wiener Jahrbüchern der Literatur, Bd. 46. 1829. S. 13—26 übersetzt.

Stück nicht vor dem zehnten oder eilften Jahrhundert geschrieben sein, möge ihm auch eine ältere Arbeit des Kalidásas zu Grunde gelegen haben; auch bleibt es sowohl in der Phantasie, als in dem melodischen Ausdruck bei weitem hinter Kalidásas ächten Werken zurück. *)

Ein sehr altes und überaus interessantes Drama ist das Mrichchhakati (von mrid, Lehm und sakata, Wagen; in der Zusammensetzung das Kinderwägelchen) in zehn Acten, welches dem Sudraka, Könige von Ujjayini zugeschrieben wird, der im ersten Jahrhundert vor oder nach Christo gelebt haben muss. Der Styl desselben ist, obgleich nicht mager, doch im Allgemeinen einfach und kunstlos und sicherlich aus einer Zeit, welche dem ausgearbeiteten Reichthum indischer Schriften vorherging. Es ist ein rein Indisches Gemälde und stellt einen gesellschaftlichen Zustand dar, der in der Civilisation schon weit genug vorgeschritten ist, um üppig und verderbt zu sein. Der Held des Stücks ist ein rechtschaffener Brahmane, Charudattas, durchaus edel gehalten und voller Güte gegen Gattin und Hausgenossen; selbst der einzige Flecken, seine Liebe zu Vasantaséná, ist mehr platonischer Art und wird von seiner Gattin gebilligt. Durch grosse Freigebigkeit verarmt, ist er jetzt von allen Freunden gemieden und dies eben seine Trauer. Der einzige Maitreyas ist ihm treu geblieben, ein ehrlicher aber beschränkter Priester, dessen naive Derbheit recht gefliessentlich und eben da am meisten hervortritt, wo des Helden Sentimentalität

*) Der Inhalt findet sich Schritt vor Schritt im Theater der Hindu's Bd. II. S. 217—226 angegeben.

zu sehr an das Tragische anstreift. Die zweite Hauptperson ist Vasantaséná, eine Hetäre mit glänzenden Eigenschaften; reich und angesehen, verschenkt sie ihre Gunst nach eigener Neigung. Sie liebt den Charudatta, den sie in einem Lustgarten gesehen und verabscheut den Schwager des Königs, Sansthanaka, der sie durch List und Gewalt zu erobern sucht. Frivol und boshaft, kalt und grausam, pocht er unaufhörlich auf sein Ansehn und auf seine Verschwägerung mit dem Fürsten, gibt sich den Schein einer grossen Belesenheit in den epischen Gedichten, hat aber beständig das Unglück, Facta und Personen zu verwechseln. So entstehen zwei Gegensätze: die Liebe der beiden Hauptpersonen und die kecken Intriguen des Emporkömmlings Sansthanaka, durch welche Charudattas in immer neuen Verdacht schwerer Verbrechen geräth und unser Mitleiden für ihn bis zur Entwickelung sich steigert. Eine Menge von Episoden ist eingefügt, den Knoten enger zu schürzen und die Charaktere in helleres Licht zu setzen. Der fünfte Act schildert den Besuch der beiden Hauptpersonen; er ist das Centrum des Dramas, der Triumph der Liebe und des Dichters, der hier in blühenden Naturschilderungen sich gehen lässt, bevor sich die von allen Seiten sich aufthürmenden Gewitter über Charudatta's Haupt entladen. Der Dichter hat zu dieser Katastrophe den Moment gewählt, wo ein Usurpator Aryakas, der bereits grossen Anhang gegen den despotischen Fürsten sich erworben hatte, aus den Staatsgefängnissen entrinnt und sich in Charudatta's Wagen rettet, der die Vasantaséná nach einem Vergnügungsorte fahren sollte. Diese selbst steigt aus

Versehen im Marktgedränge in den Wagen des Sansthanakas, der ihn vom Lande heimzuholen bestimmt war. So fürchten wir für Beide, da Charudatta's den Verdacht der Verrätherei auf sich ladet und Vasantaséná ihrem Verführer sich geradezu in die Hände liefert. Auf theatralischen Effect berechnet ist die nun folgende Prügelscene unter den Wachen, welche den Wagen visitiren wollen, so wie die Ueberraschung des Maitreyas, als er, im Begriff, die Gebieterin seines Freundes mit Zärtlichkeit aus dem Wagen zu heben, entdeckt, dass statt einer Vasantaséná ein Vantasenus drinnen sitze. Bald darauf langt auch der Wagen des Sansthanakas an, der die Vasantaséná mit höhnischer Freude empfängt, sie misshandelt (was vortrefflich geschildert ist) für todt zurücklässt und den Charudattas des Mordes anklagt. Das Gericht verurtheilt ihn zum Tode, weil so manches von gewichtigen Zeugen wider ihn vorgebracht wird und Niemand seine Unschuld darthun kann, so unumwunden auch Maitreyas den Sansthanakas der Cabale bezüchtigt. Nach langen Verhandlungen wird Charudattas zum Richtplatz geführt und nimmt rührenden Abschied von Allen, besonders von seinem Kinde: plötzlich aber wendet sich Alles zum Besten, denn jener Aryakas wird wirklich König; Vasantaséná ist wieder zu sich gekommen und drängt sich durch das Volk hindurch; mehre Zeugen treten für Charudatta's Unschuld auf und dieser, mit der Geliebten vereint, vergibt noch am Schlusse dem Sansthanaka's, der nun selbst gestürzt ist.*)

*) Uebersetzt im Theater der Hindu's Bd. I. S. 83—280.

Ein anderer sehr berühmter dramatischer Dichter der Inder ist **Bhavabhuti**, auch Srikantha genannt, oder, in dessen Kehle Beredsamkeit wohnt. Er lebte im achten Jh. n. Chr. und war der Sohn eines Eingebornen von Südindien und ein Mitglied derjenigen Classe der Brahmanen, welche sich rühmt, von dem weisen Kasyapa abzustammen. Er zeigt ein besonderes Talent, die Natur in ihrer Grossartigkeit darzustellen, ein Talent, das sehr selten bei den Indischen Dichtern vorkommt, die sich mehr an Darstellung der geringeren Naturschönheiten ergötzen und was ohne Zweifel aus seiner frühen Vertrautheit mit den ewigen Bergen und Wäldern zu Gondwana entsprang. Wir besitzen von ihm drei vortreffliche Stücke, Málati und Mádhava, Máhavira Cheritra und Uttara Râma Cheritra. **Málati und Mádhava** oder die heimliche Heirath, in zehn Acten, ist gänzlich erfunden und gehört zur Classe der Prakarana's. Obgleich classisch, so ist es doch sehr mühsam gearbeitet; obgleich kräftig, doch sehr weitschweifig, dunkel und reich an der complicitirtesten Prosodie. Auch liebt der Autor seine Gelehrsamkeit anzubringen und schiebt gelegentlich logische und metaphysische Phrasen statt der Sprache der Natur und Poesie ein; demungeachtet werden die Fehler von den Schönheiten im Stück bezwungen.*)

Das **Máhavira Cheritra** behandelt in sieben Acten die Abenteuer Râmas, die im Stücke mit seinem Besuch in Visvamitra's Einsiedelei beginnen und mit seiner Rückkehr nach Ayodhya endigen. Der

*) Uebersetzt im Theater der Hindu's. Bd. II. S. 7—120.

Gang der Begebenheiten im Drama weicht von dem im Epos wenig ab; nur ist er zusammengedrängter. Die Gedanken sind erhaben, die Sprache kräftig und malerisch*)

Das Uttara Rama Cheritra begreift eine Fortsetzung von Ramas Geschichte in sich und umfasst die Begebenheiten, welche nach dem Kriege folgten, der der Hauptinhalt des Râmâyana ist. Der Styl ist classisch und obgleich ausgearbeitet, doch nicht durch Uebertreibungen entstellt und die Gedanken sind rein und frei von Spitzfindigkeiten.**)

Ausser diesen Dramen sind eine Menge von verschiedenen Verfassern übrig, für welche die Zeitbestimmung sehr schwer fällt, wie das Prachanda Pandava, das Hanuman Nataka, das Vidha Salabhanjika oder die Bildsäule, ein Lustspiel in vier Acten, das Veni Samhara, ein Drama in sechs Acten, das Anergha Raghava in sieben Acten und viele andere. Retnávali oder das Halsband, ein Lustspiel in vier Acten, macht jedoch eine offenbare Epoche. Es wird einem Könige von Kaschmir, Sri Herscha Deva im eilften Jahrhundert zugeschrieben, der aber vielleicht seinem Hofdichter Dhávaká nur den Namen lieh. Retnávali ist ein Intriguenstück, ganz aus dem gewöhnlichen Leben gegriffen; obschon die Geschichte nicht ganz erfunden und dem Volk bekannt gewesen zu sein scheint. Der Verfasser verdankt seinen Vorgängern viel, besonders Kalidásas Vikramas und Ur-

*) Der Inhalt ist auseinandergelegt im Theater der Hindu's. Bd. II. S. 196 — 207.

**) Der Inhalt ist näher angegeben und der erste Act übersetzt im Theater der Hindu's. Bd. II. S. 299 — 324.

vasi, aus welchem einige Situationen, ja Dialoge entlehnt sind. Doch zeigt das Drama von einer grossen Abweichung der Indischen Sitten, grosser Verfeinerung, Hang zu Luxus und Verderbniss der Moral. Es fehlt ihm an ächt poetischem Geist, an der Wärme der Begeisterung und die ganze Haltung ist mechanisch. Die Sprache ist sehr elegant, besonders im Prákrit (in diesem Dialekt ist kein Drama vorzüglicher) ist der Sanskritstyl sehr angenehm und schön. Obgleich im Gedanken und Ausdruck wenig Feuer herrscht, so regelt doch ein feiner und gebildeter Geschmack die Composition und vermeidet alles Ungehörige, was die späteren Dichter sich so oft zu Schulden kommen lassen, kurz, Retnávali kann für ein sehr interessantes Erzeugniss jener mittleren Periode gelten, wo die Indische Poesie von der Erhabenheit der alten Schule in die Uebertreibung der neuen übergeht.*)

Ein ganz eigenthümliches Drama, was einen gewissen Visakhadattas im zehnten Jahrhundert zum Verfasser haben soll, ist das Mudra Rakschasa oder das Siegel des Ministers. Der Inhalt ist nämlich rein politisch und betrifft die Versöhnung des Rakschasas, des feindlichen Minister des Vanda, letzten Königs von Palibothra, mit den Individuen, auf deren Betrieb sein Fürst ermordet wurde, den Brahmanen Chanakya und dem Prinzen Chandragupta. Er wird durch die Intriguen des Chanakya dem Fürsten, zu dem er sich geflüchtet hat, verdächtig gemacht und demzufolge von diesem entlassen. In seiner

*) Uebersetzt im Theater der Hindus. Bd. II. S. 130—191.

Hülflosigkeit erfährt er die Gefahr eines theuren Freundes, Chandana Das, den Chanakya im Begriff ist hinrichten zu lassen und um ihn zu befreien, überliefert er sich seinen Feinden. Doch gegen seine Erwartung bieten sie ihm den Rang und die Gewalt eines Premierministers, wodurch eine allgemeine Versöhnung herbeigeführt wird. List und Mord sind in diesem merkwürdigen Stück die einfachen Mittel, unbequeme Verpflichtungen zu lösen, und lästige Freunde oder offenbare Feinde zu entfernen. Als zu politischen Zwecken begangen, werden solche Schändlichkeiten verziehen und können nach der Weltansicht dieses Dramas recht gut neben grossen Tugenden und einem liebenswürdigen Charakter bestehen. Die Wirksamkeit eines solchen Systems der öffentlichen Moral hat der Verfasser nicht ohne Geschicklichkeit entwickelt und die Hauptcharaktere mit Interesse und Würde zu begleiten gewusst, was er besonders dadurch bewirkt, dass er sie allem Privatinteresse fremd darstellt. Die Verwickelung ist höchst einfach. Frauen treten nicht auf, des Chandana Gattin in einer Episode bei der Hinrichtung ausgenommen. Die Sprache ist selten schön und zart, aber immer kräftig und gelegentlich glänzend.*)

Sehr merkwürdig sind auch die satirischen Dramen der Inder, in denen gewöhnlich allegorische Personen auftreten. Das Prabodhachandrodaya d. i. Mondesaufgang der Erkenntniss, nennt als seinen Verfasser den Krishna Misra oder Krishna Pandita. Er gehört der orthodoxen Vedantaschu-

*) Als Probe ist im Theater der Hindu's Bd. II. S. 291—299 der siebente Act übersetzt.

lo an, will, wie er im Prolog es ausspricht, auf lieblich scherzende Weise die Natur des Geistes zu entfalten suchen und schildert daneben die übrigen theologischen und philosophischen Systeme, zwar nicht ganz getreu und im Allgemeinen von ihrer schwächsten Seite, aber doch mit Witz und Ironie. Die handelnden Personen dieses Dramas sind sämmtlich Personificationen von abstracten Begriffen, Leidenschaften, Lastern und Tugenden und der Plan des Stückes ungefähr folgender. Vivekas, Vernunft, hat sich der neuen Geliebten Mati, Verstand, zu Gefallen, von seiner rechtmässigen Gattin Upanishad, Offenbarung, getrennt, wodurch die treuen Freunde derselben Sraddhâ, Religion und Dharmas, Tugend, veranlasst werden, sich zu den Vishnuiten zu begeben, woselbst sich nun auch die beiden Kinder der Offenbarung Prabodhas, Erkenntniss, und Vidyâ, Wissen, nebst allen Gutgesinnten befinden, als da sind Muditas, Freude, Maitri, Freundschaft, Vairagyas, Enthaltsamkeit, Santi, Bezähmung, Samas, Ruhe, Santoshas, Zufriedenheit und mehr dergleichen. Dadurch aber entsteht eine völlige Anarchie im Reiche des Mohas, Leidenschaft, der mit einem grossen Heere, bestehend aus den Anhängern des Chankaras, Egoismus, Kâmas sinnliche Liebe, Rati Sinnengenuss, Lobhas Geiz und dessen Sohnes Dambhas, Heuchelei, der Trishnâ, Unersättlichkeit u, s. w. das Land verheert, wobei die verschiedenen Secten sehr anschaulich auf die Bühne geführt z. B. Dambhas als stolzer Brahmane, und besonders die Buddhisten und die fürchterlichen Anhänger des Shiva lächerlich gemacht werden. Alle disputiren mit einander und rufen dann jedesmal ihre

Sclavin Sraddhâ hervor, statt welcher, der Religion, im dritten Act eine Buhlerin erscheint, und die Secten sich beim Wein der Ratî, der Vibhramavatî, Verführung und der Kâlî, dem bösen Zeitgeist, in die Arme werfen. Endlich siegt aber Vivekas mit seinen Getreuen und die Erkenntniss Prabodhas wird auf den Thron gesetzt. Welche Bildung und welche Kenntniss der geschilderten Sectensysteme dazu gehörte, dies Stück auch nur zu verstehen, geschweige denn auf die Bühne zu bringen, kann sich nur aus seiner eigenen Lectüre ergeben.*)

Selbst aus der neueren Zeit haben wir solche Darstellungen. Kautuku Sarvaswa z. B. ist ein jüngeres Prahasana oder eine Farçe in zwei Acten, eine Satire auf Fürsten, welche sich der Trägheit und dem Vergnügen ergeben und die Brahmanen nicht in Schutz nehmen. Der Held ist Kalivatsala oder das Kind des Zeitalters der Ungerechtigkeit, Beherrscher von Dharmanâsâ oder der Vernichtung der Tugend; er wählt zu seinem Lehrer Kupermapanch'ânana, den Shiva des Lasters. Satyâcharya, ein frommer Brahman, ist von Vrindavan zurückgekehrt, der vom Könige und dessen Höflingen sehr unbillig behandelt worden und unterredet sich im Gefängniss mit seinen Brüdern über den Zustand der Dinge, wo dann das Resultat immer die Erkenntniss von der Nichtigkeit alles sogenannten Göttlichen und Gesetzlichen ist, demzufolge der König befiehlt, dass das Laster mit Trommelschlag für Tugend ausgerufen werde' und alle

*) Es erschien in einer Uebersetzung von Taylor, London 1812. Einige Auszüge nach Rhode's Uebersetzung in v. Bohlen altem Indien. Bd. II. S. 407—412.

Brahmanen auf ewig verbannt seien. Es herrscht in diesem Stück mehr Laune als in allen übrigen Farçen, auch weniger Unschicklichkeit, obwohl es von der Sucht nach unanständigem Witz nicht ganz frei ist. Sein Verfasser ist ein Pandit Gopinatha. — Dagegen werden in andern Farçen auch die Geistlichen wacker verspottet. So ist z. B. Hasyarnava in zwei Acten eine scharfe Satire auf die Ausschweifungen der Brahmanen, die den Charakter frommer Bettler annehmen, zugleich auch auf die Beförderung des Lasters durch Fürsten, die Ohnmacht der Minister und die Unwissenheit der Aerzte und Astrologen. Der König Anayasindhu klagt bei seinem Wege durch die Stadt, dass Alles verkehrt sei, dass die Chandalas, nicht die Brahmanen Schuhe machen, dass die Frauen keusch sind und die Gatten beständig, dass der Achtungswerthe und nicht der Lasterhafte geehrt wird. Er bleibt vor dem Hause eines Freudenmädchens stehen, wo sich die übrigen handelnden Personen versammeln: Viswábhanda, im Kleide eines Saivabettlers und sein Schüler Kalahánkura, mit dem er um den Besitz eines Mädchens streitet; Vyádhisindhu, der Doctor, der die Colik heilt, indem er eine heisse Nadel an den Gaumen bringt und das Gesicht vermittelst Durchstechen der Pupille wiedergibt. Sádumaka, der Polizeidirector, der mit grosser Freude erzählt, dass die Stadt voll Diebe sei; der Oberfeldherr, Ranajambuka, der, nachdem er seine Rüstung angelegt, einen Blutigel zerhauen hat und Mahávatrika, der Astrolog, der auf die Fragen nach der Zeit, die zu einer Reise günstig sei, Stunden und Sternstellungen angiebt, welche nahen Tod verkünden. Der König verlässt die

Gesellschaft am Ende des ersten Actes. Der zweite enthält den Streit zwischen den Ascetiker und seinem Schüler wegen eines Mädchens, dessen Entscheidung sie einem anderen Brahmanen Malúrindaka, überlassen, der sich rühmt, die Vedas verfasst und das Paradies besucht zu haben, wo er Vrihespati und Brâmâ mit Verachtung behandelte und Shiva Stockschläge gab. Das Gesagte ist genug, um eine Vorstellung von dem Werke zu geben. — Noch wollen wir eines Bhana, des Sareda Tilaka erwähnen, um von dieser Gattung einen näheren Begriff mitzutheilen, als ihre Beschreibung in der allgemeinen Classification darbietet. Dies Stück, als dessen Verfasser Sankara genannt wird, ist also zwar nur ein Monolog, aber von bedeutender Länge. Rasikasekhara, ein Mann von sehr freien Sitten, gibt eine Beschreibung von den verschiedenen Personen, denen er zur Zeit des Frühlingsfestes auf den Strassen von Kolâhâlapur (ein allegorischer Name, Stadt des Aufruhrs) begegnet. Der bei weitem grösste Theil des Stückes ist beschreibend, und nur ein Theil eine Art von Dialog. Darin redet Rasikasekhara einzelne Personen an, die er namhaft macht und fragt sie dann; was sie dazu meinen, worauf er selbst wieder die Antwort gibt. Die so befragten Personen sind meist Frauen und Freudenmädchen. An manchen Stellen scheint es auch, als wenn die männlichen Charaktere selbst aufträten und unter einander sprächen. — Diese Art des Schauspiels ist auch jetzt nicht ungewöhnlich und wird von einigen Indischen Bhanas oder Possenreissern und Komikern der jetzigen Zeit nicht schlecht aufgeführt. Ausserdem sind die Dramen gangbar,

welche der Verherrlichung der Religion dienen, z. B. das vor etwa dreissig Jahren von einem Pandit von Nadiya für das Fest des Govinda auf Befehl des Königs von Nadiya geschriebene Chitra Yagna, was in fünf Acten die berühmte Sage von Daksha behandelt. —

Diese Andeutungen werden uns den grossen Reichthum der Indischen Bühne wenigstens in einigen Hauptrichtungen dargestellt haben. Es ist nur noch von mehren Werken zu sprechen nothwendig, welche mehr einzeln dastehn, dennoch aber eine sehr grosse Bedeutung für die Geschichte der ganzen Poesie erlangt haben. Das eine dieser Werke ist eine Sammlung von Fabeln. Die Thiere werden hier rein menschlich eingeführt und halten keineswegs ihren eigenthümlichen Charakter fest; jedoch ist ein Anfang dazu immer schon in einer gewissen Ironie sichtbar, wie wenn ein alter Tiger freigebig und devot wird, eine Katze die Vedas studirt oder ein Sperling als Brahmane auftritt. Die Menschen dagegen entlehnen ohne Gefahr, missverstanden zu werden, Namen und Eigenschaften aus der Thierwelt: der Wolfsleibige, Manntiger, Männerstier sind z. B. ehrende Beinamen eines Helden. Diese älteste Fabelsammlung heisst Panchatantra d. i. fünf Sammlungen, auch Panchopâkhyâna, Pentateuch, als deren Verfasser Vishnusarman im fünften Jahrhundert nach Christo angesehen wird.*)

*) S. Wilson analytical account of the Panchatantra in den Transactions of the Roy. As. Soc. I. p. 57. Unter dem Persischen Könige Koshirvan, der 579 st. gerieth das Werk von Indien nach Persien, indem es sein Arzt Barzuyeh

Aus dem Panchatantra gingen in Indien selbst mehre Umarbeitungen und Auszüge hervor, von denen der Hitôpadesas d. i. freundliche Unterweisung unter uns am bekanntesten geworden ist. Die Entstehungszeit dieses Auszugs läst sich bis jetzt nicht bestimmen. Das Werk behält wie sein Original dieselbe Ironie gegen Fürsten, Brahmanen und falsche Andächtige bei; nur ist die Einkleidung hän-

---

von seiner Indischen Reise mitbrachte. Sofort wurde es in's Persische übersetzt und empfing den Namen Fabeln des Bidpai d. i. im Sanskrit Vidyâpriya, Freund der Wissenschaft oder der Arznei. — Aus dem Persischen ging es durch Abdollah Ibn Mokaffa st. 760 in's Arabische über, mit dem Titel Kalilah und Dimnah, nach den beiden Schakals Karataka und Damanaka so benannt, welche im ersten Buch sich unterhalten und dialogisch eine Menge von Fabeln in einander flechten. Es erscheint das alte Panchatantra im Arabischen schon sehr verkürzt und in manchen Stellen zu seinem Vortheil umgemodelt; zweimal hat Mokaffa aus zwölf Fabeln sogar nur zwei gezogen. — Aus dem Arabischen wurde es 1080 von Simeon Sethi in das Griechische für den Kaiser Alexius Comnenus übersetzt. — In das Türkische wurde es unter dem Namen Humajun name, in das Syrische unmittelbar aus dem Indischen, in das Hebräische durch den Rabbi Joel übertragen. — Aus der letztern Version ging es 1262 durch Johannes von Capua unter dem Titel: Directorium humanae vitae, alias Parabolae antiquorum sapientium, in das Lateinische über; Johannes nennt den Indischen Weisen Bendebar als Verfasser des Werkes, was offenbar kein anderer ist, als Syntipas, ein Grieche, der im zehnten Jh. eine an das Panchatantra sich anschliessende Sammlung veranstaltete. — Durch unmittelbare Uebersetzung aus dem Arabischen ging das Werk 1251 in das Spanische unter dem Titel: Libro de Calila e Dimna über; von da in's Italienische; von diesem in's Englische; in's Lateinische zum zweitenmal aus dem Griechischen durch den Jesuiten Fontain; in's Französische aus dem Neupersischen, das 1493 unter dem Namen Anvar Soheily, Lichter des Kompus, in vierzehn Büchern durch Hussein ben Ali erschie-

fig geschmacklos und die einfache Moral wird nicht selten durch Anhäufung von Versen aus dem Manus und den epischen Gedichten fast erstickt, welcher Uebelstand sich aber aus dem Gebrauch des Hitôpadesas als eines beliebten Schulbuches erklärt, zu welchem jeder Lehrer und Leser sich Beispiele und ähnliche Sentenzen sammeln mochte.*)

Ausserdem gibt es im Indischen mehre Novellensammlungen, welche von den dramatischen Dichtern eben so benutzt sind, als auch umgekehrt das Dramatische sich oft wieder in den epischen Ton aufgelöst haben mag. Die bedeutendste und von den Indern selbst sehr hoch gehaltene Zusammenstellung dieser Art ist von einem gewissen Somadevas? die Vrihat Kathá oder grosse Erzählung. Wie häufig sie den Dramatikern Stoff geliefert hat, kann

---

nen war und durch das Türkische von Neuem in's Spanische. Aus dem Lateinischen in's Deutsche übersetzt erschien es 1483 und sodann 1548 unter dem Titel: der alten weisen Exempel, sprüch und Underweisungen, wie sich einem jeden frommen, ehrliebenden vor der untreuen, hinterlistigen, geschwinden bösen Welt und Weltkindern zu hüten, vorzusehn, auch Weisheit und Vorsichtigkeit daraus zu lernen, durch schöne alte Beyspiel und weltweise Lehren unvergrifflich uff historien der Gethier gewendt und fürgestellt.

*) In's Englische 1787 von Wilkins; sodann von Jones, sämmtliche Werke Bd. XIII. Herausgegeben von Carey zu Serampur 1804. 4. Endlich: Hitôpadesas id est institutio salutaris. Textum recensuerunt, interpret. latin. et annotatt. critic. adjecerunt A. W. a Schlegel et Chr. Lassen. Bonn. 1829. Einige Fabeln, die Strafe des Geizes, Meide den Lasterhaften, Trau, schau wem, die Schlange und die Frösche siehe übersetzt in Bohlens altem Indien. Bd. II. S. 391—395.

nun aus den Wilsonschen Analysen vieler Dramen ersehen.*)

Wir wenden uns nun zu einer Poesie, welche einen ganz anderen Geist athmet, zur Hebräischen. Hier finden wir weder Epos noch Drama, sondern nur Lyrik und Didaktik. Der Grund dieser eigenthümlichen Erscheinung liegt darin, dass der strenge Monotheismus alles Mythologische von sich ausschliesst, dass er daher die Natur in Bezug auf das Göttliche sogleich mit dem Bewusstsein auffasst, alle auf ihrem Boden entsprungenen Anschauungen nur als Bild gelten zu lassen. Und indem in dieser Religion der Mensch unmittelbar Gott als seinem Herrn gegenüber steht, wird er in sich gedrängt und hat alles von diesem höchsten Standpunct aus zu ergreifen, woher einzig diese Literatur durchweg als eine heilige sich ankündigt. In dem besonderen Verhältniss des Menschen zu Gott liegt es nun auch, dass hier kein Epos sich entwickeln konnte; denn weil keine Götter da sind, so können sie nicht, wie im Indischen Epos, handelnd auftreten; und weil die Menschen

*) Ausser der Vrihat Kathá, welche ein späterer Indischer Anthologe, Govardanas, den beiden alten Epopöen gleichstellt, wird noch als ein ähnliches Product die Geschichte der zehn Jünglinge, Dasakumâracharita, genannt. W. v. Schlegel vermuthet in diesen Werken die älteste Quelle der sogenannten sieben weisen Meister und allerdings ist die Vrihat Kathá viel geeigneter dazu, als der Hitópadesas, den Görres (die deutschen Volksbücher S. 164 f.) damit in Verbindung brachte. S. A. W. v. Schlegel Kunde Indiens im Berliner Taschenkalender auf das Jahr 1830. Das von Schlegel angedeutete Verhältniss der Vrihat Kathá zur Tausend und Einen Nacht, was v. Bohlen leugnet, könnte sich durch vielleicht bestätigen.

dem Willen ihres göttlichen Königs schlechthin unterthan sind, so können auch sie nicht handeln, wie im Griechischen Epos; die wahrhafte, widerspruchlose That gehört nur dem Jehova. Aus dem Ernst dieser Beziehung möchte sich auch ferner erklären lassen; warum weder in der Jüdischen noch in der Muhamedanischen Poesie das Drama entstehen konnte, insofern es ohne Selbstbestimmung nicht gedacht werden kann, der Trieb des Monotheismus aber alles Geschehen auf des Einen Gottes unmittelbare Wirksamkeit zurückzuführen strebt. Weil nun dadurch die Individualität beschränkt wird, so fehlt es an Mannigfaltigkeit der Charaktere und erst die Christliche Welt hat in die Personen des alten Testamentes eine solche abgeschlossene Eigenthümlichkeit zu legen versucht, dass sie zur dramatischen Darstellung fähig würden; und doch, bei der Menge dieser Arbeiten, wie wenige sind als wirklich dramatisch zu nennen!

Der lyrische Ton ist daher der Grundton der Hebräischen Poesie und es ist vergebens, Epos und Drama in ihre Producte hineinkünsteln zu wollen. Die vielen poetischen Situationen der Alttestamentischen Geschichte und die naive Sprache ihrer Erzählung haben oft dazu verführt, namentlich in Betreff des ersten Buches Mosis, des Buchs der Richter und einiger späteren Erzählungen z. B. von der Ruth und Esther. Allein von Seiten der Kunst ist der Kreis viel enger zu ziehen. Sonst müssten auch die Propheten als Dichter behandelt werden. Jedoch wie unleugbar unendlich viel Dichterisches in ihren Schilderungen sich findet, so sind doch ihre Weissagungen keine Poesieen; vielmehr haben sie den höchsten prak-

tischen Zweck, das Jüdische Volk im wahren Glauben zu erhalten; dies ist das Princip ihrer gewaltigen Begeisterung, ihrer erschütternden Beredsamkeit, ihrer glänzenden Erhabenheit, nicht aber der Genius der Kunst.*)

*) Die Werke, in welchen die Geschichte der Hebräischen Poesie dargestellt ist, sind hinlänglich bekannt. Lowth, de sacra poesi Hebraeorum, behandelte sie zuerst mit freierem Geist. Herder wirkte durch seine Schriften über den Geist der Hebräischen Poesie und über die ältesten Lieder der Liebe aus dem Morgenlande ähnlich. Dann folgte eine unzählige Menge Schriften vom historisch-kritischen Standpunct aus, unter denen die Arbeiten von Eichhorn, de Wette, Gesenius und A. Epoche machend hervorragen. Fr. v. Schlegel, dem wir auf dem Gebiet der Poesie so gern folgen, ist in seiner Entwicklung der Hebräischen Literatur nicht unbefangen und scheint uns zu sehr durch die Absicht geleitet, sie ganz und gar in das System mystischer Theologie einzuschmiegen, worüber er in den letzten Jahren seines Lebens mit einer krampfhaften Starrheit und Unklarheit brütete. Wir können daher aus seiner Geschichte, sämmtliche Werke Bd. I. S. 153—174 nichts benutzen und bemerken nur, dass dasjenige, was Schlegel über die Structur des Hebräischen Parallelismus im Verhältniss zur Indischen Sloka beibringt, uns bei Weitem das Brauchbarste zu sein dünkt. Viel richtiger aufgefasst scheint uns im Allgemeinen die Skizze, welche Görres im zweiten Theil der Mythengeschichte der Asiatischen Welt, 1810, S. 467—528 von der Jüdischen Weltansicht entworfen hat. Um die Erkenntniss der Hebräischen Poesie hat de Wette sich ein besonderes Verdienst erworben; zuerst in dem eben so gründlichen als geistreichen Aufsatz: zur Charakteristik des Hebraismus, im dritten Bd. der Studien von Daub und Creuzer; ferner in seinem Commentar zu den Psalmen, wo für unseren Zweck vorzüglich die Einleitung nachzusehen ist; und endlich in seinem Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des alten Testamentes, Berlin, 1822, zweite Auflage, S. 354—397. Wir tragen kein Bedenken, um Richtigkeit und Kürze zu vereinigen, uns ihm ganz anzuschliessen.

Die ältesten Erzeugnisse der Hebräischen Poesie, wie das Siegslied der Debora und der Gesang des Moses, finden sich in den historischen Schriften des Alten Testamentes sparsam verstreut. Die Lyrik scheint unter David, dem Meister der Chinnor, die Didaktik unter Salomo, dem einzigen philosophischen König des Orients, ihre Vollendung gefeiert zu haben. Späterhin wurde die Reflexion zu mächtig und erkältete die Empfindung. Unter dem Namen der Tehillim, ψαλμοί, haben wir von der Hebräischen Lyrik eine Sammlung mannigfaltiger, jedoch meist religiöser Lieder und Gedichte, hundert und funfzig an der Zahl, übrig, welche in fünf Bücher getheilt ist. Eine scharfe Classification derselben will nicht gelingen, wie oft sie auch versucht ist und nur im Allgemeinen kann man die Psalme nach Inhalt und Form unterscheiden. In ersterer Hinsicht sondern sich Hymnen auf Gott, Nationalpsalmen, Zions und Tempelpsalmen, Königspsalmen, Fleh- und Klagelieder unglücklicher Frommen, Dankpsalmen, religiose Lieder und Lehrgedichte. In der anderen Rücksicht theilen sie sich in Uebereinstimmung mit dem Stoff in Hymnen, Oden, Lieder, Elegieen und Lehrgedichte. Vier und dreissig ausgenommen, sind alle Psalmen mit Aufschriften versehen, welche bald die Dichtungsart, bald den Verfasser, bald die historische Situation, bald musikalische und liturgische Bestimmungen, bald Mehres davon zugleich angeben. Jedoch sind die Angaben der zweiten und dritten Art wohl nicht immer richtig, und erst in späterer Zeit hinzugefügt. Als Verfasser von Psalmen werden David, Salomo und die Davidischen Sangmeister, Assaph, Heman und Ethan

genannt. Von den namenlosen Psalmen können allerdings noch manche dem David und Zeitgenossen von ihm angehören, aber mit Sicherheit nicht ausgemittelt werden. Wie alle Liedersammlungen ist auch die der Psalme gewiss allmälig entstanden. Als die erste Sammlung ist sicher das erste Buch vom ersten bis neun und vierzigsten Psalmen zu betrachten; das zweite Buch bis zum fünf und sechzigsten Psalm wurde aus mehren einzelnen Zusammenstellungen gleichartiger Stücke und Nachträgen später hinzugefügt; eine dritte Sammlung erwuchs auf gleiche Weise aus Psalm drei und siebzig bis neun und achtzig; und so kamen auf ähnliche Art noch die beiden letzten Bücher hinzu, welche die meisten liturgischen Stücke enthalten. Die erste Sammlung kann früher angelegt sein, ist aber erst nach dem Exil in die heutige Gestalt gebracht und die Vollendung des Ganzen unstreitig nicht höher als in die Makkabäische Periode zu setzen.

Die Psalmen athmen und schildern die Hoffnung des Frommen im Kampfe der irdischen Sehnsucht und sind mit Recht auch in der Christlichen Welt als der Grund-Choral aller kirchlichen Gesänge gebraucht und betrachtet worden; denn wenn die epische Poesie, historisch genommen, die erste und älteste und Urquell aller andern ist, die dramatische aus dem Standpunct der Kunst als die letzte Stufe, Krone und Vollendung des Ganzen gilt, so bleibt doch für die Religion die lyrische Gattung die höchste, angemessenste und würdigste, wie in dieser Hinsicht selbst in der Poesie der heidnischen Völker die Hymnen die erste Stelle einnehmen. An die zahlreichen Fleh- und Klagpsal-

men schliessen sich die Echa d. h. Klaglieder auf der einen Seite an und theilen mit ihnen Eine Situation und denselben Stoff: die Leiden der Theokratie und der treuen Theokraten; auf der anderen Seite sind sie mit den in den Büchern Samuels und in der Chronik erwähnten Todtenklagliedern verwandt. Unter jenem Titel sind fünf Lieder auf die Zerstörung der Stadt Jerusalem und des Tempels und das eigene unglückliche Schicksal des Dichters zusammengestellt. Ihre historische Beziehung im Ganzen kann nicht zweifelhaft sein; in der Schilderung vom Zustande der Stadt scheint aber ein Stufengang bemerklich. Eine alte Ueberlieferung nennt den Propheten Jeremia als Verfasser und dafür spricht Inhalt, Geist, Ton und Sprache dieser Lieder, in denen sich die elegische Stimmung des Dichters mit einer gewissen Vollendung ausgesprochen hat.

Von der erotischen Dichtung der Hebräer haben wir nur einen einzigen Ueberrest, das sogenannte hohe Lied, Schir haschirim d. h. das schönste Lied, übrig. Es schwebt zwischen dem lyrischen und epischen Ton, wird daher oft schildernd und idyllisch malend und bedient sich auch gern des Dialogs. In Ansehung der Sprache reihen sich diese Lieder an die späteren Erzeugnisse der Hebräischen Literatur, aber der ganze Kreis der Bilder und Beziehungen und die Frischheit des Lebens eignen sie dem Salomonischen Zeitalter zu. Vielleicht lässt sich das Räthsel durch die Annahme lösen, dass diese Lieder im Munde des Volks fortgepflanzt und ausgebildet sind, wodurch auch die fragmentarische Zusammenstellung erklärbar wird. Dass Salomo der Verfasser sei, ist

durch die Ueberschrift schlecht verbürgt und in sich selbst unwahrscheinlich. Eine eigentliche Geschichte oder eine Idee, durch welche eine allegorische Auslegung nöthig würde, liegt dem Ganzen gewiss nicht zu Grunde und, obschon zwischen den meisten Stücken Zusammenhang ist, so steht doch Anderes offenbar vereinzelt, ja abgerissen und vielleicht in falscher Verbindung da. Die Stücke, I, 2 — 4: Sehnsucht nach dem Kuss des Geliebten, 5 — 8, Wechselgesang der sich suchenden Liebenden, I, 9—II, 7: Wechselgesang der Zusammengetroffenen und sich in Liebe Vereinigenden, II, 8—17: Besuch des Geliebten bei dem Mädchen im Weinberg, III, 1—5: das den Geliebten des Nachts suchende und findende Mädchen, IV, 1 — V, 1: Wechselgesang des liebetrunkenen Jünglings und des sich ergebenden Mädchens, V, 2 — VI, 3: das den Geliebten des Nachts suchende und ihn preisende Mädchen, VI, 4 — 10, Lob der Geliebten durch den treuen Liebenden, VII, 2—VIII, 4: Wechselgesang des liebetrunkenen, sich in Liebe vereinigenden Paars und VIII, 5 — 7, das treu sich liebende Ehepaar, lassen sich zwar nicht als eine strenge Einheit — denn Scene und Costum schwankt etwas — aber doch als eine mit sinniger Hand an einandergereihete Perlenschnur betrachten, wenigstens trägt Alles das Gepräge Eines Verfassers. — Das hohe Lied ist das Zarteste und Unnachahmlichste, was uns von Ausdruck leidenschaftlicher, anmuthiger Liebe zugekommen. Wir beklagen freilich, dass uns die fragmentarisch durcheinander geworfenen, übereinandergeschobenen Gedichte keinen vollen, reinen Genuss gewähren, und doch sind wir entzückt, uns in jene

Zustände hineinzuahnen, in welchen die Dichtenden gelebt. Durch und durch wehet eine milde Luft des lieblichsten Bezirks von Kanaan, ländlich trauliche Verhältnisse, Wein-, Garten- und Gewürzbau, etwas von städtischer Beschränkung, sodann aber ein königlicher Hof mit seinen Herrlichkeiten im Hintergrunde. Das Hauptthema jedoch bleibt glühende Neigung jugendlicher Herzen, die sich suchen, finden, abstossen, anziehen, unter mancherlei höchst einfachen Zuständen*).

Wie das Hohelied ein locker verbundener Cyclus erotischer Lieder ist, so sind auch in den Sprüchen Salomo's kurze, unverbundene Sprüche, Räthsel und grössere zusammenhängende Spruchreden zusammengestellt. Der Vortrag ist mannigfaltig, sehr oft sinnreich, witzig, spielend und räthselnd, meist einfach sprichwörtlich, in Gegensätzen, Vergleichungen, Bildern. An sich schon ist es sehr wahrscheinlich, dass Salomo, als Spruchdichter, so wie Moses,

*) Dies Letztere ist das Urtheil Göthe's in den Noten und Abhandlungen zum besseren Verständniss des West-östlichen Divans, Sämmtliche Werke, 1827, Bd. VI. S. 8. Wir brauchen dem Leser wohl kaum auf die grosse Aehnlichkeit aufmerksam zu machen, welche zwischen dem Hohenliede und zwischen der oben kurz auseinandergelegten Indischen Gita govinda in Structur und Ausführung statt findet. Für das Folgende bemerken wir, dass wir die zum Theil vortrefflichen besonderen Werke, welche über Hiob und den Kohéleth, z. B. von Stuhlmann und Umbreit, geschrieben sind, nur aus dem Grunde hier nicht anführen, weil die meisten von ihnen der theologischen Literatur angehören. In Hinsicht auf die Erfassung des Geistes dieser Producte möchte wohl der in der vorigen Note genannte Aufsatz de Wettes zur Charakteristik des Hebraismus obenanstehen, vorzüglich in Betreff des Kohéleth.

Josua, David in anderen Gebieten, ein Collectivum sei. Diese Sprüche erscheinen in ihrer Menge und über alle Richtungen des Lebens verbreiteten Mannigfaltigkeit eher als das Erzeugniss eines ganzen Volkes, denn eines einzelnen Mannes, doch muss dem Salomo billiger Weise ein grosser Antheil an der Abfassung der Sprüche selbst, besonders in der ersten Sammlung, die gewiss der schönsten Zeit der hebräischen Literatur angehört, gelassen werden. — Wenn es wahrscheinlich ist, dass Salomo an den Sprichwörtern Antheil hat und der Geist dieser gnomologischen Producte dem Zeitalter Salomo's angemessen ist, so muss der Koheleth oder sogenannte Prediger Salomo's, schon wegen seines ganz verschiedenen Geistes, jenem Verfasser und jener Zeit abgesprochen werden, wozu noch die gar nicht verdeckte Fiction kommt, dass Salomo redend eingeführt wird. Man wird nicht sehr irren, wenn man die Abfassung des Buches in die letzte Zeit der Perserherrschaft oder in den Anfang der Macedonischen Periode setzt, wo ohnehin dergleichen literarische Fictionen üblich waren. Aus keines als jenes weisen, von Genuss und Glück überhäuften Königs Munde konnte die Lehre von der Nichtigkeit und Zwecklosigkeit aller Dinge und von der einzigen Realität des unmittelbaren Lebensgenusses mehr Eindruck machen. Obschon der Verfasser von seinem Thema öfter abschweift, so erhält doch das Ganze durch den festgehaltenen Skepticismus und durch das consequente Umschlagen von seiner Trostlosigkeit in die sinnliche Gegenwart des Epikuräismus, eine gewisse höhere Einheit; die Darstellung ist höchst eindringlich und unerschöpflich in anziehenden Wendungen.

Die vollendetste Dichtung aber, welche die Hebräische Poesie hervorgebracht hat, ist Hiob. Die erhabene Naturanschauung und der anbetende Jubel der Psalme, der im Namen des Einigen Gottes anstürmende Schwung der Propheten, die Menschen- und Weltkenntniss der Salomonischen Schriften und ihr scharf zeichnender Ton, alle diese Elemente stellen sich hier in einer wunderbaren Vereinigung dar. Eine grenzenlose Verzweiflung, eine gräßliche Lebensmüde, ein höchst selbstbewusster Unfriede mit Gott spricht sich hier eben dadurch so gewaltig aus, dass diesem Elende und seiner Einsamkeit gegenüber die unendliche Pracht und Schönheit des reichsten Naturlebens entfaltet wird; mitten in einer solchen Schöpfung verflucht der von geistigem Schmerz zerquälte Hiob seine Tage und sehnt sich, nicht fürder zu leben, bis der Herr selbst ihm beweis't, dass der Mensch ihn nicht begreifen könne und dass er daher in Demuth sein Geschick, auch das widrigste, zu tragen habe. Die Zeit der Abfassung dieses einzigen Gedichtes mag immerhin die des Exiles sein; nur muss man den Hiob nicht zu einer allegorischen Person des über sein Schicksal nachdenkenden Jüdischen Volkes machen wollen, wenn auch durch ihn die tiefsten Mängel des Jüdischen Monotheismus zur Sprache kommen. Auch die Composition der Dichtung nach ihren einzelnen Partieen dürfte sich, namentlich in Betreff der Reden Elihu's, wohl eben so wenig als die Zeitbestimmung, jemals mit völliger Sicherheit enträthseln lassen. Die Inconsequenzen Hiobs in seinen Klagen sind gewiss absichtlich. —

Es ist sehr charakteristisch, dass die Hebräische Poesie in ihrer Form sich von der Prosa nicht so streng scheidet, als wir dies in andern Sprachen gewohnt sind, sondern, so wie eine höhere Begeisterung den Schreibenden aufregt, kann die Rede von dem ruhigeren und stilleren prosaischen Ton in den lebendigeren der Poesie überschweben. Das Verhältniss der Redeglieder ordnet die Hebräische Sprache nach dem Gesetz des Ebenmasses, dem Parallelismus membrorum als dem Grundgesetz aller rhythmischen Bewegung, welche immer in einer gewissen gleichförmigen Wiederkehr besteht. Da der Hebräer keine Sylbenmessung hat, so kann er auch das Ebenmass nicht durch die gleiche Sylbenzahl bezeichnen. Die ursprünglichste und einfachste symmetrische Form zeigt sich daher als die gleiche Wortzahl in den entsprechenden Gliedern, woher sich auch wohl der Gleichklang oder Reim am Ende zuweilen einfindet. Gewöhnlich ist die Wortgleichheit aufgegeben oder doch freier gefasst und das Ebenmass drückt sich in Gedanken aus und zwar im synonymen, antithetischen, synthetischen und identischen Verhältniss der Glieder. Durch die intensive Kraft des Gedankens werden auch Glieder, die im Ausdruck extensiv unverhältnissmässig ungleich sind, unter das rhythmische Ebenmass gestellt. Ja, zwei Sätze und mehre unter sich selbst wieder parallel, können einem einzigen so entgegengeordnet werden, dass grössere rhythmische Perioden, und oft mit schöner Wirkung entstehen. Bei reicher Fülle der Gedanken und Bilder verdoppeln sich beide Glieder, wo dann entweder jedes Glied seinen Unterparallelismus hat oder der Paral-

lelismus übergreift. Die angegebenen logischen Verhältnisse wiederholen sich hier immer. Einem solchen doppelten Gliede kann aber auch ein drei- und mehrfaches entgegengeordnet werden, wodurch der grösste Umfang rhythmischer Perioden entsteht, welche geräumige Form die Propheten besonders lieben. — So wie in dem Germanischen Sprachstamme der Tact eine kurze Sylbe lang machen kann, so bildet sich bei den Hebräern auch ein Ebenmaass der Glieder, welches gar nicht logisch begründet ist, sondern allein durch die einmal begonnene rhythmische Bewegung getragen wird, wodurch grosse Mannigfaltigkeit in den sonst einförmigeren Gang der Rede gebracht wird. Der Rhythmus der lyrischen Poesie ist weniger periodisch und rascher und leichter in seiner Bewegung, als der prophetische: in den Sprüchen ist das Ebenmaass der Glieder einfach, streng und trocken.

Die Hebräische Poesie steht vollkommen in sich abgeschlossen da, hat aber sowohl auf die spätere Orientalische, als auf die Occidentalische einen tiefgreifenden, unberechenbaren Einfluss geübt. Die letzte Gestaltung, welche das Morgenland in poetischer Hinsicht entwickelt und welche auch die neuere Indische Literatur mannigfach bestimmt hat, ist die **Muhamedanische**. Unter dieser allgemeinen Benennung muss man nämlich die Poesie der Araber, Perser und Türken zusammenfassen, weil dieselbe ihrem Wesen nach durch die Religion des Islam bedingt wird. Diese Poesie hat nur im Persischen sich auch episch ausgebildet; im Arabischen und Türkischen ist sie eigentlich nur lyrisch und didaktisch; Drama-

tisches hat sie gar nicht hervorgebracht. Den Grund dieser Erscheinung haben wir schon bei der Hebräischen Dichtkunst angegeben. Der Korân des Muhamed enthält das geistige Princip der Poesie jener Völker und hat der Richtung ihrer Phantasie durch die Entfernung von allem Mythologischen ein eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, indem an seine Stelle der glänzende Reichthum einer unendlichen, bis zu den kühnsten Allegorieen fortgehenden Bilderwelt getreten ist, in welche wir Abendländer uns schwer zu finden wissen, weil sie nothwendig eine Menge von Wiederholungen mit sich führt, die unserem einfacheren Sinn widerstehen. Schon der Korân ist uns dadurch lästig. Sure für Sure müssen wir lesen, wie der an Allah und seinen Propheten Gläubige ein Erbe des Himmels, der Ungläubige dagegen ein der ewigen Hölle Verfallener sei. Nähere Bestimmung des Gebotenen und Verbotenen, fabelhafte Geschichten Jüdischer und Christlicher Religion, Amplificationen aller Art, grenzenlose Tautologieen bilden den Körper dieses heiligen Buchs, das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von Neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnöthigt. Die consequente Abneigung Muhameds gegen Poesie zeigt sich besonders in seinem Verbot aller Mährchen. Diese Spiele einer leichtfertigen Einbildungskraft, die vom Wirklichen bis zum Unmöglichen hin- und wiederschwebt und das Unwahrscheinliche als ein Wahrhaftes und Zweifelloses vorträgt, sind der Orientalischen Sinnlichkeit, einer weichen Ruhe und bequemem Müssiggang höchst angemessen. Diese Luftgebilde, über einem wunderlichen Boden schwankend, hatten

sich zur Zeit der Sassaniden in's Unendliche vermehrt, wie sie uns Tausend und Eine Nacht, an einen losen Faden gereihet, als Beispiel darlegt. Ihr eigenthümlicher Charakter ist, dass sie keinen sittlichen Zweck haben und daher den Menschen nicht auf sich selbst zurück, sondern ausser sich hinaus in's unbedingte Freie führen und tragen. Gerade das Entgegengesetzte wollte Muhamed bewirken. Man sehe, wie er die Ueberlieferungen des alten Testamentes und die Ereignisse patriarchalischer Familien, die freilich auch auf einem unbedingten Glauben an Gott, einem unwandelbaren Gehorsam und also gleichfalls auf einem Islam beruhen, in Legenden zu verwandeln weiss, mit kluger Ausführlichkeit den Glauben an Gott, Vertrauen und Gehorsam immer mehr auszusprechen und einzuschärfen versteht, wobei er sich denn manches Mährchenhafte, obgleich immer zu seinen Zwecken dienlich, zu erlauben pflegt. Bewunderungswürdig ist er, wenn man in diesem Sinne die Begebenheiten Noahs, Abrahams, Josephs betrachtet und beurtheilt. — Das Historische, wie die Araber, aufgeregt durch Muhamed, aus ihrer Heimath plötzlich wie ein Strom sich ergiessen, wie sie das Persische Reich überwältigen, in Bagdad einen der glänzendsten Höfe errichten, durch Aegypten, Afrikas nördlichem Saum entlang hindringen und auch in Spanien gefeierte, durch Kunst und Wissenschaft berühmte Kaliphate stiften, müssen wir natürlich als bekannt voraussetzen. *)

*) Das obige Urtheil über Muhamed und seinen Korân ist entlehnt aus Göthe's Noten und Abhandlungen zu seinem

Obgleich der Islam und mit ihm der Korân und mit diesem das ganze Colorit der Muhamedanischen

West-östlichen Divan, a. a. O. S. 33—38. Diese Bemerkungen enthalten einen Schatz vielseitiger Erkenntniss der Orientalischen Poesie, namentlich in Rücksicht auf den Standpunkt der Kunst, weshalb wir noch öfter darauf zurückkommen werden. — Ein Werk, was den Deutschen Leser vortrefflich und anmuthig in die Eigenthümlichkeit des Orientes einleiten und als Mittel dienen kann, sich in die Stimmung zu versetzen, mit welcher seine poetischen Producte genossen wurden wollen, sind die Dichtungen, welche Heinrich Stieglitz unter den Namen: Bilder des Orients, herausgegeben hat; Leipzig 1831 und 1832. Der erste Band schildert das Arabische, der zweite das Persische, der dritte das Türkische Leben. — Das Buch, welches für die Wissenschaft zuerst die Bahn brach und zu einer allgemeineren Auffassung der Muhamedanischen Poesie hinführte, sind die: Poëseos Asiaticae commentariorum Libb. VI cum appendice, auctore G. Jones; recudi curavit J. G. Eichhorn. Lipsiae 1777. 8. Wegen der ungemeinen Wichtigkeit dieses Buchs mag es vergönnt sein, den Inhalt der einzelnen Abschnitte kurz anzugeben: 1) Von der Neigung der Asiaten zur Poesie und den Vorzügen ihrer Dichtkunst; 2) Von der Form der Asiatischen Gedichte, den Kasiden u. s. w.; 3) Von den Figuren und dem Ausdrucke der Asiatischen Dichtkunst. 4) Von den Gattungen der Poesie, der heroischen u. s. w., wo Jones auch eine Uebersetzung aus dem Schah Name vom Krieg des Afrasiab mit Keykobad mittheilte. — Als das Hauptwerk der jüngeren Zeit müssen wir nennen: die Geschichte der schönen Redekünste Persiens, mit einer Blüthenlese aus zweyhundert persischen Dichtern, von Joseph von Hammer. Wien, 1818. 4. Für das Studium der Form Orientalischer Poesie ist hier vorzüglich die dritte Abtheilung der vorangeschickten allgemeinen Uebersicht unter der Aufschrift: Sagen und Bilderlehre der Persischen Dichter, S. 15—34, äusserst fruchtbar und interressant, namentlich auch durch Nebeneinanderstellung der Persischen und Arabischen Bilder für die einzelnen Theile des Leibes," ohne deren Kenntniss die Orientalische Lyrik todt und unverständlich bleibt. Hammer bemerkt am Schluss, dass die Hauptschönheit nicht auf dem Gebrauch einzelner Bilder und

Poesie von den Arabern anging, so stellen wir doch die Persische Poesie voran, weil sie eine Menge uralter, besonders epischer Elemente von der Baktrischen Sage in sich fasst und mit der Indischen Poesie in einen engen Zusammenhang getreten ist. Freilich haben wir aus der ältesten Zeit des Persischen Lebens nichts Dichterisches übrig, man müsste denn die

---

Metaphern, sondern auf der Unterstützung derselben durch Bilder verwandter und auch gerade entgegengesetzter Begriffe beruhe, wodurch die einfache Metapher zur ausgebildeten Allegorie erwächst. So soll nie von Rosen, Perlen d. i. Zähnen und Schönheit die Rede sein, ohne dass der Nachtigallen, der Rubinen d. i. Lippen und der Liebe Erwähnung geschehen. Wenn die Locken dem Schlägel oder den Wolken verglichen werden, so stellt das Kinn natürlicher Weise den Ballen und das Gesicht den Mond vor. Sind die Augen Narcissen, so sind die Stirnlocken, welche dieselben beschatten, Hyacinthen, oder entgegengesetzte Begriffe, wie z. B. Kaaba und Götzentempel, Morgen und Abend. Ist das Gesicht der Tag, so verdeckt ihn die Nacht der Locken; sind die Wangen die Kaaba, so sind die schwarzen Haare finstere Götzentempel u. s. w. So gesucht und gekünstelt manche dieser Vergleichungen sein mögen, so verdienen sie doch noch weit weniger Tadel, als die Wort- und Buchstabenkünsteleien, welchen auch in Lehrbüchern der persischen Poetik ihre Stelle angewiesen ist und in welchen die Orientalen alle Akrostichen- und Anagrammenschmiede des Occidents bei weitem übertreffen. — Ohne dass wir es sagen, versteht es sich wohl von selbst, dass wir in dem Folgenden aus der ungeheuren Fülle Muhamedanischer Dichter nur diejenigen ausheben können, welche unserem Zweck einer allgemeinen Geschichte der Poesie entsprechen. Wir können deshalb auch nicht auf literarische Nachweisungen des Einzelnen uns einlassen, wie viel Anlass dazu auch durch die „Fundgruben des Orients", durch „Tholucks Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik" und durch so manche ausgezeichnete Abhandlung von Hammer, Rückert, Rosen u. A. in den „Wiener und Berliner Jahrbüchern" geboten wäre.

Hymnen des Zendavesta dahin rechnen wollen, welche doch gänzlich einem liturgischen Zweck bestimmt sind. Nach dem Tode Alexanders des Grossen bemächtigten sich die Parther des Reichs; bei ihnen aber wurde Sprache, Sitte, Religion der Griechen einheimisch. Und so vergingen fünfhundert Jahre über der Asche der alten Tempel und Altäre, unter welchen das heilige Feuer immerfort glimmend sich erhielt, so dass die Sassaniden, zu Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr., als sie, die alte Lichtreligion wieder bekennend, den früheren Dienst herstellten, sogleich eine Anzahl Magier und Mobeden vorfanden, welche an und über der Grenze Indiens sich und ihre Gesinnungen im Stillen erhalten hatten. Die Altpersische Sprache wurde hervorgezogen, die Griechische verdrängt und zu einer eigenen Nationalität wieder Grund gelegt. Hier finden wir nun in einem Zeitraum von vierhundert Jahren die mythologische Vorgeschichte Persischer Ereignisse durch poetisch-prosaische Nachklänge einigermassen erhalten. Als die ältesten Denkmale Persischer Poesie führen die Geschichtschreiber derselben einzelne Verse Behramgurs, des grossen Fürsten der Sassaniden an, welcher der Erste in gebundener Rede gesprochen haben soll. Die Veranlassung dazu soll Dilaram, seine geliebte Sclavin, gewesen sein, welche aus gleichgestimmter liebender Gesinnung die Rede ihres Kaisers und Geliebten mit gleichgemessenen und am Ende gleichtönenden Worten wiederholte; so seien die ersten Verse entstanden, doch habe sich das Gebiet der Redekunst nicht über die Grenzen einzelner Distichen erstreckt. Unter Chosru Nushirvan wurden die Fabeln

des Bidpaï, aus dem Indischen Panchatantra (wovon oben gehandelt worden) in's Persische übersetzt und von dem gelehrten Vesir Bisurdschimihr das erste persische romantische Gedicht, Wamik und Asra, verfasst. Als aber die Araber den Thron der Sassaniden umstürzten, fanden auch diese Werke ihren Untergang und erst durch die Samaniden und Gasneviden, besonders durch Mahmud, wurde die Persische Sprache und Poesie wieder gehoben. Seit dieser Zeit hat sie sich in einem Verlauf entwickelt, der sich ungefähr in folgende Perioden unterscheiden lässt: I. Vom vierten Jahrhundert der Hedschira bis fast zum Ende des fünften, 300—500, oder nach unserer Zeitrechnung von 913—1106, die Persische Poesie in ursprünglicher Reinheit, episches Zeitalter, Firdussi. II. 500—600 oder 1106—1203, Vermischung mit dem Arabischen, panegyrische und romantische Poesie, Enweri und Nisami. III. 600—700 oder 1203—1300, mystisches und moralisches Zeitalter, Dschelaleddin Rumi und Saadi. IV. 700—800 oder 1300—1397, die höchste Blüthe der lyrischen Poesie, Hafis. V. 800—900 oder 1397—1494, Stillstand der Persischen Poesie, begrenzt durch den letzten grossen Dichter Dschami. VI. 900—1000 oder 1494—1591, allmäliges Sinken der Poesie, während sich in Persien und Indien die Epistolographik und Historie erhebt. VII. 1000—1248 oder 1591 bis auf unsere Zeit, Verfall der Dichtkunst und Historie durch die politische Verwirrung der Reiche.*)

Als der älteste, reichste und fruchtbarste der neueren Persischen Dichter wird Abul-hasan Rude-

*) S. v. Hammer a. a. O. p. 14.

gi genannt, der am Hofe Nasr's des dritten Emirs aus der Dynastie Saman, in hohen Ehren lebte. Auf den Befehl desselben brachte er die prosaische Persische Uebersetzung der Fabeln Bidpai's in Persische Verse, welche aber sammt dem grössten Theil seiner Kasside d. i. Ode, und doppelt gereimten Gedichte verloren gegangen ist. — Ein grosser Gönner und Förderer der Poesie war damals auch Kabus, der grosse Fürst aus der Dynastie der Dilemiten, der Herrscher von Dschordschan, Taberistan und Gilan, der 1012 getödtet wurde. Er ist vorzüglich durch das von seinem Enkel unter dem Namen Kabusname verfertigte grosse ethische Werk berühmt geworden, das im ganzen Orient als eine Art Fürstenspiegel bekannt ist.*)

Als der äusserlich mächtigste Dichter erscheint in dieser Zeit Anssari am Hof der Gasneviden. Ungeachtet aller Zerstörung und Verwüstung hatten sich doch Abschriften mancher Ueberlieferungen aus früheren Zeiten erhalten, die man von Epoche zu Epoche erneuerte. So finden wir, dass unter Jezdedjerd III, dem letzten Sassaniden, eine Reichsgeschichte in Prosa verfasst worden, wahrscheinlich aus alten Chroniken zusammengestellt. Copieen jenes Werkes, welches Bastannamè betitelt war, erhielten sich: denn vierhundert Jahr später wird unter Man-

*) S. Buch des Kabus, oder Lehren des Persischen Königs Kjekjawus für seinen Sohn Gasilam Schach. Ein Werk für alle Zeitalter, aus dem Türkisch-Persisch-Arabischen übersetzt und durch Abhandlungen und Anmerkungen erläutert von H. S. v. Dietz. Berlin. 1811. 8. Eine sehr ansprechende Ansicht des Buches gibt Göthe a. a. O. 224—256.

sur I aus dem Hause der Samaniden, durch den Vesir Abu Mansur Alomri eine Bearbeitung derselben vorgenommen, bleibt aber unvollendet und die Dynastie wird von den Gasneviden verschlungen. Mahmud jedoch, genannten Stammes zweiter Beherrscher, ist von gleichem Trieb beseelt und vertheilt sieben Abtheilungen des im Original wieder aufgefundenen Bastannamè unter sieben Hofdichter. Anssari gelingt es, seinen Herrn durch die Bearbeitung der anziehendsten Episode von der Geschichte Sohrabs am meisten zu befriedigen; er stellte ihn an die Spitze von vierhundert Dichtern, welche Mahmuds Regierung verherrlichten und gab ihm ein Diplom als König der Dichter, dem alle übrigen untergeordnet und an ihn gewiesen waren, ihm ihre Werke zur Einsicht und Beurtheilung vorzulegen, ehe sie dem Sultan dargebracht werden durften. Diese anerkannte Oberherrschaft ist einzig in der Geschichte und konnte, wenn den Lobeserhebungen gleichzeitiger Dichter zu trauen ist, in nicht würdigern Händen sich befinden. Anssari erneute die schon oben erwähnte als in Pehlewi unter den Sassaniden geschriebene Geschichte von Wamik und Asra und besang ausserdem Mahmuds Siege in einer langen Kasside von 180 Distichen. Er st. 1029 unter der Regierung Messuds, des Sohnes Mahmuds. Anssari selbst löste die ihm gesetzte Aufgabe, das Ganze des alten Königsbuches zu bearbeiten, nicht; die war dem grössten aller Persischen Dichter, dem Firdussi aufbehalten.*)

*) Es muss übrigens bemerkt werden, dass von jetzt an das Amt des Dichterkönigs eine stehende Hofcharge im Persischen Reich wurde.

Sein eigenthümlicher Name ist Ishak, Sohn Schereschah's von Tus; den Namen Firdussi, oder der Paradiesische empfing er von der Besitzung Suri's Ben Moas, bei dem sein Vater als Gärtner diente und der in der Vorstadt von Tus einen Canal und vier Gärten besass. Zu einer Reise nach Gasna durch eine Klage über den Statthalter von Tus veranlasst, brachte er seine Zeit in dunkler Verborgenheit zu, ohne zu Anssari Zutritt erhalten zu können. Eines Tages gelang es ihm jedoch durch List, sich in Anssaris Gesellschaft zu stehlen, bei welchem sich eben seine beiden Schüler Asdschedi und Ferruchi befanden. Sobald Anssari in Firdussi einen bäurisch gekleideten Mann erblickte, rief er ihm scherzend zu: „Bruder, in die Gesellschaft der Dichter haben nur Dichter Zutritt.“ Firdussi entgegnete: „Auch ich bin ein Dichter!“ Sogleich sagte Anssari aus dem Stegreif folgenden Vers:

Wie deine Wange ist der Mond nicht hell und schön.

Asdschedi fuhr fort:

Im Rosenbeet die Rosen nicht so lieblich stehn.

Ferruchi setzte hinzu:

Der Wimpern Pfeile durch die stärksten Panzer gehn.

Da fiel Firdussi auf der Stelle ein:

Wie Pfeile Kiw's am Tag des Kampfes von Peschén.

Dieser glückliche Reim wurde mit so grösserem Beifall aufgenommen, als er eine genaue Kenntniss in der alten Persischen Geschichte voraussetzte. Der Dichterkönig hatte nun den Mann, dessen er bedurfte, gefunden, denn er selbst war zu bequem und klug, um Ruhm und Wohlleben durch eine so weitaussehende Unternehmung auf das Spiel zu setzen und ein

anderer der Hofdichter, Dakiki, hatte erst tausend Verse zu Stande gebracht. Firdussi, der ebenfalls eine Abschrift des Bastannamè aufgefunden und dasselbe studirt hatte, versuchte sich an der Beschreibung des Kriegs zwischen Rusthm und Asfendiar und brachte sie dem Sultan dar, der so entzückt darüber war, dass er ihm den Auftrag gab, das ganze Schahnamè zu vollenden, mit dem Befehl an seinen Schatz, ihm für jedes Distichon einen Ducaten zu verehren. Auch wies er ihm im Innern des Palastes ein Gemach an. Vier Jahr lang arbeitete Firdussi in Gasna und vier andere in Tus, worauf er dem Sultan vier Dank oder Gesänge des Schahnamè darbrachte, die derselbe sehr gnädig aufnahm. Firdussi's Gönner war der Vesir Chodscha Ahmed Ben Hassan Meimendi, ein gelehrter, verdienstvoller Mann, den der Dichter in Lobgedichten pries. Dagegen verdarb er es aber mit Ajas, dem Antinous des Sultans, der ihn bei demselben als einen heimlichen Ketzer und Freigeist verschwärzte. Mahmud, ein erklärter Feind aller Secten, liess ihn rufen, schalt ihn einen Karmaten und drohte, ihn als abschreckendes Beispiel von seinen Elephanten zertreten zu lassen. Firdussi fiel zu Mahmuds Füssen, betheuerte, dass er kein Karmate, sondern ein guter Sunni und verschwärzt worden sei. Mahmud erwiderte, dass Tus von jeher der Geburtsort der grössten Freigeister gewesen, versprach ihm aber, dass alles verziehen sein solle, wenn er sich aufrichtig bekehrte. Von dieser Zeit an war das gute Verständniss zwischen dem Sultan und dem Dichter unterbrochen. Dieser vollendete indessen das Schahnamè und brachte es dar in der Hoffnung, dafür ein

Gut und den Zutritt zu der innigsten Gesellschaft des Sultans zu erhalten. Mahmud, schon wider ihn eingenommen, sandte ihm 60,000 Silberstücke für 60,000 Beits oder Doppelverse, eine Belohnung, die den Dichter um so geringer dünkte, als er für die ersten tausend Verse eben so viel Goldstücke erhalten und jetzt, nachdem er dreissig volle Jahr auf die Arbeit verwendet hatte, nicht minder belohnt zu werden hoffte. Da er sich eben im Bade befand, als man ihm die 60,000 Silberstücke brachte, so vertheilte er sie auf der Stelle, indem er 20,000 dem Inhaber des Bades, 20,000 dem Verkäufer des Sorbetes, und 20,000 dem Ueberbringer als Botenlohn gab. In das Exemplar des Schahnamè, das er aus der Bibliothek des Sultan zu entwenden Gelegenheit gefunden, schrieb er satirische Verse gegen ihn und verbarg sich vier Monate in Gasna. Dann begab er sich nach Herat, wo er sich bei dem Buchbinder Abumaali einige Zeit aufhielt, bis Abgeordnete des Sultans ankamen, die ihn aufsuchten. Mit Mühe entfloh er nach Tus, und da er sich auch da nicht sicher sah, trennte er sich von seiner Familie und seinen Verwandten und flüchtete nach Rostemdar, wo Issfehed Dschordschani Statthalter war. Dieser nahm den Dichter gütig auf und versprach ihm 160 Miskale Gold, wenn er die Satire auf den Sultan aus dem Gedicht wegstreichen wollte. Firdussi ging den Handel ein und kehrte dann nach Tus zurück, wo er im Stillen fortlebte. Unterdessen hatte Mahmud den Zug nach Indien unternommen. Als er eben einen Brief an den König von Dehli geschrieben, wandte er sich an seinen Vesir, Hassan Meimendi mit der Frage, was zu thun, wenn die Antwort nicht seinem Wunsch

Bayerische

gemäss ausfalle. Der Vesir antwortete mit diesen Versen aus dem Schahnamè:

Wird Antwort wider Wunsch dir zu Theile,
Afrasiab! lass dann Schlachtfeld und Keule.

Mahmud erinnerte sich Firdussi's und fragte, wie es ihm gehe. Der Vesir ergriff diese Gelegenheit zu Gunsten des Dichters und sagte, dass er alt und verborgen in seiner Vaterstadt Tus lebe. Mahmud liess zwölf Pferde mit Indigo beladen und sandte sie als ein Geschenk für Firdussi. Aber als die Karawane bei einem Thor der Stadt einzog, ging bei dem andern Firdussi's Leichenzug heraus. Man brachte das Geschenk seiner Schwester, die es aber nicht annahm. Der unsterbliche Dichter st. 1030. Man erzählt sich, dass Firdussi, als er die Abnahme seiner Lebenskräfte fühlte, seinem noch lebenden Lehrer Essedi die Besorgniss geäussert habe, dass, wenn er vor Vollendung seines Werkes stürbe, Niemand dasselbe in seinem Geist enden werde. Essedi tröstete ihn mit dem Versprechen, dass, wenn er ihn überlebte, er es auf sich nehmen werde. Firdussi zweifelte, ob sein Alter es ihm erlauben werde. Will's Gott, antwortete Essedi, ich werde es vollenden. Mit diesen Worten verliess er ihn und dichtete diese Nacht und den folgenden Tag binnen 24 Stunden 4,000 Verse, die letzten des Schahnamè's, worin der Einbruch der Araber und die Gesandtschaft Moghaira's des Sohnes Schaaba's und die Schlacht von Saad Ben Vakass erzählt wird und Firdussi hatte den Trost, dieselben noch vor seinem Tode niedergeschrieben zu sehen.*)

*) Von dem Schahnamè sind in den Fundgruben des Orients von verschiedenen Verfassern, von Hammer, Wahl u. A. mehre Uebersetzungsproben gegeben. Wahl hat sich

Das Schahnamè zerfällt seinem Inhalt nach in zwei grosse Hälften, von denen die erstere die heroisch-epische, die andere die historische Zeit umfasst. Die Seele der ersteren ist der Heros Rusthm. Die zweite hat keinen solchen Mittelpunct, sondern rückt schichtenweise mit dem mannigfaltigen Dynastieen-

---

auch in einem Aufsatze darin bemühet, zu zeigen, wie das Persische Königsbuch allen ästhetischen Anforderungen an eine Epopöe genüge und hat sich viel auf Vergleichungen mit dem Homerischen Epos eingelassen. Allein das Schahnamè ist eben ein ganz eigenthümliches Werk, was zwar die allgemeinsten Bestimmungen eines jeden Heldengedichtes ebenfalls in sich trägt, aber im Besonderen so unendlich von jedem anderen Epos abweicht, dass es seines Gleichen nicht hat. Wegen seiner Wichtigkeit halten wir uns verpflichtet, in seiner Beschreibung etwas ausführlich zu sein und folgen darin Görres. Dieser hat das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh in zwei Bänden, Berlin 1820, 8, mit zwei Kupfern und einer Karte herausgegeben. Der erste Band enthält S. I. — CCXLVII zuvörderst eine Einleitung, in welcher Görres die geographischen und historischen Bestimmungen Firdussi's mit den Angaben der Hebräer und Griechen zu vereinigen und von dem Geist der ganzen Dichtung ein Bild zu geben versucht hat. Diese so geistreiche als gelehrte Arbeit enthält sehr viel Werthvolles und lässt nur bedauren, dass der Verf. nicht etwas ruhiger und phantasieloser zu Werk gegangen ist, indem er durch Parallelen der Persischen Sagen mit Griechischen und Germanischen den Leser mehr verwirrt als aufklärt. Dann folgt Bd. I. S. 1 — 271 und II. S. 1 — 347 eine prosaische, sehr anziehend zu lesende im Ton des alten Deutschen Epos abgefasste Uebersetzung von 37 Sagen aus dem Shah Nameh, welche mit dem Tode Rusthms sich beendigen. Von da S. 348 — 467 folgt ein Auszug aus den übrigen Sagen des Gedichtes, worin vorzüglich die Züge Iskanders oder Alexanders des Grossen erzählt und erläutert sind. — Eine metrische Uebersetzung in gereimten Versen hat v. Hammer in den schönen Redekünsten Persiens S. 59 — 76 vom Abschnitt Heftchuan oder den sieben Abenteuern (Isfendiars oder Asfendiars) gegeben.

und Glaubenswechsel durch Serdutsch, die Griechen, Christen bis zu den Arabern vor. Das Ganze ist in einzelne Dassitan oder Gesänge getheilt, deren jeder, mit einer besonderen Anrufung und Schlussmoral versehen, als ein abgesondertes episches Gedicht für sich zu betrachten ist. Die Abenteuer Asfendiars sind unter denselben deswegen am meisten berühmt, weil sie alle magischen Elemente des Persischen Volksglaubens in sich versammeln und dadurch einen ungeheuren Eindruck hervorbringen. Drache und Zauberin, Wolf und Greif, alle Schrecken der Wüste und alle Gefahren des ehernen Schlosses stellen sich dem Helden entgegen, welcher dieselben glücklich besiegt. — Der äussere Organismus des Persischen Heldenlebens ist zwar in vielen Puncten mit den Grundzügen des Germanischen Ritterthums verwandt, aber dennoch ein höchst individueller, von dem wir Einiges aufzeichnen wollen, weil es am Besten dienen wird, von dem Detail der Dichtung eine Anschauung zu erwecken. Das Centrum der ganzen Verfassung ist der Schah. Recht und Gerechtigkeit handhabend, zieht er in allen Provinzen um, dass er sehe Offenes und Verborgenes. Er bauet Städte, Wege, Brunnen und Herbergen für Reisende und wacht über Zucht, Sitten und bürgerliche Ordnung. In seinem Gefolge sind die Priester, weise Mobeds aus dem magischen Stamm Katurian nach der Ordnung, wie Dschemschid sie in Kasten theilt, deren Ort vor dem heiligen Feuer, deren Geschäft im Gebete ist. Sie bewahren das Gesetz und sind, auch als Seher der Zukunft und ihre Schicksale aus den Sternen lesend, neben den Benesariar, den Pehlwanen des Kriegs, die ersten Rathgeber des

Fürsten in allen Friedenshandlungen. Unter solcher Leitung sollen die beiden andern Kasten ruhig gedeihen. Die Sebaisas sollen, frei von drückender Leibesnoth, pflügen, säen und ernten, die Anuschechi's sollen handelnd und wandelnd ihrem Geschäft nachgehen und ihre nahrhaften Künste üben. — Den kriegenden Pehlwanen werden die Heerden der Pferde, die der Schah in den Gebirgen hält, vorgetrieben, dass jeder sich seinen Bedarf mit dem Strick herausfange; Waffengattungen werden besonders geschaart, Reiter und Bogenschützen und Lanzenträger, Elephanten und Laufkameele. Der Schah selbst mag seine Heere führen und an ihrer Spitze streiten; doch will sichs nicht geziemen, dass er oder Einer aus dem Königsgeschlecht je zu Fuss kämpfe; in seiner Abwesenheit aber leitet der Feldherr seiner Wahl den Krieg. Ihm sind Alle untergeben, ihm müssen Alle unbedingt gehorchen, ohne seine Erlaubniss darf Keiner, wenn auch vom Feind mit Hohn gefordert, sich in Kampf einlassen. In solcher Weise wird der Krieg nun ausgefochten. Vortheilhafte Stellungen werden gewählt, günstige Zeiten und Gelegenheiten erspäht, weitumfassende Feldzugsplane, die das Entfernteste geschickt verknüpfen, entworfen und es versucht sich dann Masse gegen Masse und zugleich unter den Pehlwanen Mann gegen Mann.

Der Iranische Pehlwan ist in all seinem Thun und Wesen der Ritter des Morgenlandes; die Ehre ist sein Erbe, Muth und Kraft sein edelster Besitz, das edle Ross sein vertrauter Freund, mit dem er Gedanken wechselt; sein Waffengeschmeide das edelste Kleinod: Indische aus dem Wuserze stahlhart ge-

schmiedete Klingen, Helme aus Sogdiana, dem Turanischen Chalybenlande, für Schwertschneide und Pfeilspitze undurchdringliche Ringpanzer, das sind die Schätze des Iranischen Rittersmannes. In allen ritterlichen Uebungen versucht er sich mit Fleiss: den Schaft zu schiessen, Pfeil und Bogen zu handhaben, die Keule und den Fangstrick zu brauchen, auf ebener Erde zu ringen, den Gegner auf dem Ross beim Gürtelband zu fassen oder ihn mit Speeren aus dem Sattel zu stechen. Auch in Spielen mancherlei Art muss er seine Gewandtheit zeigen; mit dem Fangstock den Ball hoch in den Himmel hinauf zu schleudern; fünf Ringe hintereinander im schnellsten Lauf des Rosses mit der Lanze wegzunehmen; vier Scheiben von Holz und Metall mit dem Pfeil durchbohren und auf der Jagd Leoparden und reissende Löwen zu schlagen. Und wie das Gelag ihm seine Sitte hat und der Wein seinen Ruhm, so hat der Krieg sein Recht. Wenn das Banner des Reiches vor dem ganzen Heere zieht, dann hat jeder der Pehlwanen das seinige mit dem Zeichen, an dem man ihn erkennt: der Paradiesvogel fliegt vor Senkeh her; neben dem schwarzen Wolfe Kiw's droht der Löwe des Führers Kuders und der Panther Rehams; Sonne und Mond erglänzen über Ferbers und Kesthehem; vor Rusthm aber ist das Zeichen mit den sieben Drachenhäuptern aufgepflanzt. Sie ziehen aus auf Krieg und Streit, bald als irrende Ritter, Resmechnahan d. i. Abenteuer suchend, wie Kiw, der sieben Jahr in allen Landen nach Chosru forscht; bald keine Gefahr scheuend, um die Ehrenpreise zu verdienen, die der Schah in feierlicher Versammlung den Tapfersten

ausgesetzt, die ein bestimmtes Werk vollbringen; bald um in ordentlicher Fehde für Irans Ehre und Heil zu kämpfen und um Preis zu erwerben nach Würdigkeit. Einer der Starken mag es dann wohl auf sich nehmen, mit ganzen Schaaren gemeiner Krieger zu fechten, unter den Pehlwanen selbst aber will die Sitte, dass nur Einer mit Einem streitet und nicht Zwei an einem Löwenherzigen sich versuchen. In solcher Weise werden viele Zweikämpfe ausgefochten, vor allen jener grosse, als Turan eingewilligt, zwölf aus seinen Helden zu suchen und Iran aus den Seinen zwölf dagegen wagen will, die ihre Kraft auf dem Plan mit einander prüfen.

Das weibliche Geschlecht tritt im Epos zurück. Zwar ist die Liebschaft Sals mit der Rudabeh vom Dichter mit grosser Zartheit behandelt worden, nicht minder die Anhänglichkeit und Entsagung der Menischeh; doch blickt im Allgemeinen nur allzu deutlich eine entschiedene Verachtung der Weiber durch, wie sie dem Orient überhaupt eigen ist. Diese Ansicht, die aus der allgemeinen Entwürdigung des Geschlechtes durch das Leben in den Harems hervorgegangen und durch die Erfahrung sich bestärkt, indem gerade die Persische Geschichte durch das Treiben der Weiber mit Giftmischereien, Grausamkeiten und Gräueln aller Art sich befleckt, musste ihren Einfluss in der Sage nothwendig in den Hintergrund und die Beiwerke verdrängen.

Da in dem Schahnamè eine Folge von Jahrhunderten, ja Jahrtausenden in die weite Aufgabe des Dichters sich eindrängt, so muss um die Fülle der Begebenheiten ein um so stärkeres Band geschlagen

werden, damit die Betrachtung in ihrer unendlichen Ausdehnung sich nicht verwirre und das Werk vor dem Sinn, in seiner Maaslosigkeit nicht zerfliesse und auseinanderbröckle. Dazu kann allein die Macht der Blutrache dienen, die, indem sie als Idee das Mark der Völker bis in die späteste Generation durchdringt, sie mit der Seele eines unsterblichen Affectes begeistert, der stätig und ihne Unterbrechung in allen folgenden Geschlechtern wiedergeboren, auch unaufhörlich an derselben Handlung webt, immer denselben Faden hin und wieder werfend. Dieser Affect kennt kaum den engen sterblichen Menschen und seine karg gezählten Tage; nur Massen, Stämme, Gattungen weiss er zu fassen und nach Jahrhunderten zu zählen.

Mit Kajomers, nach der Mythe der erste Mensch aus dem Urstier hervorgegangen, in der Sage der erste König der Höhe, der sich vor allen Menschen zuerst die Krone auf's Haupt gesetzt, knüpft sich das Schahnamè tief an die mythische Zeit an. Das alte Iran oder Aria, d. i. Feuerland vom Albordsch und dem Kaukasus bis nach Baktra und den Himalayagebirgen verbreitet, blühete lang unter frommen Königen, bis Dschemschid Gott durch seine Hoffahrt beleidigte. Da bekriegte ihn Zohak, ein Thasi oder Araber, machte ihn zuletzt gefangen und theilte ihn mit der Säge in zwei Theile. Das ganze unzugängliche östliche Gebirgsland nach Nordindien zu gewährte den zersprengten Pehlwanen Schutz und hier wird aus einem geborgenen Keim des alten Königsgeschlechtes nach fünfhundert Jahren Aferidun geboren und erzogen. Der Schmidt Kawé erregt zuerst Aufstand in den Kischwers gegen den Tyran-

nen und an die Spitze des Aufgebotes stellt sich alsdann der junge Held und zieht vom Morgen in die Abendländer; die Völker seines Stammes fallen ihm aller Orten zu, vor der Burg Zohaks wird die entscheidende Schlacht geschlagen und der Tyrann wird gebunden und an den Berg Demawend geschmiedet. Feridun herrscht nun in beglückendem Frieden und theilt sein Reich unter seine drei Söhne. Tûr und Selm, Söhne der Dschemschidgeborenen Schehrnas, sind böser Art; Iradsch aber von der Arnewas aus reinem Iranischen Blut gezeugt ist der dritte, liebreiche, milde und dem beschaulichen Leben zugewendete Bruder. Durch gleichen Neid zu gleichem Hass vereint kommen jene zum Vater, von ihm das Erbtheil ihres Bruders zu fordern. Dieser entbrennt in bittern Zorn über die Ungerathenen; der versöhnende Geist seines Lieblings besänftiget ihn, denn er erbietet sich, dem Recht des Aelteren seine Ansprüche aufzuopfern, aber Tûr ist so verfinstert, dass er dem flehenden Bruder, der ihm seine Krone zu Füssen gelegt, den Dolch in den Busen stösst. Von nun an Krieg auf Krieg zwischen Turan und Iran, Finsterniss und Licht. Vor allem ist es der Stamm des Pehlwan Sam, den die Verhängnisse zu ihrer Vollführung erweckt. Sein vom weisen Vogel Simurgh, dem Hüter Ostirans, erzogener Sohn Desthan, oder Sal d. i. der Goldene genannt, vermählt sich mit Rudabeh, der Tochter Mehrabs, des zinspflichtigen Schahs von Kabul. Kaum vier Monat schwanger, muss ihr der Knabe aus der Seite herausgeschnitten werden; risthem, ruft freudig die Mutter, als sie wieder zu sich gekommen, ich bin befreit; darum nennt ihn der Vater Rusthm

oder Rustan. Von zehn säugenden Müttern wird ihm Milch gegeben, dann isst er Brot und Fleisch. Mit acht Jahren ist er schon stark und waffenkundig und wohlgethan; auf dem Berge Sipend vollbringt er seine erste That zur Sühne des Schattens von Neriman. Der Vater gibt ihm nun Sams Keule; das löwengleiche Ross Reksch wählt er sich nach der Faustprobe aus des Königs Heerde und so sitzt er auf, mit dem Ringpanzer angethan, darüber Beber Beyan den Tigermantel hergeworfen, das Haupt behelmt, Dolch und Stahlschwert an der Seite, die Keule mit dem Stierkopf schwingend in der starken Faust, die Fangschnur am Sattel festgeknüpft, den Bogen vor sich übergelegt, über ihm wehend sein schwarzes Banner. Vieler Elephanten, ja hundert Löwen Stärke ist seine Stärke, Tschumthen d. i. erzenen Körpers ist er, auf zwei Meilen tos't sein Ruf, wie ein lebender schreitender Berg wandelt er einher; Bäume reisst er aus ihren Wurzeln und trägt sie als Keule auf der Schulter; das Blut starrt in der Hand, die er im Zorne drückt; nicht Löwe noch Leopard mag dem starken Jäger stehen; einen Waldesel isst er zum Mahl auf, einen Goldbecher mit zehn Man Wein gefüllt trinkt er in einem Zug aus; im Kampfspiel, Krieg, Wein und Gelag kömmt ihm Keiner gleich. In Nimrus, d. i. im Mittagslande, ist des Helden Heimath, seines Vaters Herrschaft geht am westlichen Abhang der vier Berghöhen von Kabul, Gasnin und Kandahar und dem Paropamisus durch die schönen fruchtbaren Bergthäler des Farra, Belesch und Hirmend nach Sisthan hinunter. Grosse weit verbreitete Trümmer alter Städte überall zerstreut, viele alte Werke

durch Menschenhände aufgebaut, zeigen noch diese Stunde die ehemalige Bedeutsamkeit des Landes, das noch immer vom Rufe Rusthms widerhallt und seinen Namen an Berge, Orte, Steine, Wasserwerke und Alles, was es irgend Wichtiges umschliesst, anknüpft.

Rusthm ist, wie gesagt, das Centrum des alten Persischen Heroenlebens; seine Abenteuer erstrecken sich durch sieben Jahrhunderte, durch die Herrschaft vieler Könige und sein Ende ist tragisch. Es ist uns nicht vergönnt, uns im Besonderen darauf einzulassen und nur einige Züge wollen wir erwähnen, um das angelegte Bild der Dichtung wenigstens andeutungsweise zu vervollständigen. Eine der hervorstechenderen Partieen ist der Kampf des Key Kawus mit Masenderan. Masenderan, das warme, schwüle, wassergetränkte, durchqualmte Uferland des Caspischen Meeres, das Land des blühendsten, üppigsten Pflanzenwuchses, aber auch das Land der Schlangen, der Insecten und des Ungeziefers jeder Art, ist in der Persischen Sage seit Alters her das Reich des Zaubers und der Diws oder bösen Geister. Sein Schah besonders ist der Magie kundig; unter Rusthms Augen z. B. wandelt er sich in einen Fels; wie dieser ihn aber mit Hindubämmern zu zermalmen droht, tritt er hervor in seiner wahren Gestalt, an Kopf, Hals und Zähnen, wie ein Eber gethan. Sein Bundesgenosse, der Diw Sefid, ist hässlich wie er gestaltet, sein Leib farbig wie Erz, die Haare wie Lauch, seine Gestalt gleicht einem schwarzen Berge mit riesenhaften Kräften ausgestattet. Dieser zieht gegen Kawus heran; durch Zaubermacht wird sein Heer

von einer Wolke schwarzen Pechdampfs überzogen, die Iranier werden in der Finsterniss überfallen, gebunden und von 12,000 Diws im Lager bewacht und Keiner von ihnen vermag fürder Sonne noch Mond zu erkennen: denn aus Verdruss ist ihnen zusammt ihrem Schah das Augenlicht verdunkelt. In diesen Nöthen ist ihr Blick nach Morgen gerichtet, von wo denn Rusthm, mit Löwen, Drachen, Zauberweibern kämpfend, von Durst zerquält, durch Finsternisse tappend, ihnen zu Hülfe kommt und sie befreiet. — In Masenderan ist es auch, wo Kawus, als er einst, übermüthig von seinem Glück, gen Himmel steigen wollte, mitten im Lager der Schlangen und Löwen niederstürzt und im dornigen Lande so lange büssend verweilen muss, bis er seine Schuld erkennt. — Eine der fröhlichsten Sagen ist die, wie Rusthm mit Kiw und andern Heergesellen auf Afrasiabs Gebiet eine Woche hindurch mit der Jagd sich erlustigt und diesen, als er mit Turanischem Kriegsvolk zur Rache anzieht, in die Flucht schlägt. — Dagegen ist die Sage, wie der Held unwissender Weise mit seinem Sohn Sohrab kämpft und ihn endlich erschlägt und er sowohl als die Mutter, die zarte Themineh, in unendlichem Leid das unglückselige Verhängniss klagen und die Mutter in ihrem Gram um den Geliebten vergeht, vom tiefsten tragischen Pathos durchdrungen und dem Vollendetsten angehörig, was die Dichtung überhaupt jemals hervorgebracht hat. — Nicht minder aus der innigsten Empfindung gezeugt ist endlich der Tod Rusthms. Sein eigener Bruder Schegbad verräth ihn dem Schah von Kabul, der den arglosen Helden durch glatte Worte und freund-

liche Mienen täuscht, ihn von fröhlichem Mahl zur Jagd führt, und hier in eine mit Lanzen und Schwertern gefüllte Grube stürzen lässt, wo sowohl das edle Ross Reksch als Rusthm selbst ihr Leben ausathmen; doch tödtet der Sterbende noch den ungetreuen Mörder. — Eine ganz eigenthümliche Sage ist die vom Verschwinden Chosrus. Es erwacht nämlich in ihm die Furcht, es könne sein besseres Selbst durch Verführung zu den bösen Mächten hinübergezogen werden; ein düsteres Grübeln wandelt ihn darum an und der Wunsch des Todes steigt in seiner Seele auf. Was auch der tausendjährige Sal, der aus Sabul mit Rusthm herzugeeilt, reden mag, um seinen Sinn zu wenden, er beharrt auf seinem Vorsatz; im grossen Lager, das er auf dem Felde geschlagen, vertheilt er seine Schätze, Heerden, Gärten, Waffengeräthe und all sein Geschmeide; Sabul theilt er dann auf ewige Zeiten den Rustheniden zu, Isfahan den Kudersiern, Korasan dem Stamme des Thus, Dschehen dem Sohne Afrasiabs, dem einzigen, der aus seinem Geschlecht übrig geblieben, gibt er Turan und Dschin, dem Lohrasp aber setzt er die Königskrone auf, dass er nach ihm als Schah über Iran herrsche, nimmt dann Abschied von dem Heer und den vier Töchtern und geht hinaus zum Gebirge und in die Wüste im Geleit von Thus, Kiw, Kerkin, Peschên, Ferbers. Und nachdem sie nach einer Tagfahrt zu einer Quelle gekommen, wäscht er bei Nacht Leib und Haupt in derselben und verschwindet bei Sonnenaufgang vor ihren Augen; die Helden aber, in ihrer Trauer von einem Ungewitter befallen, werden in einem wüsten Gestöber durch Schnee begraben.

Den Uebergang von der gewaltigen Heldenzeit zur jüngeren Geschichte macht die bunte und farbenreiche Geschichte Alexanders, welche sich gegen den Schauplatz der alten Thaten hinwendet, über die ganze Erde zieht und Alles in ein phantastisches Gewand einhüllt.

Endlich mit der Sassanidenzeit ist das Band der Begebenheiten noch loser geknüpft und durch die Künstlichkeit der neuen Geschichte verwirrt. Bei allen ihren Bestrebungen, die Würde, Macht und Herrlichkeit von Alt-Iran wieder herzustellen, vermochten doch die Sassaniden nichts Bleibendes, auf sich selbst Ruhendes zu gründen und dieser Zerstücktheit artet die Sage nach. Die alte grosse Einheit, die durch alle Glieder des Ganzen ziehend, sie in einen lebendigen Leib verbunden, ist ausgegangen und aufgelös't und die nun folgende Geschichte muss, nur an dem Faden der Zeit aufgereihet, in beziehungslose Monaden auseinander fallen. Die Strenge der epischen Zeichnung hat daher nachgelassen; der Zauber des Helldunkels ist vergangen, die Wahrheit der Localfarben muss alles Fehlende ersetzen. Noch klingt wohl von Zeit zu Zeit ein Nachhall der alten grossartigen Betonung durch; wohl kehren die alten Bilder und Redefiguren wieder; Schlachten werden fortgeschlagen und grosse Interessen ausgefochten: aber es fehlt der grosse Zweck, der innere Halt der Zeiten, die erbliche Idee und der Brennpunct der ganzen Handlung; Alles wälzt sich fort, bis die Geschichte ermüdet und mit ihr auch der alte Dichter müde geworden. Dagegen ist ein subtil forschender Geist erwacht, der den Orientalismus neuerer Zeit wesentlich

bezeichnet, jener Geist des Zerlegens und Erspähens, der in scharfsinnigen Räthselworten sich gefällt; der in Gnomen und Sprüchen das Gefundene gern niederlegt und nicht mit Schwertes Schneide, aber wohl mit Dolches Spitze und Messers Schärfe in die Geheimnisse des Lebens und der Natur einzudringen unternimmt. Das ernste gesammelte Wesen, das dieser Richtung der geistigen Thätigkeit wesentlich anhängt, die geänderte Temperatur der Sage, die vom Glanz der Waffen ab sich mehr dem Glanz der Höfe zugewendet, endlich ein Anstrich jenes romantischen Sinnes, der alle Dichtungen der neuern Zeit mehr oder weniger durchdrungen, sie sind es, die diesem letzten Abschnitt des Schahnamè seinen eigenthümlichen Charakter geben.

Es ist höchst wunderbar, wie Firdussi, so entfernt von dem alten Heldenleben, dessen Bild doch so frisch und klar hat hervorschaffen können, denn man fühlt sich wie in einer fremden Welt, wenn man, aus seiner Dichtung heraustretend, plötzlich vernimmt, dass nicht lange nach ihm Omar Chiam in seinen Strophen sich gegen die Mystiker richtete, dass also der Islam schon so tief befestiget war, um in das pantheistische System der Sofis überzugehen, deren Chiam eben dadurch spottete, dass er ihre Metaphern wörtlich und Wein und Liebe vom wirklichen Rausch des Genusses, nicht von der göttlichen Vereinigung verstand. — Die Hauptrichtung der Poesie aber, welche unter den Seldschughiden sich entwickelte und später forterhielt, war das Fürstenlob. Zwar dichtete Amik aus Buchara auch die Geschichte des Aegyptischen Jussuf mit Suleicha, der Ge-

mahlin Potiphars, aber der grösste Dichter des zwölften Jahrhunderts war doch Ewhadeddin Enweri, der zu Balk 1152 st. Er ist in dem panegyrischen Gedicht oder in der Kassida unübertroffen und zugleich einer der gelehrtesten Dichter; die Gelehrsamkeit wurde ihm durch seine poetische Gattung nothwendig, denn wenn dem Dichter in der Gasele, die blos Wein und Liebe, sinnliche oder übersinnliche besingt, die eigene Empfindung immer neuen Ausdruck gebiert, so würde er in der Kassida, die immer und ewig nur die Macht der Sultane und die Weisheit der Vezire preiset, bald verstummen, wenn ihm nicht die reiche Vorrathskammer historischer Kenntnisse und mythologischer Anspielungen zu Gebote stände.*)

Wenn Enweri in seinen Gedichten die weltliche Pracht und Erhabenheit verherrlichte, so Senaji von Gasna die göttliche Macht, vorzüglich in seinem Hadika d. i. der Ziergarten, einem durchaus mystischen Werke über die Einheit Gottes, die Selbstverleugnung und die Erkenntniss ewiger Wahrheiten, welches das Muster ähnlicher Werke wurde. Senaji war ein Schüler des grossen Scheich Abu Jussuf von Hamadan, dessen Kloster damals die Kaaba Korasaans hiess; von Korassan kehrte er wieder nach Gasna zurück und st. hier 1180; seine Grabstätte ist noch heute ein Wallfahrtsort.

Gleichzeitig mit dieser mystischen Tendenz wurde das romantisch-epische Gedicht durch Abu Mohammed Ben Jussuf Scheich Nisameddin, auch Mo-

*) Siehe viele Kassiden von ihm in der Uebersetzung bei v. Hammer S. 99—100.

tanasi genannt, vollkommen begründet. Er starb unter der Regierung Togruls und wurde 1180 in seiner Geburtsstadt Gendsche begraben. Er hinterliess zwar auch einen Diwan von beiläufig 20,000 Versen, aber seine Geschichte von Chosru und Schirin, Leila und Medschnun, den sieben Schönheiten und von Alexander, so wie ein moralisches Gedicht, das Magazin der Geheimnisse, haben ihn eigentlich gross und berühmt gemacht. Sie wurden nach seinem Tode unter dem Titel Pendsch Kendsch, d. i. die fünf Schätze, auch schlechtweg Chamsse, der Fünfer, gesammelt. Diese Zahl ward in der Folge durch sein Beispiel die Vorschrift für alle späteren romantischen Dichter, die, das Leben und die Thaten derselben Helden von der Geburt bis zum Grabe durchführend, sich auch zur Hervorbringung eines Fünfers verpflichtet hielten, um mit Nisami würdig zu wetteifern. — Machsenol-esrar, das Magazin der Geheimnisse, ist ein ganz moralisches Werk in zwanzig Hauptstücken, von den Eigenschaften des Menschen überhaupt, von der Beobachtung der Gerechtigkeit, von den Begebenheiten der Welt und den Umwälzungen der Dinge, von der Schonung des Fürsten für seine Unterthanen, von dem Glauben an die wirkliche Existenz der Dinge, von der Grösse des Menschen u. s. w.; jeder dieser Abschnitte enthält eine kleine Geschichte. — Chosru und Schirin ist sowohl um des alten, aus dem Schahnamé entlehnten Stoffes, als um der vorzüglichen Liebe willen, womit Nisami diesen Gegenstand behandelte, das ausgezeichnetste romantische Gedicht der Perser. Chosru verliebt sich in Schirin auf blosses Hörensagen, auf die Beschreibung ihrer Schönheit von Schabur, den er als seinen Vertrauten zu

ihr gesendet.' Schabur entflammt die Phantasie Schirins durch das ihr vom Baume erscheinende Bild Chosru's, und zu ihr geführt durch ihre Sclavinnen, entledigt er sich seines Auftrags. Chosru, der aus Ungeduld sich selbst auf den Weg nach Armenien begibt, sieht Schirin im Bade am Quell Sartschesme und setzt seine Reise fort an den Hof Mehinbanu's, der Mutter Schirins, um von ihr die Hand ihrer Tochter zu begehren, die indess ihrerseits nach Persien gekommen war, wo man für sie Kasr Schirin erbaute. Chosru muss nach dem Tode seines Vaters die Flucht ergreifen, weil Behram Tschobin ihm den Thron streitig macht. Auf der Jagd begegnet er sich das erstemal mit Schirin, die ihn am Hofe ihrer Mutter, wohin Schabur sie zurückgeführt hatte, mit Festen empfängt. Hier erlegt Chosru den Löwen, der Schirins Leben bedrohte, und lebt mit ihr in grosser Innigkeit. Weil sie ihm aber den grössten und letzten Beweis derselben versagt, zieht er nach Griechenland, wo er mit der Griechischen Prinzessin Maria eine neue Liebe anbindet. Vom Griechischen Kaiser unterstützt, kehrt er in seine Staaten zurück, besiegt seinen Gegner und besteigt den Persischen Thron zum zweitenmal als unumschränkter Gebieter. Schirin seufzt und klagt über die Trennung von Chosru, besteigt nun aber auch den Thron Armeniens nach dem Tode ihrer Mutter. Chosru wird durch den Tod Behram Tschobins völlig beruhigt und macht die Bekanntschaft des berühmten Tonkünstlers Barbud, der seine Regierung verherrlichte. Indessen tröstet er sich nicht über die Trennung von Schirin, wofür ihn die Hand Marias nicht schadlos hält. Ungeachtet der Eifersucht dieser Prinzessin sendet er daher den Scha-

bur ab, um Schirin, die sich in Kasr Schirin aufhielt, zu sich zu bitten; diese hatte aber eben Ferhads Bekanntschaft gemacht, der ihr als Baumeister empfohlen den Plan zu einem Milchcanal durch Felsen vorgelegt hatte. Chosru hört von Schirins ungemeinem Interesse für Ferhad, lässt ihn rufen und verbannt ihn nach einem lebhaften Wortwechsel in das Gebirge Bisutun, mit dem Auftrag, dasselbe zu behauen und Strassen hindurchzuführen. Doch besucht Schirin Ferhaden im Gebirge und hierauf sendet Chosru, um dies ihm so gefährliche Verhältniss zu trennen, ein altes Weib an Ferhad mit der Nachricht vom Tode Schirins, worauf er sich über die Felsen in sein Beil stürzt, das als Granatbaum Wurzeln schlägt und blutige Früchte trägt. Schirin trauert um Ferhads Tod und schreibt, als sie bald hernach Marias Tod erfährt, ein Bedauerungsschreiben an Chosru, der sich zwar für den Augenblick die Zeit mit einer schönen Sclavin Scheker von Isfahan vertreibt, aber dessen ungeachtet Schirins als seiner ersten Liebe nicht vergessen kann. Schabur wird als Werbebotschafter abgesendet und Chosru, seiner Ungeduld nicht mächtig, begibt sich auf die Jagd und kommt selbst nach ihrer Residenz Kasr Schirin, wo er Anfangs, ganz ausser sich vor Liebe, in der Folge lange Unterredungen mit ihr hält, deren Resultat aber eben so wenig als das erstemal einiger Genuss für ihn ist, so dass er beschämt und erzürnt zurückkehrt. Schabur tröstet ihn über die Härte und Grausamkeit seiner Geliebten, die sich wohl zuletzt noch werde erweichen lassen. Wirklich folgt diesmal Schirin dem Chosru auf dem Fusse nach und bei den Festen, wo sie zusammenkommen, singt

Nigisar im Namen Schirins, wie Barbud im Namen Chosru's. Nach mehrmals wiederholten Festen und Gartenscenen, wo Schirin immer weicher und weicher wird, fällt sie endlich dem Chosru zu Füssen und Schabur erhält den Auftrag, die Vorbereitungen zur Hochzeit zu treffen, mit deren wollüstigen Beschreibung das Gedicht endet. — In der Behandlung der Geschichte von Leila und Medschnun ist Nisami von seinen Nachfolgern vielleicht an Zartheit der Behandlung, aber gewiss nicht in der vollständigen Anlage des Plans und der zusammenhängenden Ausführung der einzelnen Theile übertroffen worden. Ueberall geregelte Fülle und wohlgeordneter Reichthum, doch weniger üppigem Auswuchs des Ueberflusses als den Lücken der Dürftigkeit feind. Diese berühmte Geschichte beginnt mit der Kinderliebe Leila's und Medschnun's von der Schule her. Medschnun dichtet Lieder auf sie in den Gebirgen von Nedsch und wird, als ihn sein Vater zur Rede stellt und ermahnt, nur noch mehr verliebt. Nun wird Leila's Liebe und gelegentlich der Frühling beschrieben. Ibn Selam erscheint als Werber, Kais aber (später erst seines Wahnsinns willen Medschnun, d. i. der Rasende, genannt) findet einen Freund an Naufil, der sich seines Zustandes erbarmt und seinethalb zweimal den Stamm Leila's mit Krieg überzieht, wiewohl ohne glücklichen Erfolg. Medschnun macht ihm darüber Vorwürfe und da er alle Hoffnung aufgibt, je die Einwilligung der Eltern Leila's zu erhalten, so begibt er sich in die Wüste. Hier beginnt eigentlich sein Wahnsinn mit den schönen Gazellenscenen, wo er nämlich Gazellen vom Jäger loskauft und eine andere vom Netze los-

macht, blos weil sie ihm das Bild Leila's darstellen und weil er mit ihnen den Schmerz der Trennung von ihrer Liebe theilt. Ein altes Weib führt ihn, wie einen Waldmenschen, an einem Strick gebunden, vor das Zelt Leila's, die sich kaum ihrer Freude zu überlassen vermeint, als ihr Vater sie benachrichtigt, dass Naufil alle weiteren Einsprüche aufgegeben habe und dass Alles zur Hochzeit mit ihm Selam bereit sei. Sie heirathet ihn und die Nachricht davon verdoppelt den Wahnsinn Medschnuns, den sein Vater umsonst zur Vernunft zurückzuführen sich bestrebt und bald aus Gram hierüber stirbt. Medschnun besucht das Grab seines Vaters, beweint seinen Tod und kehrt wieder in die Wüste zurück. Er empfängt einen Brief von Leila, den er beantwortet; der Oheim und die Mutter Medschnuns besuchen ihn wie vormals der Vater. Doch sind ihre Ermahnungen eben so fruchtlos und sie sterben beide vor Gram. Leila entzieht sich ihren Wächtern und besucht ihren Geliebten in der Wüste, wie auch zwei Freunde, Selam aus Bagdad und Seid, ihn besuchen. Bald darauf stirbt Leila's Gemahl, so dass sie frei ist, wovon Seid dem Medschnun die erste Nachricht bringt und die erste Zusammenkunft der Liebenden vermittelt, die beim ersten Anblick in Ohnmacht fallen und lange wie todt liegen bleiben. Ungehemmt überlassen sie sich dem leidenschaftlichsten Ausdruck lang getrennter Liebe. Bald hernach stirbt Leila selbst und Medschnun wehklagt wieder ganz von Sinnen, worauf Selam von Bagdad ihn zum zweitenmal besucht. Medschnun singt ihm eine Gasele und gibt auf Leila's Grabe den Geist auf. Aber Seid, der andere Freund, sieht in einem Traumgesicht Leila mit

Medschnun im Paradiese vereint, worauf das Werk mit dem Lobe Schirwanschahs, dem es zugeeignet ist, endet. — Nisami's viertes grosse Werk, Heft peïger, die sieben Gestalten oder Schönheiten, ist an Erfindung und Mannigfaltigkeit der darin vorkommenden Begebenheiten das fruchtbarste romantische Gedicht der Persischen Literatur. Es enthält eigentlich die Geschichte Behramgur's (siehe oben S. 91), in die aber sieben andere Geschichten verwebt sind, welche dem Fürsten ganz einfach an sieben Tagen der Woche von sieben Prinzessinnen, der Indischen, Griechischen, Tatarischen, Slavischen, Chinesischen u. s. w. erzählt werden, die er in den verschiedenen für sie erbauten Palästen besucht. Der Stoff dieser sieben Geschichten ist seitdem vielfältig sowohl in Türkischen prosaischen Erzählungen, als auch in Europäischen Sprachen behandelt worden, z. B. die vom Grafen Caylus nach dem Türkischen bearbeitete Geschichte vom Korbe, das Mährchen von der Turandot, was Gozzi und Schiller benutzt haben u. a. — Nisami's fünftes Werk ist das Iskendernamè, d. i. das Buch Alexanders. Nach dem Lobe Nassireddins und der Hervorzeichnung aller Vorzüge der Geschichte Alexanders als eines Welteroberers und Propheten vor Anderen, folgt das Lob des Frühlings und der Blumen, das wie das Lob der Rede und die Veranlassung des Werkes sammt dem vierfachen Lobe Gottes, des Propheten, des Königs und des Vesirs zu den sieben Theilen der vollständigen Einleitung eines Persischen Werkes gehört. Um eine Vorstellung zu geben, wie sich hier Alexanders Geschichte gestaltet, wollen wir die äusseren Hauptpuncte dersel-

ben andeuten. Die Erzählung beginnt mit Alexanders Kindheit und seinem Unterricht in allen Fächern der Wissenschaft. Sein erster Zug ist gegen die Aethiopen gerichtet, über deren Streifereien sich die Aegypter beklagen. Alexander schlägt sie und bauet Alexandria. Der Persische Feldzug als der zweite nimmt besonders durch die Fabel vom Tribut der Goldeier und dem Briefwechsel Alexanders mit Darius grossen Raum ein. Nach dem für Darius unglücklichen Ausgang der Schlacht wird er von zweien seiner Generale, Mahisr und Dschanusiar, meuchelmörderisch umgebracht. Alexander findet ihn noch in den letzten Zügen, wo ihm der unglückliche Fürst sein Reich, die Bestrafung seiner Mörder und besonders seine Tochter Ruscheng empfiehlt. Den Sinn dieses Vermächtnisses erfüllt Alexander durch die Hinrichtung der Verräther und durch das feierliche Beilager mit Ruscheng. Seine Residenz nimmt er in Istochr und schickt Ruscheng nach Griechenland; er selbst zieht nach Berdaa, welche Stadt mit der schönen herumliegenden Gegend damals dem Scepter der Königin Nuschabe gehorchte, nicht minder berühmt durch ihre Schönheit und Weisheit als ihre spätere Nachfolgerin Mehinbanu, die Mutter Schirins. Alexander, der sich ihr unerkannt nahen und sie kennen lernen will, erscheint in der Rolle seines Gesandten, wird aber von Nuschabe erkannt und da er noch leugnet, durch Vorhaltung seines getroffenen Portraits, das sich Nuschabe zu verschaffen gewusst, zum Schweigen gebracht. Darnach gelangt er zur Residenz Keychosru's und schaut in den Weltenspiegel, den er künstlich aus mehrern Metallen hatte verfertigen lassen, hält dann Kriegsrath und beginnt den

Zug nach Indien und demnächst nach China, wo ein Kunstwettstreit zwischen den Griechischen und Chinesischen Malern zu Gunsten der ersten entschieden wird. Während Alexander an Asiens Grenzen mit China's Eroberung beschäftigt ist, vernimmt er, dass die Russen seine Alliirte, die Königin von Berdaa mit Krieg überzogen und ihre Residenz verwüstet haben, weshalb er zwei Feldzüge gegen sie eröffnet und ihren König Kaithal zuletzt gefangen in seine Hände bekommt. So wird Nuschabe befreit und in ihr Land zurückgesendet. Alexander unterhält sich mit Chinesischen Sclavinnen und hört bei einem Festgelage, wo mehre von ausserordentlichen Dingen sprechen, zuerst von der Quelle des Lebens im Lande der Finsterniss, von dem Propheten Chizer bewacht. Sogleich wird der Zug dahin beschlossen, der als der siebente auch der Beschluss der bis hieher geführten Geschichte Alexanders ist, welche aber nichts weniger als beendet, sondern nur beiläufig bis auf die Hälfte fortgeführt worden. Denn nachdem Alexander in das Land der Finsterniss gegen Norden vorgedrungen und dort den Quell des Lebens, den ihm Chizer verweigerte, nicht gefunden, kehrt er wieder zur bewohnten Erde zurück und bestrebt sich, die Könige, seine Statthalter, sich durch Wohlthaten zu verbinden. —

Gleichzeitig mit Nisami lebte Raschid Watwat, d. i. die Schwalbe, aus Balk, der zu Chowaresm 1182 st. und in Dschordschania begraben wurde. Er dichtete sehr viel, aber hauptsächlich wirkte er durch sein gelehrtes und beredtes Werk, die Zaubergärten, Hadaikes-sihr, das eine Metrik und Poetik enthält, deren Ansehen seitdem immer als unver-

brüchlichen Gesetz gegolten hat. — Als grosse panegyrische Dichter zeichneten sich in diesem Jahrhundert nächst Enweri besonders der tiefgelehrte Chakani Hakaiki aus, der 1186 zu Tebris starb, so wie Sahir Farjabi, der eben dort 1201 st. und in Surchab an der Seite Chakani's begraben wurde. In Farjabi's Kasiden ist die Grundidee immer eine Apotheose, welche menschlicher Natur übermenschliche Kraft und göttliche Allmacht zuschreibt. In Ermangelung von Göttern und Halbgöttern werden Naturkräfte in Personen umgewandelt, welche dem Herrn des Reichs gehorchen müssen wie dem Herrn des Weltalls und die Sternbilder treten an die Stelle mythologischer Heroen; Auflüge in die Region des Erhabenen, welche sich in Schwulst und riesenhafte Dunstbilder verlieren —

In dem folgenden Jahrhundert drohten die Mongolen die Cultur der Araber zu vernichten und bei der Umwandelung aller Verhältnisse, bei dem Schwanken alles irdischen und geistigen Bestehens, ist eine Richtung des Gemüths auf das Innere, eine Vertiefung in den Gedanken wohl erklärbar, um an der inwendigen Freiheit einen unerschütterlichen Haltpunct mitten im Zusammenbrechen des Aeussern zu ergreifen. Mit festem Zuge bezeichnet uns sogleich Ferideddin Attar diese neue Gestaltung der Poesie. Sein ganzer Name ist Mohammed Ben Ibrahim Attar von Nischabur, sein Beiname Geissel des beschaulichen Lebens. Er wurde 1216 zu Kerken, einem Dorf bei Nischabur geboren und 1318 oder 26 oder 31 zu Schadbach, wo er fünf und achtzig Jahr gewohnt haben soll, von einem Mongolen zusammengehauen. Seine

ganze Lebenszeit hatte er Alles, was er von mystischen Werken auftreiben konnte, gesammelt und mit einer grossen Anzahl von Scheichen und frommen Männern gelebt. Daher sind seine Biographieen der Heiligen, Teskeret-ol-ewlia das vollständigste Werk dieser Art; noch schrieb er in Prosa ascetische Werke, wie Achwanes-safa oder die Brüder der Lust und andere. Die berühmtesten seiner poetischen Werke sind Esrarname, das Buch der Geheimnisse; Ilahiname, das göttliche Buch; Mussibetname, das Buch der Drangsale; Dschewahiressat, die Essenzen der Substanz; Wassietname, auch Pendname genannt, das Buch des Rathes; Mantiket-tair, die Vögelgespräche; Bülbülname, das Buch der Nachtigallen; Gul u Hormus, Gul und Hormus; Uschturname, das Buch der Kameele; Mochtarname, das auserwählte Buch und Haidername, das Buch Haidars. Von diesen Werken sind drei im Morgenlande allgemein gelesen, nämlich das Buch des Rathes, die Vögelgespräche und die Essenzen der Substanz. In den Vögelgesprächen halten die Vögel ordentliche Makamate oder Sitzungen, in denen sie, mit Einflechtung treffender Geschichten, über das gemeine Beste und über die tauglichsten Mittel zur Erreichung des grossen ihnen vorgesteckten Zweckes, nämlich zu dem weisen Vogel Simurgh zu kommen, der hier als Repräsentant der tiefsten Mystik auftritt, berathschlagen. Fast unglaublich ist es, dass derselbe Dichter, der in den Vögelgesprächen so klar und deutlich sich ausdrückt, der im Pendname so gedrängt schreibt, in dem gepriesenen, von den Sofi's auf's Höchste vereheten Werk Dschewahires-

zu eine grenzenlos schleppende Tautologie sich hat zu Schulden kommen lassen. Dies mystische Buch enthält nicht weniger als 50,000 Verse. Je vielversprechender die Ueberschriften der planlos auf einanderfolgenden Capitel sind, je weniger befriedigt der rhapsodische mit erläuternden Geschichten durchschmückte Inhalt derselben, wo der Anfang desselben Verses oft sehr bequem mit geringer Verschiedenheit der Wendungen über zwanzig Zeilen hindurch wiederholt wird.*)

Uebertroffen aber wurde Attar von Mewlana Dschelaleddin Rumi, dessen eigentlicher Name Mohammed, der Sohn Mohammeds von Balk ist. Er ist ohne Widerstreit der grösste mystische Dichter des Orients und Stifter der Mewlewi, des berühmtesten Ordens mystischer Derwische. Seine Dichtungen sind von den Ufern des Ganges bis zu denen des Bosporus der Mittelpunct alles Muhamedanischen Pantheismus. Sein Vater Bahaeddin ging am Ende seines Lebens nach Konieh, d. i. Iconium, wo ihn der Seldschugide Alaeddin mit der grössten Auszeichnung empfing. Dort lehrte er einige Jahre bis zu seinem Tode 1233, worauf sein Sohn als sein Nachfolger mit solchem Glück in seine Fusstapfen trat, dass er bald bis zu vierhundert Schülern zählte. Mewlana st. 1262 und liegt sammt seinem Vater, Sohn und seinem geliebten Lehrer Schemseddin Tebrisi, der ihn überlebte, in Konieh begraben, wo ihre Grabstätten der Gegenstand der Andacht der Mewlewi's und der öffentlichen

*) S. Auszüge u. Uebersetzungen vom Mantiket-tair u. von den Essenen der Sufistens bei v. Hammer a. a. O. S. 141 —156 und bei Tholuck S. 295—298.

Wohlthätigkeit Osmanischer Sultane noch heute ein berühmter Gnaden- und Wallfahrtsort sind. Dschelaleddins Mesnewi oder doppelgereimtes Gedicht ist nach dem Schahnamé das im jüngeren Orient berühmteste. Die Sprache dieses durchaus moralischen und ascetischen, allegorischen und mystischen Gedichtes, worin Lehren und Betrachtungen mit Koränslegenden und andern Geschichten abwechseln, ist bei aller Tiefe der Speculation, bei aller Gluth der innigsten Begeisterung demnach sanft sich einschmiegend und stets besonnen. In sechs Büchern behandelt es die wichtigsten Gegenstände des beschaulichen Lebens rhapsodisch, mit consequentem Absprung von Anschauung zur Anwendung und von Thatsachen zu Reflexionen. Nicht weniger viel gelesen und gesungen sind im Morgenlande Mewlana's lyrische Gedichte, deren er eine reiche Fülle hinterlassen hat. Aus diesem Diwan Dschelaleddins und aus seinem Mesnewi sind grösstentheils die heiligen Hymnen genommen, welche bei den Religionsübungen der Derwische Mewlewi unter Begleitung der Flöte abgesungen werden und deren Sammlung das eigentliche Brevier dieser Mönche ausmacht.*)

Nicht so in die Ueberschwänglichkeit eines gottrunkenen Enthusiasmus sich verlierend, sondern ruhiger und einfacher ist Scheich Mossliheddin Saadi aus Schiras, der bisher durch die Reisenden Olearius

*) S. Anzuge und Uebersetzungen bei v. Hammer a. a. O. S. 166 — 188 und bei Tholuck a. a. O. S. 53 — 192. Von dem Werk Mesnewi Weledi, welches Dschelaleddins Sohn, Alaeddewlet sultan Weled, der 1335 st., dicht ete, sind in dem Anzeigeblatt der Wiener Jahrbücher 1829. Nr. XLVI ff. bedeutende Auszuge gegeben.

und Chardin am meisten in Europa bekannte Persische Dichter, dessen Genius auch wirklich dem des Abendlandes am wenigsten fremd ist, wovon der Grund am wahrscheinlichsten in der unmittelbaren Berührung liegt, in welche Saadi als Gefangener in den Kreuzzügen mit den Europäern gerieth. Sein Vater war im Dienst des Atabegen Saad Ben Sengi, daher sein Sohn den Namen Saadi, des Glücklichen, erhielt. Er studirte zu Bagdad am berühmten Collegium Nisamije und folgte dann dem grossen Scheich Abdol-Kadir Gilani als Jünger, mit dem er das erstemal nach Mekka wallfahrtete; in der Folge wiederholte er diese Wallfahrt noch vierzehnmal und kam auf seinen Reisen und als Krieger bis nach Indien und Rum. Die letzten dreissig Jahre seines Lebens verbrachte er in heiterer Musse. Er zog sich in eine Vorstadt von Schiras zurück, wo er in einem Alter von hundert und zwei Jahren 1291 st. und wo er auch begraben liegt. Erst in den zwölf letzten Jahren legte er die Resultate seines mannigfaltigen Lebens in seinen gefeierten Dichtungen nieder, welche nach seinem Tode von Ahmed Nassik Ben Lesun gesammelt wurden. Die eine derselben in acht Büchern ist der Rosengarten, Gulistan, welcher vom Geist und den Sitten der Könige und der Derwische, von der Ruhe und dem Glück der Zufriedenheit, vom Nutzen der Verschwiegenheit, von der Liebe und Jugend, von Schwachheit und Alter, von Erziehung der Kinder und guten Sitten und von der Kunst, mit Leuten umzugehen, anmuthig und eindringlich handelt. In demselben Sinne angelegt und ausgeführt ist das Bostan, der Fruchtgarten, eine reiche Sammlung von moralischen Geschichtchen und Anekdoten mit Denk-

sprüchen und Sittenlehren in Prosa und Versen vorgetragen und nach ihrem Inhalt in verschiedene Hauptstücke geordnet. So gross der Ruf dieser Werke ist, so stehen doch bei den Persern selbst Saadi's kleinere erotische und philosophische Gedichte in höherem Ansehen; seine Gaselen heissen das Salzfass der Dichter. In der Elegie oder Kassaid zeichnete er sich eben so sehr in der Arabischen als Persischen Sprache aus. In der Sammlung seiner sämmtlichen Werke, worunter sich auch prosaische Philosopheme finden, folgen auf die Kassaid die Molemaat, d. i. die Arabisch und Persisch gemischten, wo Arabische Verse mit Persischen abwechseln; dann die Terdschiat oder Gedichte mit wiederkehrendem Schlussfall. Die Gaselen sind in vier Abtheilungen geordnet, wovon die erste und grösste die gewöhnlichen Gaselen unter dem Titel Wohlgerüche Taibat; die zweite die besonders künstlichen unter dem Namen Bedaii, die dritte, Gaseliat Kadimi, die nach dem Muster alter Dichter zugeschnittenen Gaselen und die vierte die Chavatim oder sogenannten Schlussringsteine enthält. Dann folgen die Sahibie oder gesellschaftlichen Bruchstücke, welche auch die sogenannten Mokataat oder Fragmente überhaupt in sich begreifen. Daran schliessen sich die Rubajat oder vierzeiligen Strophen und einzelne Distichen, Mufredot. Endlich folgen noch Miscellen, worunter einige satirischen und faunischen Inhaltes, weshalb vermuthlich das Ganze den Titel Chabisaat oder die Niedrigen führt. Der Schleier der Anständigkeit, welcher hier die Ungezogenheiten freilich nur sehr lose verhüllt, ist in den darauf folgenden drei prosaischen Abschnitten, welche Hese-

liat oder Possen überschrieben sind, ganz weggeworfen und die darin erzählten Schwänke sind voll von den auserlesensten und ausgelassensten Zoten, wie sie der Orientale so sehr liebt.*)

Ein grosser Dichter der Folgezeit war Emir Chosru aus Dehli; sein Geschlecht stammt aus Turkistan, wo sein Vater Mahmud Emir von Latschin war. Zur Zeit Dschengiskhans flüchtete er nach Indien und ward hier mit der Würde eines Emirs bekleidet, zog sich aber gegen das Ende seines Lebens von Amt und Hof als ein Schüler des Scheich Nisam-ol-ewlia zurück und vertilgte aus seinem Diwan mehre Gedichte, die nichts als Fürstenlob enthielten. Er st. 1315 und ward zu Dehli begraben. Nisami und Saadi waren seine Vorbilder auf der Bahn der Dichtkunst und des beschaulichen Lebens. Seine von ihm selbst gesammelten Gedichte zerfallen in vier Theile: erstlich das Geschenk der Minderjährigkeit, Tohfet-ossssogr; seine Jugendgedichte, Wassatat-ol-hajat, Mitte des Lebens; die Gedichte seines angehenden männlichen Alters und die des Greisenalters, Baskie wu Nakie, d. i. ausgesuchte Reste. Sein fünfter enthält den Aufgang der Lichter oder Mat ali-ol-envar, Chosru und Schirin, Leila und Medschnun, den Spiegel Alexanders und die acht Paradiese.

So viele Dichter nun auch fortwährend blüheten und nicht geringen Ruhm erwarben, so bezeichnet ei-

*) Viele kleinere Gedichte s. bei v. Hammer übersetzt a. a. O. S. 208—216. Saadi's sämmtliche Werke sind zu Calcutta Persisch 2 Bde. 4. erschienen. Das Gulistan und Bostan ist zuerst von Olearius in's Deutsche übersetzt. Persisch und Lateinisch ist das Gulistan von Gentius, Persisch und Englisch 1823 zu Calcutta von Dumoulin herausgegeben.

nen eigentlichen Wendepunct des Persischen Lebens und seiner Kunst doch erst Schemseddin Mohammed Hafis, d. i. die Glaubenssonne, der Preiswürdige, der Bewahrende (er wusste den ganzen Korân auswendig und hatte auch direct diesen Beinamen), und in späterer Zeit Lissanol-ghaib, d. i. die mystische Zunge genannt; er ward in dem schönen Schiras geboren und starb daselbst 1389 in der Vorstadt Mosella, an den Ufern des von ihm vielbesungenen Roknabad. Er durchlebte die ganze Regierung der Familie Mosaffer als Lobredner derselben. Er war eine durchaus lyrische Natur, mit einer heiteren, leichten und überströmenden Phantasie begabt, jedoch schlechterdings auf die Anerkennung und den Genuss der endlichen Wirklichkeit gerichtet. Wenn in einigen seiner Gaselen mystischer Anstrich aufgetragen ist, wenn aus seinem Buch des Schenken wirklich mystischer Hauch wehet, so ist doch die Gesammtheit seiner Gedichte nichts als ein lauter Aufruf zu Liebe und Wein und der höchste Ausbruch erotischer und bakchantischer Begeisterung. Es war natürlich, dass die zahlreichen Freunde seiner zierlichen Gedichte sowohl bald nach seinem Tode, als ihm seiner Freigeisterei willen das ordentliche Begräbniss verweigert ward, als auch in späterer Zeit, wo aus derselben Ursach die Lesung seines Diwans verboten werden sollte, Alles anwendeten, um den ungläubigen Sinn derselben unter dem Schleier der Allegorie und mystischen Terminologie zu retten, was ihnen auch glücklich gelang; denn Hafis wurde trotz der wider ihn erhobenen Anklagen ehrenvoll begraben und die Lesung seiner Gedichte durch ein Fetwa des berühmten Mufti Ebu Sund im Osmanischen Reich er-

laubt. Aber in demselben Fall wie Hafis befanden sich schon mehre Dichter vor ihm, über deren Werke der Zweifel obwaltete, ob sie Erzeugnisse der höchsten Andacht oder des höchsten Unglaubens, des tollsten Sinnenrausches oder der geistigsten Liebe wären. Dem Unbefangenen kann jedoch nicht entgehen, dass Alles bei Hafis nur Wein und Liebe, Liebe und Wein athmet, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle äussere Religionspflichten und offenen Hohn gegen die Klosterdisciplin, wiewohl er selbst nicht nur durch Kutte und Stab, sondern auch durch Verachtung aller Güter der Welt, durch freien und unabhängigen Sinn ganz eigentlich Derwisch war. *)

Mit Hafis, der gegen Dchelaleddin Rumi, Attar und Senaji einen so entschiedenen Gegensatz bildet, beschliesst sich eigentlich die Productivität der Persischen Poesie und alles Spätere in ihr ist mehr oder weniger Nachahmung, Paraphrase, ja unleidlich matte und weitschweifige Verzerrung des Früheren. Die Correctheit, die Glätte des Styls u. s. w., solche Aeusserlichkeiten fingen an, immer mehr und mehr als das Unterscheidende der Dichter hervorzutreten und die Bemühungen der Fürsten, z. B. der Familie Timurs, durch glänzende Aufmunterungen aller Art, konnten diesem von Innen ausgehenden Verfall nicht das Gleichgewicht halten. Diesen Zustand der Kunst charakterisirt unter so Vielen, die hier zu nennen wären, auf die würdigste Weise Mewlana Dschami,

*) Sein Diwan ist von Herrn v. Hammer übersetzt; Stuttgart 1812 und 1815. 2 Bde. Die Vorrede enthält die Biographie des Dichters und eine Würdigung seiner Leistungen.

ein Mann, der eine bewunderungswürdige Fruchtbarkeit entwickelte; die Zahl seiner prosaischen wie seiner poetischen Werke setzt in Erstaunen. Jene, vor denen die Biographieen der Sofi's und die Briefe musterhaft geschrieben sind, lassen wir hier bei Seite und heben auch von den poetischen nur die vorzüglichsten heraus. Dschami's Vater, aus Isfahan gebürtig, hatte den Flecken Chardschard im District von Dscham zu seinem Aufenthalt erwählt. In seiner Jugend folgte Dschami als Jünger dem Scheich Mohammed Kaschgari, woher sein Diwan an vielen Stellen rein mystischen Inhalts ist. Doch durchdrang der Mysticismus ihn nie so ganz, dass er nicht der Versenkung in das wechselnde Spiel der Erscheinung eben so mächtig geblieben wäre. Sein Ruhm verbreitete sich schon unter der Regierung Abussaids, der ihn mit Geschenken überhäufte; noch höher stieg sein Ansehen unter Sultan Hossein, wo er besonders von dem gelehrten Vezire Mir Alischir, der seine Dichtungen in Türkischer Sprache nachahmte, ausserordentlich hochgeschätzt wurde. Er st., zwei und achtzig Jahr alt, 1492. Seine vielgelesenen lyrischen Gedichte machen vier Sammlungen oder Diwane aus. Von seinem Chamsse oder Fünfer, worin er dem Nisami nacheiferte, müssen wir eine nähere Beschreibung geben, weil es das letzte grosse Product der romantischen Poesie Persiens ist und durch Composition wie durch Diction gleich sehr Lob verdient. Der erste Theil des Fünfers ist ganz moralisch und ascetisch und heisst das Geschenk der Gerechten, Tohfetol-ebrar. Er handelt von der Erschaffung der Welt als dem Spiegel der Vollkommenheiten des Schöpfers, von der

Erschaffung des Menschen als dem Ebenbild der Wesenheit des Schöpfers, vom wahren Glauben u. s. w. — Der zweite Theil heisst der Rosenkranz der Gerechtigkeit, Subhetol-ebrar und bildet ein Seitenstück zum ersten. Wie der Rosenkranz ist er in Knoten oder Abschnitte eingetheilt, deren jeder wiederum aus drei Theilen besteht: aus der Erklärung, Scherh, der Anwendung derselben durch eine Geschichte, Hikajet, und einer Anrufung, Munadschat, welche gewöhnlich den Uebergang zum folgenden Knoten bildet. Solcher Knoten sind vierzig, von der Eröffnung über den Duft der Eingebung in der Brust des Gerechten, vom Worte als dem höchsten Adel des Menschen u. s. f. — Der dritte Theil behandelt die Geschichte Jussufs und Suleicha's. Chosru und Schirin, Persischen Ursprungs, ist ein Gemälde glücklicher Liebe und des höchsten weiblichen Ideals in Schirin; Leila und Medschnun, Arabischen Ursprungs, ist die Geschichte unglücklicher Liebe und des daraus entstehenden Wahnsinns, der für Medschnun das höchste Interesse erweckt, während Leila als ruhige Schönheit auch den Leser ruhig lässt; in Jussuf und Suleicha ist das Ideal der höchsten Schönheit in Jussuf und das der feurigsten Liebe in Suleicha, der besiegende Geist des Prophetenthums und die unterliegende Schwäche sich selbst überlassener Weiblichkeit scharf einander gegenübergestellt. Jussuf und Suleicha ist vorzugsweise die allegorische durch den Korân geheiligte Geschichte göttlicher Liebe, welche ihre Anspielungen nur aus diesem Roman, nicht aus den andern profanen Liebesgeschichten hernimmt. Sie wird im Korân selbst die schon-

ste der Erzählungen genannt und Muhamed widmete ihr die ganze zwölfte Sure, deren Faden der Roman getreu verfolgt. Schon bei Erschaffung der Welt, als Gott dem Adam die Seelen aller seiner Nachkommen zeigte, überstrahlte Jussufs Schönheit die aller übrigen und als seine Seele mit körperlicher Hülle bekleidet ward, schlug der Glanz der Schönheit als himmlische Flamme über seinem Haupte zusammen. Suleicha, die Tochter des Mauritanischen Königs Taimus, erblickte Jussufs Schönheit im Traum und versank darüber in das tiefe Nachdenken unbefriedigter Sehnsucht. Dreimal war er ihr so im Traum erschienen und hatte das drittemal sogar Aegypten als das Land seines Aufenthaltes genannt. Um so weniger Abneigung hatte sie, der Bewerbung des Aegyptischen Grossvesirs Gehör zu geben; im stattlichsten Gefolge hält sie einen prächtigen Einzug in Aegyptens Hauptstadt; als sie aber durch eine Ritze des Zeltes statt des Ideals ihrer Träume den Vesir Putifar erblickt, bricht sie über so harte Täuschung in lautes Weinen und Wehklagen aus. Hier erst beginnen Jussufs biblische Geschichten, vom Neide seiner Brüder, von seinen Träumen, vom Complott der Brüder, die ihn in einen Brunnen werfen und dann an eine ägyptische Karawane verkaufen. Der Anführer derselben schlägt ihn durch öffentliche Versteigerung los, wo ihn Suleicha zum grossen Verdruss ihrer Nebenbuhlerinnen als die Meistbietende erhandelt. Sie bestimmt den schönen Jüngling zu ihrem Dienste und da er sich eine Schäferei wünscht, weil alle Propheten Hirten waren, erfüllt sie sein Verlangen in der Hoffnung, dass auch er sich um so bereitwilliger fü-

den würde, als ihr Schäfer ihr Verlangen zu erfüllen. Umsonst waren aber alle theils mittelbar durch ihre Amme, theils unmittelbar selbst auf ihn gemachten Versuche und Angriffe. Endlich gab ihr die Amme als ein unfehlbares Mittel zu ihrem Zweck zu gelangen den Rath, ein Gartenhaus zu erbauen, worin sie und der schöne Jussuf überall in allen Stellungen glücklicher Liebe abgemalt wären. Im letzten der sieben Gemächer dieses Pavillons wäre Jussuf vielleicht dem mächtigen Reiz der Verführung erlegen, wenn ihm nicht im Augenblick der höchsten Gefahr sein Vater Jakob mit warnendem Finger erschienen wäre. Mit zerrissenem Hemd ergriff er die Flucht und da er gerade vor der Thür auf den Gemahl Suleicha's stiess, beschuldigte sie ihn ihrer eigenen Unthat. Da fing ein unmündiges Kind zu sprechen an und gab wahrhafte Zeugenschaft von Jussufs Unschuld. Suleicha's Geschichte war nun das Gerede der Stadt und sie selbst der Gegenstand der boshaftesten Spöttereien aller Frauen. Um sie zu bestrafen, lud sie dieselben auf eine Kaffeegesellschaft zu sich. Die Früchte wurden aufgetragen und als die Damen eben die Orangen in die Hände genommen hatten und die Messer, um sie zu schälen, trat Jussuf mit dem Kaffee ein. Die Frauen starrten hin und waren bei dem Anblick seiner überirdischen Schönheit so sehr sinnberaubt, dass sie gar nicht wussten, was sie thaten, sondern, statt in die Orangen sich in die Finger schnitten und so statt des Saftes das Blut von den Händen troff. Hierdurch nachsichtiger gemacht für Suleicha's Liebe, nehmen die Frauen nun selbst ihre Partie und rathen ihr, den hartnäckig Spröden in den Kerker zu schicken.

Sie thut es, bereut es aber sehr bald, weil ihr die Pein, von ihm getrennt zu sein, unerträglich dünkt. Bald beschickt sie ihn durch ihre Amme, bald steigt sie auf die Terrasse des Dachs, um von da wenigstens das Dach des Kerkers zu erblicken, worin Jussuf versperrt war. Hier erklärte er dem Mundbäcker und dem Mundschenken und endlich dem Könige selbst die bekannten Träume. Nach dem Tode ihres Gemahls zog sich Suleicha in die Einsamkeit zurück und Jussuf ward Grossvesir Aegyptens, dessen Einwohner er durch weise Maassregeln von der Hungersnoth der sieben unfruchtbaren Jahre rettete. Doch konnte Suleicha die Entfernung von Jussuf nicht aushalten und bauete sich ein Haus an der Stadt, wo er täglich vorbeizog, um doch wenigstens die Schläge von den Hufen seines Pferdes zu vernehmen. Da Jussuf sie noch immer keines Blickes würdiget, entsagt sie endlich dem Götzendienst und bekehrt sich zum wahren Glauben; so erscheint sie nun als Gläubige vor Jussuf, wird von ihm sehr liebreich aufgenommen und erhält auf seine Fürbitte ihre erste Jugend und Schönheit wieder. Auf des Herrn Befehl nimmt er sie zur Frau und wird ihr um so mehr mit Liebe zugethan, als er in ihr wider alles Erwarten eine reine Jungfrau findet. Jussuf gibt Suleicha den grössten Beweis seiner Liebe, indem er ihr ein Bethaus bauet, darin den wahren Gott zu verehren. Bald hierauf stirbt er und Suleicha aus Schmerz nach ihm. Das Ende machen moralische Betrachtungen des Verfassers und Lehren an seinen Sohn. — Der vierte Theil des Fünfers, Leila und Medschnun, bedarf hier keiner weiteren Angabe, da das Wesentliche vom Inhalt dieser Sage

schon oben vorgekommen ist. *) — Der fünfte Theil, Iskendername, hat mit dem gleichnamigen Gedicht Nisamis auch fast nur den Namen gemein. Statt die Thaten des Helden darzustellen, befasst sich Dschami fast nur mit Moral, die er überall herbeizieht. Ausser der Geburt und dem Tod des Helden ist von den zahl- und fabelreichen Begebenheiten beinahe gar keine Rede und nur bei dem Regierungsantritt Alexanders verweilt der Dichter etwas länger. Bei dieser Gelegenheit überreicht jeder der berühmtesten Philosophen dem jungen Regenten ein Buch der Weisheit, Chiredname, was er so wohl benutzt, dass er zuletzt selbst eins verfertigt. Es folgen also ihrem Hauptinhalt nach die Weisheitsbücher von Aristoteles, Plato, Sokrates, Hippokrates, Pythagoras, Galenos, Hermes und endlich von Alexander selbst, sammt den Lehren seiner Mutter, die ihm einen moralischen Brief schreibt, den er kurz vor seinem Tode beantwortet. Nach seinem Hinscheiden folgen die Todesklagen von neun Philosophen und ihre Trostgründe; das Condolenzschreiben des Aristoteles an die Mutter Alexanders und ihre Antwort darauf, endlich allgemeine Betrachtungen über die Vergänglichkeit menschlicher Dinge. — Von den gemischten Werken Dschami's, worin Prosa mit Versen wechselt, ist sein Fruchtgarten oder Beharistan das berühmteste. Nach dem Vorbild der acht Paradiese ist es in acht Gärten getheilt: 1) Wohlriechende Kräuter aus dem Leben des Scheich Dschoneid und andere Anekdoten von frommen Scheichen.

*) Medjnoun et Leila, poëme traduit du Persan de Dschami par A. L. Chezy. Paris 1807. Deutsch von Hartmann, Leipzig. 1807. 2 Bde.

2) Philosophische Anemonen, d. i. Anekdoten von Philosophen. 3) Der Flor der Reiche durch Weisheit und Gerechtigkeit. 4) Fruchttragende Baumschule der Grossmuth und Freigebigkeit. 5) Von den Nachtigallen des Gartens der Liebe. 6) Sanfte Winde von Scherzen und lustigen Einfällen. 7) Von den Singvögeln der Rede und den Papageien der Dichtkunst, d. i. kurze Notizen von den vorzüglichsten Persischen Dichtern. 8) Natürliche Sprache sprachloser Wesen, d. i. Fabeln und Apologen. — Dieser Garten ist die gelungenste Nachahmung, welche die Persische Literatur von Saadi's Gulistan und Bostan aufzuweisen hat. *)

Ein Schwestersohn Dschami's, Hatifi, der in einem Garten des Dorfes Gardschard im District von Dechem lebte, machte sich durch eine Sammlung von fünf Mesnewi berühmt. Er schrieb Chosru und Schirin und Heft Manzar; in beiden Gedichten ahmte er den Nisami nach; doch ist das letztere, eine Nachahmung des Heft peïger, nicht gerade am glücklichsten gerathen. Aber ächt romantischen Geist haucht seine Bearbeitung der Geschichte von Leila und Medschnun. Als Nachahmung von Nisami's Iskendername schrieb er in Versen Timurname oder die Siege Timurs, woran er vierzig Jahr lang arbeitete.

Wie die Persische Dichtkunst immer mehr in die Prosa und in die Aeusserlichkeit der stylistischen Schilderung sich verlor, was besonders in den Episteln und Reisebeschreibungen sich kund gab, ist vor-

*) Siehe Inhaltsangaben und Uebersetzungsproben aus Dschami's sämmtlichen Werken bei von Hammer a. a. O. 315—348.

hin berührt worden. Wir erwähnen nur noch eines grossen Dichters, Feisi, der unter dem Schah Akbar (1556—1605) lebte. Akbar wollte in einer Aufwallung von Islamitischem Religionseifer den Dienst des Bram vertilgen und sandte Feisi unter die Brahmanen, um als Scheinbekehrter in die Mysterien ihrer Lehre einzudringen. Doch Feisi, theils durch die Erhabenheit des Indischen Pantheismus, theils durch die Reize der Tochter eines Brahmanen gewonnen, trat an Akbars Hofe nicht als Ankläger, sondern als Vertheidiger des Bramismus auf und vermochte durch seinen Bericht und auch wohl durch den Einfluss seines Bruders, des weisen Vesirs Fasl, den Kaiser dahin, den Brahmanen ungehinderte Religionsübung zu gestatten. Feisi's Diwan besteht, wie alle grösseren Diwane, aus zwei Hauptabtheilungen, den Kassiden oder längeren Gedichten und den Gaselen, erotischen oder mystischen Inhalts. Die gewöhnlich sehr langen Kassiden sind fast alle Lobgedichte auf Akbar; andere sind Klagen über den Tod seiner Eltern und Freunde. Seine Gaselen durchscherzen das Leben in reinem Sonnenschein unter einem immer heiteren Himmel; wo Feisi aber wirklich mystisch ist, da ist er es wahrer und erhabener, als irgend einer der schwülstigen Nachtreter Attars und Dschelaleddins; ja, der Mysticismus trägt bei ihm die eigentliche Farbe seines ursprünglichen Vaterlandes, des Indischen Bodens. Nach der beliebten Zahl des Orients hat er tausend und einen Vers in Strophen theils mystischen, theils philosophischen Inhalts geordnet und diese Sammlung das Sonnenstäubchen, Serre, genannt. Es enthält diese Dichtung und vorzüglich der in zwölf Himmelszei-

chen mitgetheilte Lauf der Sonne neue Resultate der alten Persischen Feuer-, und Lichtreligion, mit welcher Feisi auf das Innigste vertraut sein musste und deren Abglanz in dem klaren Spiegel seines Geistes so schön widerscheint."

Merkwürdiger Weise sind wir mit diesem Dichter wieder auf das Altpersische Leben und seine Grundanschauung zurückgelenkt und wollen nun zum Beschluss die Hauptmomente der vorübergeführten Geschichte noch einmal kurz zusammenstellen. Firdusi nahm die ganzen vergangenen Staats- und Reichsereignisse, fabelhaft oder historisch aufbehalten, vorweg, so dass einem Nachfolger nur Bezug und Anmerkung, nicht aber neue Behandlung und Darstellung übrig blieb. Enweri hielt sich fest an die Gegenwart. Glänzend und prächtig, wie die Natur ihm erschien, freud- und gabenvoll erblickt er auch den Hof seines Schah's; beide Welten und ihre Vorzüge mit den lieblichsten Worten zu verknüpfen, war Pflicht und Behagen. Niemand hat es ihm hierin gleich gethan. Nisami griff mit freundlicher Gewalt Alles auf, was von Liebes- und Halbwunderlegende in seinem Bezirk vorhanden sein mochte. Schon im Korân war die Andeutung gegeben, wie man uralte lakonische Ueberlieferungen zu eigenen Zwecken behandeln, ausführen und in gewisser Weitläufigkeit ergötzlich machen könne. Dschelaleddin-Rumi findet sich unbehaglich auf dem problematischen Boden der Wirklichkeit, sucht die Räthsel der inneren und äusseren Erscheinungen auf geistreiche Weise zu lösen und fühlt sich endlich gedrungen, in die Alleinigkeitslehre zu flüchten. Dagegen wird Saadi in die weite Welt

getrieben, mit grenzenlosen Einzelnheiten der Empirie überhäuft, denen er allen etwas abzugewinnen weiss; er fühlt später die Nothwendigkeit, sich zu sammeln und überzeugt sich zuletzt von der Pflicht zu belehren. Hafis ist ein grosses, heiteres Talent, das sich begnügt, Alles abzuweisen, wonach die Menschen begehren, Alles bei Seite zu schieben, was sie nicht entbehren mögen, und dabei immer als lustiger Bruder ihres Gleichen erscheint. Er lässt sich nur in seinem National- und Zeitkreise richtig anerkennen; sobald man ihn aber gefasst hat, bleibt er ein lieblicher Lebensgeleiter. Wie ihn denn auch noch jetzt unbewusst mehr als bewusst die Kameel- und Maulthiertreiber fortsingen, keineswegs des Sinnes halber, den er selbst muthwillig zerstückelt, sondern der Stimmung wegen, die er ewig rein und erfreulich verbreitet. Endlich Dschami, Allem gewachsen, was vor ihm geschehen und neben ihm geschah; wie er nun dies Alles zusammen in Garben band, nachbildete, erneuerte, erweiterte, mit der grössten Klarheit die Tugenden und Fehler seiner Vorgänger in sich vereinigte, so blieb der Folgezeit nichts übrig als zu sein wie er, insofern sie sich nicht verschlimmerte; und so ist es denn auch drei Jahrhunderte durch geblieben.*)

Die Persische Poesie ging also vom wirklich epischen Ton zu dem romantisch-epischen, von diesem und zwar gleichzeitig in den panegyrischen und my-

*) S. Göthe zum West-östlichen Diwan. S. W. VI. S. 70—72.

stischen, von diesem in den moralischen und endlich rein lyrischen über. Alles Spätere erscheint nur als Fortsetzung und formelle Wiederholung dieser Richtungen. Die Arabische Poesie zeigt keinen solchen Stufengang; es mangelte ein solch äusserer fester Mittelpunct für die Dichter, wie in Persien der Hof des Schahs darbot, mochten auch die herrschenden Dynastieen noch so sehr wechseln; die Dichter zerstreuten sich an die verschiedenen Höfe der Kaliphate und nur Harun al Raschid bildete eine Zeit lang ein entschiedenes Centrum für die Pflege der Kunst. Die Araber, seit uralten Anfängen bekanntlich in Beduinen oder wandernde Hirten und in Städtebewohner sich unterscheidend, zeigen in ihrer Poesie eine doppelte Richtung; die eine ist lyrisch, jedoch so, dass sie epische Elemente in sich aufnimmt und diese mit ihrer subjectiven Färbung durchdringt; die andere ist phantastisch-episch, denn anders kann man jene Erzählungen nicht nennen, welche zwischen der Wirklichkeit der Erscheinung und zwischen einer erträumten Welt magisch fesselnd hin und her schweben und deren treffende Charakteristik von Göthe wir oben S. 87 mitgetheilt haben.

Die ältesten Producte der Arabischen Poesie sind ächte Volkslieder. Ihre Beschreibungen sind sparsam mit Worten; sie geben von einem Bilde oder einer Schilderung nie mehr als gerade genug ist, sie mit Klarheit dem Auge darzustellen; die Bilder selbst sind kühn; der Styl kurz, heftig, ja fragmentarisch und die Ausbildung der Nebenumstände der Phantasie des Hörers überlassend. Alle sind in abgemessenen Sylbenmaassen und gereimt abgefasst. Jeder

Vers eines Gedichtes, sei es kurz oder noch so lang, endigt sich stets mit demselben Reim wie der erste Vers.

Aus der Zeit kurz vor Muhamed besitzen wir noch sieben Gedichte, die in poetischen Wettkämpfen auf der jährlichen Messe zu Okkadh, einer Stadt in der Landschaft Thehama, den Preis erhalten hatten und, der Sage nach, mit goldenen Buchstaben auf Aegyptische Seide geschrieben, am Eingang des Tempels zu Mekkah aufgehangen waren, woher sie den Namen el-Moallakat, d. i. der aufgehangenen erhielten. Nirgends findet man den Geist, die Sitten und den Charakter der Araber vor der Revolution, die sie aus kriegerischen Hirtenstämmen zu einem erobernden Volk umschuf, wahrer und schöner gezeichnet, als in diesen berühmten Liedern, denen die Stimme der Nation selbst den Preis zuerkannt hatte. Der Gang derselben ist gewöhnlich folgender. Der Dichter beginnt mit dem Ruhm der Schönen, um derenwillen er die Abenteuer bestand, die er erzählen will, oder mit Klagen um ihre Entfernung und ihren Verlust. Nun sucht er sich in seiner Wehmuth durch die Erinnerung an die Heldenthaten seiner Jünglingsjahre aufzurichten, zu denen er einst durch sie begeistert wurde, an die Gefahren, die er für sie bestanden hat, an die Zweikämpfe, in denen er die beleidigte Ehre und Unschuld rächte, an die Gefechte, wo er mit seinen Stammgenossen in die Schaaren der Feinde eindrang und ihrer Viele erlegte. Den Beschluss macht gemeiniglich ein Lob der Tapferkeit und Gastfreiheit des Stammes, dem der Dichter zugehört. Die ältesten Gedichte dieser Sammlung sind gerade diejeni-

gen, welche in derselben, man weiss nicht aus welchem Grunde, die letzte Stelle erhalten haben. Die Verfasser derselben, Amru, Kelthums Sohn, und Hareth, lebten beide kurz vor Muhameds Geburt und recitirten ihre Gedichte als Wortführer zweier feindlichen Stämme vor dem König von Hira, Amru, Hinda's Sohn, den sich diese Stämme, Bekr und Tagleb, selbst zum Schiedsrichter und Friedensstifter gewählt hatten. Amru's Rede athmet Feuer, Kühnheit und Ungebundenheit; mit seinem aufbrausenden Uebermuth contrastirt die weise Mässigung und männliche Beredsamkeit des hundertunddreissigjährigen Hareth, des Wortführers der Bekriten, vortrefflich. — Ein Zeitgenosse beider war Tarafah, der Verfasser des zweiten Gedichtes der Moallakat. Sein poetisches Talent, das sich früh entwickelte, machte ihn bei dem oben erwähnten Amru von Hira so beliebt, dass ihn dieser seinem jüngeren Bruder und bestimmten Nachfolger als Begleiter zugesellte. Allein durch Satire erbitterte er die Höflinge gegen sich; der König sandte ihn an den Statthalter einer entlegenen Provinz mit einem versiegelten Schreiben, welches den Befehl zur Hinrichtung des Ueberbringers enthielt und Tarafah vollzog den Auftrag. Die nächste Veranlassung zu dem von ihm übrigen Liede ist ächt Arabisch. Der Dichter und sein Bruder waren mit einander übereingekommen, wechselsweise einen Tag um den andern ihre Heerden vor den Ueberfällen eines benachbarten feindlichen Stammes zu schützen. Tarafah war so sorglos heiterem Lebensgenuss hingegeben, dass die Heerden einst vom Feind hinweggetrieben wurden. Vergebens suchte er seine Stammgenossen

zu bewegen, mit ihm gegen die Räuber auszuziehen. Bittere Vorwürfe der einen über seine lockere Lebensweise und höhnender Spott der andern, die ihn aufforderten, durch seine Verse die geraubten Kameele zurückzubringen, veranlassten ihn, das wirklich zu versuchen, was man im Ernst zu vermuthen für lächerlich hielt. Sein Einfall gelang. Einer der Oberhäupter seines Stammes, den er durch eine schmeichelnde Aeusserung in seinem Gedicht zu gewinnen gewusst hatte; sandte ihm hundert Kameele zum Geschenk und ersetzte damit den durch die Räuber erlittenen Verlust. — Einen rauheren und ungestümeren Geist verkündigt das fünfte Gedicht. Sein Verfasser Antara wird als der kühnste Held der Absiten gepriesen. Zwei Jünglinge des Stammes Dhobian hatten sich erdreistet, ihn zu lästern, ohne dass er sie gereizt hätte und nun soll die Schilderung seiner Heldenthaten ihn eben so wohl rechtfertigen als die Verleumder schrecken. — Wenn man in Antara den rauhen Krieger hört, der sich nur in Gemälden blutiger Kämpfe und gefallener Streiter behaglich ergeht, so vernimmt man in Zohair die sanfte Stimme eines ruhigen achtzigjährigen Weisen, der Frieden verkündigt und preis't, indem er die Versöhnung feiert, durch welche ein blutiger Krieg, der vierzig Jahr lang zwischen den Stämmen Abs und Dhobian gewüthet hatte, glücklich beendet ward. Dies Gedicht hat unter allen der Sammlung den geringsten Schwung, enthält aber viele originelle Regeln der Lebensklugheit in Spruchform, Resultate einer langen Erfahrung und sorgfältigen Beobachtung des Weltlaufs. — Lebid, der Verfasser des vierten Gedichtes, st. zu Kufa 662

unter der Regierung des fünften Kaliphen Moawiah in einem Alter von hundert und zwanzig Jahren. Ein so heftiger Gegner des Propheten er Anfangs war, ein so eifriger Anhänger desselben wurde er, als ihn die Schönheit und Kraft einiger poetischen Stellen des Korân zur Annahme der neuen Lehre bewogen hatte und Muhamed selbst war stolz darauf, einen der berühmtesten und geschätztesten Dichter der Nation gewonnen zu haben. Das Gedicht, welches wir von ihm besitzen und was noch vor seinem Uebergang zum Islam verfertigt ist, scheint durch keinen besonderen Vorfall veranlasst zu sein, sondern preis't überhaupt den Muth, die Tapferkeit und Gastfreiheit des Dichters. Dennoch hat es unstreitig den grösten poetischen Werth und das Bild des Arabischen Wüstenlebens kann nicht lebendiger und schöner mit all seinen mannigfachen Schattirungen entworfen werden. — Ein Zeitgenosse Lebids war Amral-Kais, der nach vergeblichen Versuchen, die seinem Vater entrissene Herrschaft über einige Stämme wiederzuerhalten, nach Ancyra in Galatien floh und dort in der letzten Hälfte des siebenten Jh. st. Sein Gedicht, welches die Sammlung eröffnet, enthält die Schilderung verschiedener Liebesabenteuer und der auf denselben bestandenen Gefahren, denen auch eine lange Beschreibung des Kameels eingewebt ist. Uebrigens hat es wenig Hervorstechendes und ist voll gesuchter Anspielungen und Gleichnisse.*)

*) S. Rosenmüller über die sieben der ältesten Arabischen Gedichte, welche unter dem Namen der Moallakat bekannt sind, in den Charakteren der vornehmsten Dichter aller Nationen. Bd. VI. St. 1. S. 1—28. Leipz. 1800.

Die zweite Sammlung alt-arabischer Volkslieder verdanken wir einem zu seiner Zeit sehr geehrten Dichter, dessen Diwan jetzt freilich vergessen ist, Abu Teman, der, aus einem der ältesten Beduinenstämme entsprossen, ungefähr im zweiten Jahrhundert nach Mahomed lebte. Er schrieb diese Lieder nach der mündlichen Tradition nieder und ordnete sie in zehn Bücher. Das erste, das Buch der Tapferkeit, el Hamâsa betitelt, wovon die ganze Blumenlese den Namen führt, enthält Lobgedichte auf Helden; das zweite Trauerlieder; das dritte lehrende Gedichte und Weisheitssprüche; das vierte Liebeslieder; das fünfte Spottgedichte; das sechste Lobgedichte auf die Gastfreiheit und auf solche, die sich dadurch Ruhm erwarben; das siebente poetische Schilderungen des Kamels, der Schlange und der Regengüsse; das achte Beschreibungen von Reisen durch Wüsteneien, Schilderung der damit verknüpften Gefahren, Spottlieder auf Zaghafte, die sie scheuen; das neunte scherzhafte Lieder und das zehnte Lob- und Spottgedichte auf die Frauen. *)

An diese Dichtungen schliessen sich die romantischen Erzählungen an, welche Asmai, ein berühmter Grammatiker und Theolog am Hof Harun al Raschids im Anfang des neunten Jahrhunderts aus dem Munde der Tradition von alt-arabischen Geschichten sammelte und an den Namen und die Abenteuer des vorhin berührten Antara's die übrigen glänzenden Heldentha-

*) S. Rosenmüller Arabische Dichtkunst vor Mohémmed, in den Charakteren der vornehmsten Dichter aller Nationen. Bd. V. Stck. 2. S. 245-268. Leipzig 1798. Rosenmüller hat hier als Probe zehn dieser schönen Lieder prosaisch übersetzt.

ten der Araber enreihete. Die Sprache ist classisch und gilt als das reinste Arabisch. *)

Der grösste selbstständige Arabische Dichter ist Motenebbi Ahmed, Sohn Husseins, der 915 zu Kufa geboren wurde. Um das Arabische vollkommen zu erlernen, vermischte er sich mit den Arabern der Wüste und zeichnete sich dann in allen philologischen Wissenschaften aus. Er hielt sich in Syrien am Hofe Seifedewlets auf und reis'te auch einige Zeit nach Aegypten, wo ihn die Freigebigkeit Kiafurs anlockte. Zu Haleb und nachher in der Wüste Semewat gab er sich für einen Propheten aus, woher der Name Motenebbi, derProphet sein Wollende. Unter dem Stamm der Beni Kelb und andern fand er viele Anhänger; allein der Emir von Emessa als Stellvertreter der Dynastie Ichschidje zerstreute sie und nahm ihn selbst gefangen. Er war seinem Ende nahe, kam jedoch, als er sich busfertig zeigte, wieder los. Auf einer Reise in Familienangelegenheiten wurde er zwischen Bagdad und Kufa von räuberischen Beduinen angefallen; schon wollte er der Uebermacht weichen und lenkte sein Pferd zur Flucht; da rief ihm sein Sclave Moflih zu: „Herr, was werden, wenn Du fliehest, die Leute von Dir sagen, der Du von Dir gesungen hast:

Mich kennt das Ross, die Nacht, das Schlachtrevier,
Der Schlag, der Stoss, die Feder, das Papier?"

Motenebbi kehrte zurück und fand seinen Tod 965. Sein Diwan besteht aus 289 Kassiden und muss in der Eigenthümlichkeit seiner Phantasie und seines

*) Diese Erzählungen sind in's Englische übersetzt: Antar, a bedouen romance, translated from the Arabic by Terrik Hamilton. London. 4 Tom. 1819.

Ausdrucks als vollendet anerkannt werden; die von Morgenländischen Kritikern zwischen ihm und Abu Teman gezogene Parallele ist ganz unzulässig, weil nicht die eigene Productivität, sondern die Sammlung der Hamasa seinen wahren Ruhm begründet. *)

Obschon Muhamed, wie wir oben bereits erwähnten, sein Volk ausdrücklich vor den Persischen Mährchenerzählern warnte und ihm vielmehr die Erzählung rühmlicher Waffenthaten wie die Antara's, des Vaters der Reiter, anempfahl, so vermochte doch dies Verbot dem Hang des Arabers zu wunderbaren und seltsamen Geschichten nicht lange Schranken zu setzen; denn als unter den ersten Kalifen aus dem Hause Abbas, besonders aber unter Harun und Mamun, die Arabische Literatur sich die Schätze der Indischen und Persischen, Griechischen und Syrischen, durch Uebersetzungen aneignete, trat auch die Indische und Persische Fabel- und Mährchenwelt in's Arabische Leben ein und ein unter dem Namen der tausend Mährchen bekanntes Persisches Werk (von Rasti unter dem Gasnewiden Mahmud, was später auch Karaki erneuerte) wurde unter dem Namen der Tausend Nächte in's Arabische übersetzt. Dies Werk war schon in den bis auf uns gekommenen Rahmen der durch Mährchen ausgefüllten schlaflosen Nächte eines Ostpersischen Königs gefasst; nur waren es tausend Nächte statt tausend und Einer, und die Erzählerin war nicht Schehrsade, sondern ihre Amme Dinarsade. Arabische Ueberarbeiter webten in der Folge in denselben alt-persischen Rahmen

*) Montenebbi, der grösste Arabische Dichter. Zum erstenmal ganz übersetzt von Ritter J. von Hammer. Wien 1823. 8.

vielen bunten Arabischen Einschlag ein und einer derselben, vielleicht schon der erste, verwandelte den alten Namen in den neuen der Tausend und Einen Nacht. In dem mannigfaltigen Gemisch von Erzählungen, Mährchen und Anekdoten von verschiedenen Zeiten und verschiedenem Styl, welche heut unter jener Benennung bekannt sind, ist augenscheinlich der alte Stock der tausend Nächte bei weitem der kleinere und der hinzugekommene Wucher der Einen Nacht bei weitem der grössere Bestandtheil. Mehre Werke, welche der Arabische Geschichtschreiber Mesudi als gleichzeitig mit den Tausend Nächten aus dem Persischen übersetzt anführt, wie das Reisebuch Sindbad's und das Buch der Vesire, sind heute der Tausend und Einen Nacht einverleibt, haben also urkundlich dasselbe Alter und denselben Ursprung; aber des neueren Arabischen Gemisches ist ungleich mehr. Die Erzählungen, in welchen Harun eine so grosse Rolle spielt, müssen wenigstens schon ein paar Jahrhundert später angesetzt werden, als die Regierungszeit dieses Kaliphen, von der darin als von einer lang verflossenen die Rede ist, und die Regierung des Aegyptischen Kaliphen Bundukdari, der in einem der bekannten Mährchen erscheint, fällt in die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. Viele eingemischte Anekdoten sind aber augenscheinlich späteren Ursprungs. Als das Vaterland dieser vermehrten und überarbeiteten Ausgabe kann Aegypten mit Bestimmtheit angegeben werden; Sitten, Gebräuche, Oertlichkeit und Sprache tragen durchaus Aegyptischen Stempel; nach dem Sturz des Kaliphats, der Bundukdari's Thronbestrigung nur zwei Jahr vorausging, blüheten auch

Arabische Literatur, Kunst und Handel nirgends in so reichem Flor, als in Aegypten unter der Dynastie der Mamluken, deren Pracht und Luxus sich überall in den üppigen Beschreibungen der Tausend und Einen Nacht abspiegelt. *)

Als ein Product der Arabischen Poesie, worin epische Anklänge mit lyrischem Pathos und didaktischer Reflexion auf eine wunderbare Weise sich verschmelzen, muss man die Verwandlungen des Ebu Seid von Serûg oder die Makâmen des Hariri ansehen. Hariri lebte in Basra um die Zeit der ersten Kreuzzüge von 446 — 515 der Hedschra. Von seinen Lebensumständen wissen wir wenig, aber aus den Anekdoten, die von ihm aufgezeichnet sind, sieht man, wie gross schon unter den Zeitgenossen der Ruhm seiner Sprachgewandtheit war. Den Abendversammlungen der unstät herumziehenden Beduinen, wenn sie nach der Gluth des Tages durch Erzählungen sich unterhalten, entsprechen bei den Städtebewohnenden Arabern die Zusammenkünfte an öffentlichen Orten. Hier wie dort schliesst sich gern ein Kreis um den Redner, der, was etwa dem ärmeren Stoff an dichterischem Gehalt gebricht, durch Witz und Redekunst zu ersetzen weiss. Ein volltönender Reim schlingt sich selbst durch die prosaische Rede, künstliche Verse werden hineingewebt, Wortspiele

*) S. Herrn v. Hammer in den Wiener Jahrbüchern 1826. Bd. 33. S. 1 ff. Die Literaturgeschichte dieses Werkes, was seit 1704 durch Ant. Gallands französische Uebersetzung der Europäischen Literatur einverleibt ist, ist äusserst weitläufig; man unterrichtet sich darüber am Besten aus einem Aufsatz im dreissigsten Bande der Zeitschrift „Hermes" S. 2 ff.

aller Art erhascht, und indess die sprachliche Form die Oberhand gewinnt, tritt der darzustellende Stoff immer weiter zurück. Diese Richtung der Arabischen Poesie stellt Hariri dar. Die Dichtungsform der Makâmen ist schon vor ihm mehrfach schriftstellerisch angewendet und bestimmter ausgeprägt worden, namentlich von Hamadâni, den er selbst sein unerreichbares Vorbild nennt. Makâme bedeutet einen Ort, wo man sich aufhält und sich unterhält, dann eine Unterhaltung selbst, einen unterhaltenden Vortrag oder Aufsatz. Hariri war grammatisch und lexikalisch tief in seine Sprache eingedrungen und der Beweglichkeit seines Geistes gelang es, dem einförmigen Inhalt seiner Erzählungen eine oft überraschende Mannigfaltigkeit zu geben. Wir sehen funfzig Mal in verschiedenen Situationen den schlauen Abenteurer Ebu Seid von Serûg auftreten, der mit dem Schein der Dürftigkeit unter mannigfach wechselnden Masken an öffentlichen Orten erscheint, immer durch die Gewandtheit und den Witz seiner Reden die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer gewinnt, von seinen Bewunderern beschenkt und zuletzt immer von dem Erzähler Hâreth Ben Hemmâm erkannt wird. Diese Makâmen, lose unter einander verknüpft, gewähren eine Reihe interessanter Ansichten des Arabischen Lebens, je nachdem wir den verschmitzten Serûger unter den Zelten der Beduinen oder in den Moscheen der Städte, bei den Sammelplätzen der Karawanen oder im wogenden Gedränge der Märkte antreffen. *)

*) S. die Verwandlungen des Ebu Seid u. s. w. in freier Nachbildung von F. Rückert. Thl. I. 2. Stuttgart 1827. —

Die Türkische Poesie hat wenig Eigenthümliches; sie ist im Ganzen genommen ein Nachhall der Persischen und Arabischen. Nur Baki, der 1600 st. hat sich als inviolabler Lyriker grossen Ruhm erworben. *)

Blicken wir auf die Orientalische Poesie zurück, so kann uns nicht entgehen, dass die wesentlichen Unterschiede in ihr durch China, Indien und durch den Monotheismus des vorderen Asiens bezeichnet sind, dass aber durch alle diese Differenzen ein gemeinsamer Geist hindurchgeht. In China erscheint die Poesie mehr nur als eine Verzierung aller Richtungen des Lebens; ohne Tiefe knüpft sie sich beschreibend, belehrend, lobend und tadelnd, durch interessirende Geschichten oder amüsirende Possen an die vorgefundene Wirklichkeit an und ist eigentlich nur eine oft ganz prosaische, wenn auch im Vers auftretende Zurückspiegelung derselben, wie das Chinesische Drama und die Chinesische Novelle vorzüglich beweisen. In Indien entwickelt sich die ganze Po-

---

Ibn Tophails „Naturmenschen" schliessen wir von unserer Geschichte aus, weil dieser „Roman" der philosophischen Literatur anheimfällt. Hat man doch früherhin auch die Makâmen einen Roman genannt.

*) S. Baki's, des grössten türkischen Lyrikers, Diwan. Zum erstenmal ganz verdeutscht von J. v. Hammer. 8. Wien 1825. — Weiteren Unterricht kann man finden in: „Latifi oder biographische Nachrichten von vorzüglichen türkischen Dichtern, nebst einer Blumenlese aus ihren Werken; aus dem Türkischen des Mouka Abdul Latifi und des Aschik Hassan Tschelebi übersetzt von Thom. Chabert. Zürich 1808.

sie aus dem religiösen Mythus und aus dem Uebergang desselben zur geschichtlichen Sage. Diese epische Grundlage erhält sich bei ihr auch im Drama, obwohl dies, seiner inneren Tendenz nach, allmälig auch die Darstellung des gewöhnlichen Daseins in sich aufnimmt. Hier entfaltet sich nun aus der Erhabenheit der religiösen Weltanschauung eine sehr mannigfache Gestaltung der Poesie, eine kühn aufstrebende Phantasie, eine bezaubernd schöne Sprache. Aus der monotheistischen Religion geht eine Dichtung hervor, deren Stärke in der subjectiven Begeisterung und in der subjectiven Phantasie beruhet, indem der Dichter weder — wie in China — von dem Begriff der unmittelbaren Wirklichkeit ausgeht und sie in seiner metrischen und poetischen Diction nur zu potenziren sucht; noch — wie in Indien — von dem Begriff einer mächtigen, das Universum in sich fassenden und von einer unendlichen Fülle göttlicher und göttlich-menschlicher Individualitäten bewegten Mythologie, mit welcher das gegebene Dasein der wirklichen Welt in eine reizende Wechselwirkung tritt. Aber dieses subjective Pathos ist in den verschiedenen Kreisen des Monotheismus verschieden gebildet. In der Hebräischen Poesie tritt es ursprünglich rein lyrisch auf und geht erst gemach in die didaktische Reflexion über. In der Persischen Poesie erscheint noch die Gewalt des alten heroischen Lebens und treibt herrliche Blüthen einer ächt epischen Richtung hervor, welche sich erst nach Jahrhunderten in das berauschende und süsse Spiel der Mystik und Erotik verläuft. Die Abstraction des Monotheismus findet hier an den Elementen der alten Volkssage ein

bleibendes Gegengewicht. Die Diwa oder bösen Geister, die Dschinnen oder Feen, der Greif Simurgh als ein Symbol des Gottes selbst, die Erinnerung an die grossen Könige und Helden des Landes, der Reichthum einer herrlichen Natur — das Alles verschlingt sich mit dem Glauben an die Einheit Gottes und an seinen Propheten auf die innigste Weise, gerade wie die Persische Sprache mit der Arabischen sich vermischt. Endlich die Arabische Poesie scheint den lyrischen und epischen Ton ganz in einander zu verflössen und vom Gefühl zur Anschauung; von der Erzählung zur Empfindung mit der unnachahmlichsten Leichtigkeit und ansprechendsten Sicherheit überzuspringen, welche poetische Gattung wir bei uns Romanze und Ballade zu nennen pflegen.

Das Gemeinsame dieser Poesieen besteht darin, dass in ihnen allen ein Kampf sichtbar ist zwischen dem, was dem Verstande als wirklicher Gegenstand vorliegt und zwischen einer Welt, die reines Product selbstthätiger Phantasie ist: das Resultat dieses Kampfes ist das Phantastische, indem man bald in dem gewöhnlichsten Dasein sich ergeht, bald über alle Schranken des Möglichen hinausgerissen wird; das Mährchen ist die Spitze dieser Richtung. Ferner ist durch die ganze Orientalische Poesie ein Mechanismus durchgreifend, der mit der höchsten Zähigkeit an ein und demselben Stoff kleben bleibt und sich mit einer formellen Variation desselben begnügt. Dieser Mangel an genialer Erfindung, dies stereotype Wiederholen ist oft erdrückend. Wir haben nur beiläufig die systematischen Wendepuncte des Chinesischen Romans, wir haben die vielen Reproductio-

nen des Indischen Epos, wir haben die unzähligen Bearbeitungen der Geschichten von Chosru und Schirin, von Leila und Medschnun, von Alexander dem Grossen, die Nachahmungen der grossen mystischen Gedichte, wie Dschelaleddins Mesnewi, oder der moralischen, wie Saadi's Rosenhain, andeuten können, weil wir uns der Heraushebung des Epoche Machenden zu befleissigen haben; es ist aber unglaublich, wie stationair der Orient in diesen Erneuungen derselben Objecte verweilt. Dies Mechanische der Grundanschauungen geht auch auf die Sprache über, welche die nämlichen Bilder mit leise verschobenen Combinationen, den nämlichen Rhythmus u. s. w. mit zarten Nüancen zu wiederholen nicht ermüdet. Dazu kommt, dass die Dichter, wenn sie irgend Bedeutung erlangen wollen, dem Hofleben sich anzuschliessen genöthigt sind, dass sie also von hier aus die meisten Impulse zu ihren Hervorbringungen empfangen und, um nicht unwürdig der königlichen Aufmerksamkeit zu erscheinen, den Herrscher und seine nächsten Diener mit Lob überströmen müssen; daher von China bis zur Türkei das panegyrische Gelegenheitsgedicht in einer unbeschreiblichen Fülle wuchert, allein unausbleiblich viel Leeres, Mattes, im Schwulst der Erhebung Widerliches mit sich führt. Endlich haftet aller Orientalischen Poesie dadurch eine eigenthümliche Trockenheit an, dass die Philosophie sich von der Kunst, auch nicht in Indien, zu reiner und gediegener Selbstständigkeit abgelöst hat, wie in Griechenland schon sehr früh diese Ausscheidung des Gedankens zu einer eigenen Sphäre sich in's Werk setzte. Daher hat der Orientalische Dichter durchweg

einen Hang zum Reflectiren und schlägt bei der geringsten Veranlassung in das Didaktische über; welche ungeniessbare Erzeugnisse, selbst bei den grossen Dichtern, daraus entstehen, haben wir öfter zu bemerken Gelegenheit gehabt; erinnern wir uns z. B. an Dschami's Iskendername.

Indem wir nun die Orientalische Poesie verlassen und zur Geschichte der antiken übergehen, müssen wir in der Behandlung einen anderen Weg einschlagen. Bei jener nämlich konnten wir nicht voraussetzen, dass der Leser mit dem Inhalt der Dichtungen vertraut wäre, eine Bekanntschaft, welche für die richtige Kenntniss einer Poesie wichtiger ist, als man oft glaubt. Wir mussten also, um diese Fremdheit einigermassen aufzuheben und dem Leser eine genauere Vorstellung zu schaffen, namentlich beim Epos, solche Auszüge mittheilen. Allein bei der Poesie der Griechen und Römer ist dies nicht nothwendig; hier ist der Leser durch eigene Lectüre mit dem Faktischen des Stoffes hinlänglich und von Jugend auf bekannt, weshalb solche Angaben überflüssig werden und als Voraussetzungen anzuerkennen sind. Aus demselben Grunde bleiben auch die Notizen über Ausgaben und Uebersetzungen, welche wir vielen unserer Deutschen Leser bei dem Morgenlande willkommen glauben, von nun an fort, da wir diesen ganzen Apparat im literarischen Bewusstsein des Publicums ebenfalls als lebendig voraussetzen können. *)

*) Die Geschichte der classischen Poesie ist der Gegenstand so unzähliger, so gelehrter und fruchtbarer Untersuchungen gewesen, dass die Beschäftigung mit dieser kun-

Die Griechische Poesie hat alle Gattungen der Dichtkunst mit einer so vollendeten Bestimmtheit entwickelt, dass sie durch diese absolute Einheit des Inhaltes und der Form den Namen der classischen und plastischen vorzugsweise in Anspruch nimmt. Wir haben oben, S. 22, von der Indischen Poesie bemerkt, dass in ihr alle der Poesie wesentliche Formen auftreten; allein wir bemerkten auch, dass die Scheidung derselben noch nicht vollkommen, mehr schwankend und im Werden begriffen, besonders aber durch ein Vorherrschen des epischen Elementes charakterisirt sei. Im Griechischen gehen dagegen die verschiedenen Richtungen der Kunst mit der grössten Klarheit aus einander und die Epochen bestimmen

---

schen Literatur allein mehre Menschenleben zu füllen im Stande ist. Es ist für unseren Zweck, den allgemeinen Gang der Geschichte der Poesie darzustellen, ohnmöglich, in das Einzelne uns einzulassen. Nur solcher Schriften werden wir erwähnen, welche, vom Standpunct der Kunst aus, Entwicklungen sowohl einzelner Dichter als ganzer Perioden der Dichtkunst darbieten. Mögen die Philologen daher in unserer Behandlung kein vornehm-philosophisches oder ästhetisch-leichtsinniges Ignoriren ihrer Leistungen sehen; wir wissen am Besten, wie unendlich Vieles wir ihnen zu danken haben. Da nun aber unser Streben bei diesem ganzen Werk auf eine objective aus den besten uns zugänglichen Quellen geschöpfte Darstellung geht, so erklären wir hiermit, dass wir für die Griechische Poesie hauptsächlich den Gebrüdern Schlegel und für die Römische im Durchschnitt Bernhardy (Grundriss der Römischen Literatur, Halle 1830, 8, S. 158—254) zu folgen uns bemühet haben; denn, was man auch in materiellen Einzelheiten und in Betreff der Sprache gegen dies Werk einwenden möge, der Ruhm einer organischen und allseitigen, möglichst vorurtheilsfreien Entfaltung der Römischen Dichtkunst wird ihm nicht streitig gemacht werden können.

sich hier durchaus nach inneren Gegensätzen. Zuerst erhebt sich das Epos, auf dem sagenreichen, heiteren und einfachen Boden eines ächten Volkslebens beruhend. So wie der Griechische Geist durch die Gestaltung der freien Verfassungen sich in sich selbst zurückwendet, wie er zur Empfindung seiner Eigenthümlichkeit gelangt, bricht die Lyrik hervor. Mit der durch den äusseren sowohl als inneren Kampf gebildeten Freiheit der Weltanschauung und Freiheit des individuellen Selbstbewusstseins erscheint das Drama, welches die Ausdehnung des Epischen in die Fülle der Begebenheiten und die intensive Vertiefung der Lyrik in die Mannigfaltigkeit der leidenschaftlichen Gefühle und Stimmungen zur schönsten Einheit in sich zusammenfasst. Hiermit ist die wahrhaft productive Bewegung der Griechischen Poesie beschlossen. Die folgende Periode zeigt sich als eine künstliche, nachahmende, gelehrte Poesie, in welcher die Virtuosität des Technischen den eigentlichen Trieb ausmacht; dies Alexandrinische Zeitalter ist dann nur noch von der Zeit gefolgt, wo die Kunst in einem zerrissenen und vielfach ausgehöhlten, durch sittliche Entartung verödeten Leben die Stellung empfing, den Geist auf Augenblicke das Schmerzliche und Leere seines Daseins vergessen zu machen. Sie wurde also das Vehikel der Unterhaltung. In Bezug auf die alte Kunst war die Fähigkeit zum vollen Genuss ihrer unsterblichen Werke untergegangen, weshalb Anthologieen die organische Einheit derselben für das zerstreute Bewusstsein zersplitterten. Das einzige Erzeugniss waren Geschichten, deren Erzählung durch Willkür der Phantasie theils die

Neugier zu spannen, theils das Gemüth durch angenehm vorgetragene Moral zu stärken suchten. In diesem conventionellen Epos, was am Bedürfniss der Gegenwart seinen Träger hatte, in diesen Romanen erlosch die Griechische Poesie. *)

*) Eine Darstellung der Geschichte der ganzen Griechischen Literatur hat Fr. v. Schlegel in der ersten und zweiten Vorlesung seiner Geschichte der alten und neuen Literatur gegeben. Da wir auf nichts Anderes Anspruch machen, als nur die Resultate von den Forschungen der beiden Schlegel, die an Umfang wie an innerem Gehalt bis jetzt unübertroffen und vom Standpunct der ästhetischen Kritik am consequentesten sind, als ein Ganzes darzustellen, so wollen wir hier eine Uebersicht der betreffenden Schriften einfügen, um in der Citation derselben nicht zu weitläufig werden zu müssen. Von Friedrich v. Schlegel gehören hieher vornehmlich die Studien des classischen Alterthums, in den sämmtlichen Werken Bd. III, IV u. V. Von diesen bemerken wir Bd. III: 1) Die Geschichte der epischen Dichtkunst der Griechen. Sie begreift folgende Abhandlungen in sich: Von den Orgien und Mysterien der orphischen Vorzeit und den verschiedenen Meinungen der Alten darüber; historische Andeutungen von dem frühesten Bildungszustande und der ältesten Dichtart der Hellenen; von dem epischen Gesange in der vorhomerischen und in der homerischen Zeit; Ansichten und Urtheile der Alten von den homerischen Gedichten; weitere Erörterung der Aristotelischen Grundsätze über die epische Dichtart; Kunsturtheil der späteren Kritiker von den homerischen Werken; Ansichten der Neueren von der Naturpoesie; von der Aechtheit und Diaskeuase der homerischen Gedichte; von der Hesiodischen Periode des epischen Zeitalters und von den Schulen der Homeriden; mittleres Epos. — 2) Bruchstücke zur Geschichte der lyrischen Dichtkunst: a) Ionischer Styl der lyrischen Kunst. b) Vorarbeiten zur Geschichte der verschiedenen Schulen und Epochen der lyrischen Dichtkunst bei den Hellenen: 1) Zur Geschichte und Charakteristik der Ionischen Schule; 2) Charakter der Aeolischen Schule; 3) Von der Dorischen Schule und dem Dorischen Styl in der Dichtkunst. Diese Abhandlung ist besonders dar-

Die epische Poesie ist die erste Blüthe der Griechischen Kunst; sie erschloss sich von selbst aus dem Heroenleben, welches in dem Trojanischen Kriege seinen Mittelpunct fand; alles Frühere im Epos erscheint als Fortschritt dazu, alles Spätere als Rück-

---

in musterhaft, wie sie aus den Elementen des Volkslebens heraus den eigenthümlichen Typus der Poesie entwickelt; denn die meisten Darstellungen der Literatur leiden an diesem Gebrechen, das Leben, die Geschichte eines Volkes nicht in lebendiger Einheit mit seinen literarischen Producten anschauen zu lassen. Sie sehen wohl instinctartig diese Nothwendigkeit ein, behandeln aber oft ganz in aller Breite erst die politische und religiöse Geschichte des Volkes und hintennach die Geschichte seiner Literatur, wogegen jene Basis offenbar nur insoweit in die Darstellung sich eindrängen darf, als die Gestaltung der Kunst, Philosophie u. s. w. unmittelbar dadurch gefördert wird; dies kann nur in allgemeinen Andeutungen geschehen; die specielle Ausführung dieser sogenannten einflussreichen Umstände muss auch den speciellen Bearbeitungen der Geschichte der Politik, des Rechtes, des Cultus u. s. f. überlassen bleiben. Denn obwohl in einem Volksleben Alles mit einander zusammenhängt, auch das Heterogenste in ihm mit einander in Berührung tritt und gegenseitige Wechselwirkung alle Richtungen durchkreuzt, so würde man doch nach diesem Princip in eine endlose Detaillirung gerathen und dem Princip wegen der Unerschöpflichkeit des Einzelnen dennoch nie ganz Genüge thun. Aus G. Chr. Fr. Mohnike's Geschichte der Literatur der Griechen und Römer, wovon der erste durch bibliographische Reichhaltigkeit und verständige Anordnung recht brauchbare Band, Greifswald 1813, 8, die Geschichte der Griech. Poesie bis zur Komödie enthält, kann man z. B. dem Zweck des Buches unbeschadet, Alles fortlassen, was darin mühsam aus verschiedenen Autoren über die Geschichte der Griechen vor jedem Abschnitt gesagt ist. — Bd. IV enthält 1) eine kurze, lichtvolle Abhandlung von den Schulen der Griechischen Poesie; 2) vom künstlerischen Werth der alten Griechischen Komödie, worin namentlich ihre Sittlichkeit vertheidigt wird, 3) über die alte

schrift von dieser Versammlung der edelsten Helden und ihren wundervollen Thaten. Allein schon vor dem Trojanischen Kriege existirte die Poesie. Aus der Homerischen Ilias und Odyssee selbst, welche diesem

---

Elegie, einige erotische Bruchstücke derselben und über das bukolische Idyll; 4) über die Darstellung der weiblichen Charaktere in den Griechischen Dichtern, ein, wie es scheint, viel zu wenig studirter und benutzter höchst lehrreicher Aufsatz. Die übrigen Abhandlungen dieses Bandes gehen uns nichts an. Der fünfte Bd. dagegen reicht S. 1 — 218 unter der Ueberschrift, über das Studium der Griechischen Poesie, den Unterschied der antiken und modernen Dichtkunst zu bestimmen, und fliesst gleichsam über von den anregendsten und tiefsten Bemerkungen. — Von A. W. v. Schlegel gehören hieher die dritte bis siebente Vorlesung über dramatische Kunst und Literatur. — Als ein leichter von richtiger Einsicht durchdrungener Ueberblick ist hier noch zu nennen Jakobs Geschichte der Griechischen Poesie in den Charakteren der vornehmsten Dichter aller Nationen. Bd. I. St. 2. S. 255 — 341. Leipzig 1792. — Nicht unerwähnt kann ich hier die Darstellung des Griechischen Lebens lassen, welche Hegel im System der Wissenschaft, in dessen erstem Theil, die Phänomenologie des Geistes, Bamberg u. Würzburg 1807, 8, gegeben hat, weil sie, vom philosophischen Standpunct aus, das Tiefste ist, was ich wenigstens über Sitte, Kunst und Religion der Griechen je gelesen zu haben mich erinnere. Die betreffenden Abschnitte finden sich S. 332 — 421, die Sittlichkeit und S. 651 — 698, die Kunstreligion, und werden nicht ermangeln, auf die Betrachtung der Griechischen Kunst kräftig einzuwirken, je mehr das Vorurtheil gegen die Phänomenologie als gegen ein Buch mit sieben Siegeln verschwinden wird; ein Vorurtheil, welches nach meiner Erfahrung meist von solchen ausgeht, welche in diesem gediegensten und darum schwersten aller Hegelschen Werke nur geblättert, nur Stellen- und Seitenweis darin herumgelesen oder gar nur von dunklem Hörensagen einen verworrenen Begriff desselben sich zusammengeknetet haben. — Besondere Quellen werden wir, wie bisher, zwischendurch einflechten.

Stoff gewidmet sind, lässt sich das Dasein einer vorhomerischen Periode der schönen Kunst erweisen. Die Beziehungen auf andere Sänger, auf ältere Lieder, wie etwa von der allbesungenen Argo, die sehr häufigen, durch ihre Kürze nicht selten unverständlichen Anspielungen auf schon bekannte Sagen nicht zu erwähnen, so ist ja in der Homerischen Welt die Kunst der erzählenden Sänger schon ein bestimmtes Gewerbe, welches seinen Mann, so gut wie irgend ein anderes gemeinnütziges, auf Kosten der öffentlichen Gastfreiheit ernährt. Mit Bestimmtheit werden Phemios und Demodokos und von dem letzteren auch der dem Homeros selbst beigelegte, häufig wiederkehrende Zug der Blindheit erwähnt, der auf jene Abgezogenheit des in sich thätigen und sinnenden Geistes als eine natürliche Eigenschaft des dichterischen Gemüthes hindeutet, welche sich auch in der auffallenden Schweigsamkeit der Homerischen Sänger offenbart. In dem allmäligen Wachsthum des alten Hellenischen Epos darf man keine entschiedenen Abschnitte und eigentlichen Bildungsstufen vermuthen, als wenn es eine etwa härtere und gröbere von der des Homerischen ganz verschiedene Gestaltung gehabt hätte, womit jedoch nicht geleugnet ist, dass eine einzelne Begebenheit von grossem und allgemeinem Einfluss auch das Wachsthum des Epos auszeichnend begünstigen und beschleunigen konnte. Eine solche Begebenheit war der Trojanische Krieg als die erste gemeinschaftliche Unternehmung der Hellenen.

Dieser Stoff wurde bald für die epische Poesie Lieblingsgegenstand; eine Menge von Sängern dichtete ihn nach allen Seiten hin aus und diese Poesie

ist nun, wenn auch nicht das Werk Eines Kunstlers, doch unstreitig das Erzeugniss Einer Periode der epischen Kunst. Man darf und muss fortfahren, diese ganze Periode der sinnlichsten Schönheit und schönsten Sinnlichkeit und ihren in den Rhapsodieen der Ilias und Odyssee abgespiegelten poetischen Charakter mit dem zu einem unentbehrlichen Kunstwort der Poesie gewordenen Namen Homerisch zu nennen, ohne dadurch die Hindeutung leugnen oder verdrängen zu wollen, welche die allgemeine und dauernde Sage darauf gibt, dass wohl auch Einer, Homeros, unter den Sängern der Ilias und Odyssee der vornehmste, wie das Haupt und Führer der Andern, der Vater und Meister der Schule sein mochte; vielleicht der Vortrefflichste von allen, wahrscheinlicher der Aelteste der beinahe gleich vortrefflichen. Nur darf man sich diesen nicht wie einen grossen Kunsterfinder ohne Vorgänger denken, der die Grundlage des Göttergewebes eigentlich gemacht habe, mit Einemmale, sondern auch nur als den uralten doch letzten Vollender der vom ersten Keim an stätigen Ausbildung einer langen Reihe die epische Kunst immer mehr verfeinernden Sänger. Dass Ionien das Vaterland des Homerischen Epos sei, scheint aus vielen Sagen hervorzugehen. Simonides, Pindaros und Thukydides nennen den Homeros geradezu den Mann von Chios, wo der angebliche Stamm der Homeriden einheimisch sein wollte. Von Ionien aus verbreiteten sich die einzelnen Rhapsodieen in das übrige Hellas. Die leichte Fülle und die reine Klarheit der Homerischen Sprache hat am meisten von der Ionischen Mundart, und nicht blos der Standort in vielen dieser

Gesänge ist Ionisch, auch die Luft und der Himmel sind es.

Da nun die epische Dichtart nicht nur das eigenthümliche Erzeugniss desjenigen Zeitalters ist, welches wir in der politischen Geschichte der Hellenen das heroische nennen, das mit dem Ursprung des Republicanismus endigte, sondern in demselben auch ihre höchste Blüthe und Reife erreichte und diejenige Gestalt, welche die Grundlage auch der spätesten Umbildungen blieb, so müssen wir die erste Bildungsstufe der Hellenischen Poesie ihr episches Zeitalter nennen. Die Ilias und die Odyssee sind die ersten glaubwürdigen Urkunden des Hellenischen Alterthums und die ältesten Denkmale der classischen Kunst. Homeros ist gleichsam der Urdichter der Alten, die ihn auch vorzugsweise den Dichter schlechthin nannten; er ist der allgemeine und unvergängliche Quell, aus dem alle Sänger schöpften; sein Epos war nicht nur das Vorbild des älteren nachhomerischen, des Alexandrinischen und Römischen Epos; auch in allen andern Arten der Poesie und Beredtsamkeit ward es von den grösten Künstlern am meisten nachgeahmt.

Das Homerische Epos zeigt eine doppelte Richtung, die ἐρισμα und den νοστος, Darstellung der heroischen Kämpfe und der wunderbaren Begebenheiten, welche die von Ilions zerstörten Mauern in die Heimath zurückkehrenden Helden erlebten. Doch muss man diese Tendenzen nicht als eigentliche das ganze Gebiet des Epos erschöpfende Fächer ansehen. In der Ilias tritt vielleicht das dem Ganzen vorschwebende Ziel einer Aristeia in den mittleren Gesängen einigemal mehr zurück; in den letzten neun

oder zehn Gesängen aber entfaltet sich erst das Ganze recht zu Einem grossen, allumfassenden, wundervollen Kampfgemälde. In der Odyssee aber ist die beseelende Idee der Wunderfahrt oder des Nostos in der ersten glänzenden Hälfte des Ganzen vorherrschend; in den späteren Gesängen nach der Rückkehr des Odysseus entschwindet sie wieder und das Gedicht geht über in ein beschränkteres häusliches Kampfgemälde und in die Scenen der Wiedererkennung. Doch kann man den Unterschied nicht blos auf eine Verschiedenheit des Inhaltes herabsetzen, da das Eigenthümliche der Homerischen Darstellung vorzüglich eben mit darin besteht, dass der darstellende Geist oder der Dichter nie für sich laut wird und hervortritt, sondern sich innigst an das Dargestellte anschmiegt, ganz in dasselbe verliert und Eins mit ihm wird, so dass sich der Stoff und die Gestaltung desselben hier noch gar nicht absondern lassen. Jene Trennung in zwei Hauptarten und verschiedene Formen des epischen Gesanges der Homerischen Zeit oder Schule ist auch so wenig zufällig als willkürlich, sondern eine natürliche Folge jener unbegrenzten Beweglichkeit und freien Lebendigkeit des alles schöne Sinnliche ergreifenden und bis zur sinnlichen Schönheit in sich bildenden und rein ausser sich darstellenden Kunstgeistes, welche die wesentlichen Eigenschaften des Homerischen Epos sind. Die rege Fülle der unbeschränkten Einbildungskraft wird sich entweder mehr zusammendrängen oder ausbreiten, mehr in die Höhe steigen oder in die Weite dehnen müssen, und nur in einem höchsten Gipfel, in einer äussersten Umgrenzung, Ruhe und einen festen Anhalt finden

können. Die einfache Kunst des erzählenden Gesanges, wo das Dichtungsvermögen noch ganz im Stoff gebunden und in die Sage verloren ist, wird entweder auf eine höchste Steigerung gerichtet sein, in der Aristeia, dem Kampfgemälde Eines vor allen Andern im hellsten Glanz des Ruhmes hervorgehobenen Helden, wie des Achilleus; oder es wird in der Wunderfahrt, dem Nostos, die weiteste Ausbreitung suchen und sich in die reichste Fülle ergiessen. Es äussert sich aber nicht blos im Ganzen, sondern auch noch in den feinsten Nebenzweigen des göttlichen Gewächses, die gleiche Neigung, ein jegliches zu einer vollen Welt im Kleinen zu entfalten oder an der Spitze der untergeordneten Gestalten Eine vorstrahlend zu erheben. Das Ebenmaass der Schilderung ist durchgäng gleich vortrefflich, das kleinere Glied ist eben so gebauet und gebildet, wie das grössere, dass der Theil dem verkleinerten Ganzen und das Ganze dem vergrösserten Theil gleicht. Die fein gemischte Eigenthümlichkeit des Menelaos in der Ilias, dem es weder an Heldenmuth noch auch an Klugheit, aber an eignem Willen fehlt, ist für seinen Antheil an den Begebenheiten, welche die Flucht seiner nicht unedlen aber äusserst verführbaren Gattin nach sich zog, wie geschaffen und sehr zart gehalten. Die späte Heimkunft des Odysseus, die werdende Entschlossenheit des verständigen Telemachos wird durch eine an mehren Stellen im Vorüberflug angedeutete und durchschimmernde Vergleichung mit der frühen aber schrecklichen Rückkehr des Agamemnon und mit der kühnen Rache des Orestes bedeutsam hervorgehoben. Diese Gestalten durften nur ein Weniges zu laut aus

dem Hintergrund treten, so war die schöne Einheit des Ganzen gestört. Wie bewunderungswürdig ist die Behandlung einer so grossen Menge alter Sagen in der Nekyia! Nirgends findet sich hier todte Masse, blos mythische, nicht poetische Abschweifungen; aber auch nirgends Ueberfluss, wie es doch bei diesem Stoff so unvermeidlich war, wenn er von einer blos erfinderischen, glücklichen Natur ohne geübtes Gefühl für Schicklichkeit, Masse und Einheit ausgebildet worden war. Die Herrschaft dieses richtigen Kunstgefühls über eine so reiche Dichtung und Fülle der Dichtkraft, dieses nirgends zu viel noch zu wenig, verdient besonders beachtet zu werden.

Ein eigenthümlich Hellenischer Zug des Homeros ist besonders auch die Vollständigkeit seiner Ansicht der ganzen menschlichen Natur, welche im glücklichsten Ebenmaass, im vollkommenen Gleichgewicht, von der einseitigen Beschränkung einer abweichenden Anlage und von der Verkehrtheit künstlicher Missbildung gleichweit entfernt ist. Der Umfang seiner Dichtung ist so unbeschränkt, wie der Umfang der ganzen menschlichen Natur selbst. Die äussersten Enden der verschiedensten Richtungen, deren ursprüngliche Keime schon in der allgemeinen Menschennatur verborgen liegen, gesellen sich hier freundlich zu einander, wie im unbefangenen, kindlichen Spiel. Seine heitre und reine Darstellung vereinigt hinreissende Gewalt mit inniger Ruhe, die schärfste Bestimmtheit mit der weichsten Zartheit der Umrisse. In den Sitten seiner Helden sind Kraft und Anmuth im Gleichgewicht. Sie sind stark aber nicht roh, milde ohne schlaff zu sein, und geistreich

ohne Kälte. Achilleus, obgleich im Zorn furchtbarer wie ein kämpfender Löwe, kennt dennoch die Thränen des zärtlichen Schmerzes am treuen Busen einer liebenden Mutter; er zerstreut seine Einsamkeit durch die milde Last süsser Gesänge. Mit einem rührenden Seufzer blickt er auf seinen eigenen Fehler zurück, auf das ungeheure Unheil, welches die starrsinnige Anmaassung eines stolzen Königs und der rasche Zorn eines jungen Helden veranlasst haben. Mit hinreissender Wehmuth weiht er die Locke an dem Grabe des geliebten Freundes. Im Arm eines ehrwürdigen Alten, des durch ihn unglücklichen Vaters seines verhassten Feindes, kann er in Thränen der Rührung zerfliessen. Nur ein vom Gefühl der inneren Harmonie und der sittlichen Schönheit beseelter Dichter konnte diese brennbare Reizbarkeit; diese furchtbare Schnellkraft wie eines jungen Löwen mit so viel Geist, Sitten, Gemüth vereinigen und verschmelzen. Selbst in der Schlacht, in dem Augenblick, wo ihn der Zorn so sehr fortreisst, dass er ungerührt durch das Flehen des Jünglings dem überwundenen Feinde die Brust durchbohrt, bleibt er menschlich, ja sogar liebenswürdig und versöhnt uns durch eine entzückend rührende Betrachtung. — Der Charakter des Diomedes ist ganz Griechisch; in seiner stillen Grösse, seiner bescheidenen Vollendung und dem inneren Gleichgewicht aller Kräfte spiegelt sich der ruhige Geist des Dichters selbst am hellsten und am reinsten. — Die Frauen erscheinen bei Homeros in einer weniger vortheilhaften Stellung und besonders die Göttinnen beleidigen nicht selten durch Rohheit und Gemeinheit unser sittliches Gefühl. Allein dies ist aus dem heroischen Leben

erklärbar, wo die Freundschaft der Männer höher stand, als die mehr auf den sinnlichen Genuss beschränkte Liebe der Weiber. Und doch finden sich sehr schöne weibliche Charakterschilderungen und Züge. Es ist wahr, Homers Heldinnen sind selten edel, doch, wenn sie es sind, wie Andromache, so sind sie dann um so mehr hinreissend. Eben weil ihr Wesen so ganz beschränkt und ihr Charakter sich selbst überlassen war, so ist auch der kleinste zarte oder schöne Zug, den wir hier finden, aus reiner Weiblichkeit entsprungen, wie namentlich bei der bezaubernden Nausikaa.

Die Homerischen Helden, wie den Dichter selbst, unterscheidet sehr merklich eine freiere Menschlichkeit von allen nichtgriechischen Heroen und Sagendichtern. In jeder bestimmten Lage, jeder einzelnen Gemüthsart strebt der Dichter, soviel nur der Zusammenhang verstattet, nach derjenigen sittlichen Schönheit, deren das kindliche Zeitalter unverdorbener Sinnlichkeit fähig ist. Sittliche Kraft und Fülle haben in Homers Dichtung das Uebergewicht; sittliche Einheit und Beharrlichkeit sind jedoch, wo sie sich bei ihm finden, kein selbstständiges Werk des Gemüthes, sondern nur ein glückliches Erzeugniss der bildenden Natur. Aber nicht gewaltige Stärke und sinnlicher Genuss allein weckte und fesselte sein Gemüth. Der bescheidne Reiz der stillen Häuslichkeit, vorzüglich in der Odyssee, die Anfänge des Bürgersinnes und die ersten Regungen schöner Geselligkeit sind nicht die kleinsten Vorzüge des Griechen.

Die Grundlage der epischen Sprache war in der Homerischen Periode die gewöhnliche Volkspra-

che; aus der wandernden Lebensart der heroischen Sänger musste eine dem ersten Anschein nach befremdliche Mischung der Mundarten mit Nothwendigkeit entstehen. Zwar entwickelten sich die vier gebildeten und durch bleibende Gedichte und Reden fest bestimmten Mundarten erst nach der Entstehung des Republicanismus und der lyrischen Kunst der Hellenen, und konnten sich nicht eher sondern, als bis die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Hauptstämme in allen ihren Aeusserungen, in Verfassungen, Gesetzen, Sitten und Gebräuchen, in Spielen, Festen und Künsten, in der Sage und auch in der Sprache durchgängig bestimmt ward. Doch lässt sich nicht voraussetzen, zur Homerischen Zeit sei überall in Hellas gleich gesprochen worden und noch weniger, die reiche Homerische Sprache sei die abweichende Mundart eines kleinen Landstrichs; eben die Allgemeinheit der Mischung erzeugte allgemeine Verständlichkeit. Die besonderen Eigenthümlichkeiten der epischen Sprache bestehen mehr in der häufigen Anwendung und weiteren Ausführung allgemein gebräuchlicher Wendungen sinnlicher und kindlicher Menschen, als in ausschliesslich eigenen Bestimmungen, um welcher Aehnlichkeit und um ihres naturgemässen Charakters und Ursprungs willen die Sprache des Homerischen Epos uns ganz kunstlos erscheint. Durch den ausserordentlich grossen Reichthum an abweichenden Wortbildungen und verschiedenen Redearten, durch eine Menge kleiner zur Belebung und völligeren Nebenausbildung sehr angemessener, in andre Sprachen oft unübersetzbarer Worte, durch eine eigne, der Anhäufung der Beiwörter sehr günstige Wortstellung hat aber

auch die Hellenische Sprache für die epische Poesie beinah einzige und nie wieder ganz erreichte Vorzüge. Diese nebenausbildenden Beiwörter und Gleichnisse entsprechen der Fülle und Allgemeinheit des Epos sehr gut, denn höhere, ja die höchste Bildlichkeit des Ausdrucks ist ein wesentliches Bedürfniss der epischen Darstellung, welche die wunderbarsten Gestalten entfernter, loser und gleichsam luftiger hinzaubert, wenn sie Schein und Leben haben soll; da sie die Leidenschaften nicht so ergreift, wie die lyrische, noch die Gegenstände mit der unwiderstehlichen Gewalt des Drama in lebendiger Gegenwart als wirklich und nothwendig hinstellen kann.

Der Hexameter allein schien den Alten der unbestimmten Dauer des Epos angemessen; «dies haben sagt Aristoteles, «die Natur selbst gelehrt und die Erfahrung bewährt. Das heroische Maass habe die grösste Beharrlichkeit, die vollkommenste Gleichmässigkeit und den stärksten Schwung.» Seine Bewegung ist weder steigend noch sinkend, weder überspringend noch fliessend, weder männlich noch weiblich, weder gebunden noch zügellos. Eben so unbestimmt, wie seine Richtung, ist auch sein Verhältniss der Kraft und Schnelligkeit. Sein Gesetz fordert nur sinnliche Eintheilung und Ordnung der rhythmischen Massen, vollkommne Gleichheit der Theile und klare Andeutung der Einschnitte. Er hat die Freiheit, von der raschesten Leichtigkeit bis zur langsamsten Schwere zwischen den verschiedensten Mischungen von Kraft und Schnelligkeit zu wechseln. Er allein weiss sich daher, wie die epische Dichtart selbst, allen Gegenständen anzuschmiegen und seine Mannigfaltigkeit wird

durch die Vielheit der in ihm möglichen Abschnitte noch vermehrt. *)

Alle auf solche Weise dem epischen Gesang in dieser und der folgenden Periode sich widmenden Dichter wurden Homeriden genannt. Einer der berühmtesten unter ihnen war Kynäthos aus Chios, ein Zeitgenosse des Pindaros. Der Sitte gemäss dichteten sie zum Behuf ihrer Recitationen Vorgesänge, προοίμια und ausserdem epische Gesänge, von denen unter dem Namen Hymnen drei und dreissig noch bis auf uns gekommen sind. Während so mancher Umwandlung der epischen Kunst erhielt sich in dieser Masse von Sängern, welche durch ihre Beharrlichkeit bei der alten Weise, durch ihren hohen Ursprung und

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. Bd. III. S. 58, 63, 77, Bd. V. S. 105, Bd. III. S. 189, Bd. IV. S. 69, Bd. III. S. 134 ff. Vortreffliche Bemerkungen über die Homerische Darstellung s. auch in den Kritischen Schriften v. A. W. v. Schlegel, Berlin 1828, Bd. I, S. 54 ff. und S. 74 ff. bei Gelegenheit der Kritik von Göthe's Herrmann und Dorothea und von Voss Uebersetzung des Homer. — Die Homerischen Gedichte wurden ursprünglich auf den Kleinasiatischen Küsten und Inseln gesungen, bis endlich Lykurgos im neunten Jh. v. Chr. mehre Stücke, die er auf seinen Reisen gehört hatte, im Gedächtniss mit nach Haus brachte. Zu Solons Zeit waren sie in Athen bekannt; er erwarb sich das Verdienst, dass er bei dem Vorsingen der Rhapsoden (παρὰ τὸ ῥάπτειν ᾠδήν) mehr auf Ordnung drang, die der Zeit und dem Inhalt nach nächsten Rhapsodieen auch nach einander, ἐξ ὑποβολῆς, ἐξ ὑπολήψεως, zu singen. Pisistratos und seine Söhne, besonders Hipparchos, sammelten die mannigfaltigen Rhapsodieen, liessen sie aufzeichnen und durch kundige Männer aneinanderreihen. Diese gelten für die ersten Ordner, Diaskeuasten (von διασκευάζω, ich bereite, ordne an) des Ganzen und müssen von den späteren Kritikern, den Chorizonten (von χωρίζω, ich sondere) unterschieden werden, welche das Gesam-

durch ihre stätige Fortsetzung vor allen den Namen einer Schule verdient, der ächte Geist und Laut der Homerischen Poesie noch am reinsten. Doch unterscheidet sich von dieser die Homeridische nicht blos durch mindere Schönheit und Kraft, sondern vorzüglich auch durch das Enge und Einseitige der ganzen Darstellung. Der Homeridische Hymnos ist freilich auch eine Aristeia, nur mit dem Unterschied, dass der, dessen Herrlichkeit hier erzählend besungen wird, nicht ein Held, sondern ein Gott ist. Aber auch die Beschränkung auf Einen ist viel ausschliesslicher. Selbst wo sich die Darstellung am meisten ausbreitet, wird doch nur die Eigenthümlichkeit dieses Einen entwickelt, meistens in blos allgemeinen Zügen entworfen, welche die erzählte Geschichte nur als ausführlicheres Beispiel begleiten und erläutern soll.

---

melte genauer untersuchten und nicht selten wieder trennten. Vor dem Zeitalter der Alexandrinischen Kritiker werden schon acht verschiedene Recensionen der Homerischen Gesänge erwähnt, von welchen zwei nach ihren Verfassern und sechs nach Ländern und Städten benannt sind. Die beiden ersten sind die Recension des Antimachos von Kolophon und die des Aristoteles unter dem Namen ἡ ἐκ τοῦ πάρδηκος ἔκδοσις bekannte. Ein fester Homerischer Text bildete sich erst in dem Alexandrinischen Zeitalter; der eine der Alexandrinischen Kritiker, Aristarchos aus Samothrake, 170 v. Chr., theilte auch wahrscheinlich die beiden grossen Gedichte nach der Zahl der Buchstaben des Griechischen Alphabets in vier und zwanzig Gesänge. S. Mohnike's Geschichte der Litteratur der Griechen S. 165 ff. — Wie der ganze Begriff von der Production und Existenz des Homerischen Epos durch Wolfs scharfsinnige Prolegomena sich völlig umgebildet hat, ist zu bekannt, als dass es hier weiter auseinanderzusetzen nothwendig wäre. Vgl. Fr. Schlegels Urtheil über Wolf a. a. O. III. S. 176 ff.

Die Nebengestalten stehen bedeutungslos da oder können sich doch in dem engen Raume nicht regen und zeigen, nur die Hauptgestalt durch einen Gegensatz erhellen; nicht zu erwähnen, dass sich überall unpoetische Nebenabsichten und oft örtliche Beziehungen offenbaren.

Ist es die eigentliche Bestimmung und Natur des Homeridischen Hymnos, den besungenen Gott und sein vorgezogenes Land, seine Verehrer und Diener auf's herrlichste zu loben und zu preisen, so verdient der Hymnos auf den Delischen Apollon vor allen den Kranz, dessen höheres Alterthum, ungeachtet er von der Homerischen Poesie an Gestalt, Farbe und Art immer noch durch eine merkliche Kluft geschieden ist, durch ihn selbst offenbar, das Zeugniss seiner Aechtheit durch Thukydides kaum bedarf. Alles wird darin verherrlicht: die göttlichen Mutterfreuden und Mutterleiden der hehren Leto; die Furchtbarkeit des überall schön besungenen Apollon unter den Göttern und seine weitverbreitete Herrschaft auf der Erde; der verdiente Vorzug der lebend gedichteten und redend eingeführten Delos; die Ionier, die sich da mit ihren Kindern und ehrsamen Frauen versammeln, Kampfspiele im Tanzen und Singen zu halten; die Delischen Frauen, die, nachdem sie den Apollon, die Leto und Artemis besungen, durch Gesang von alten Helden und Frauen der Vorzeit alle Stämme der Menschen bezaubern und die Stimme eines jeden auf's täuschendste nachzuahmen wissen; und der alte blinde Sänger von Chios selbst, den jene Frauen dem fragenden Fremden als den herrlichsten aller Dichter nennen sollen, wofür er ihren

Ruhm so weit zu verbreiten gelobt, als er auf der Erde nach volkreichen Städten wandern wird. — Der zweite Hymnos auf den Pythischen Apollon, der V. 179 als zweiter Theil an den ersten sich anschliesst, will nur den Ursprung heiliger Stiftungen, Gebäude, Namen und Gewohnheiten erzählend erklären. — Der reizende Hymnos auf die Aphrodite sucht den Stamm des Aeneas zu verherrlichen, warnt die Lieblinge der Göttinnen vor Uebermuth und Unvorsicht bei ihrem gefährlichen Glück und lehrt gelegentlich, nicht eben an den schicklichsten Stellen, wie viele Arten der Nymphen es gebe, wie ihr Geschick sei und ihre Lebensart. — Dem vom Geist der schönsten Mutterliebe durchweg beseelten Hymnos auf Demeter gibt die Mischung von heiligem Schwung und priesterlichem Ernst mit der Homerischen Bedeutsamkeit, schön gemässigten Haltung und frischen, leichten Sinnlichkeit, eine geheimnissvolle Anmuth, welche einer Dichtung vom Ursprung der alten Eleusinischen Mysterien wohl ansteht. — Der geistvolle Muthwillen des neugeborenen Gottes in dem eben so zarten als tiefen Hymnos auf Hermes, dem keckſten und eigenthümlichsten aller Homeridischen Gesänge, das Lachen des Vater Zeus über die geschickten Lügen des wunderbaren Kindes und Apollons fast begeistertes Bewundern seiner listigen Künste, lassen das Gefühl durchschimmern, dass die erfinderische Kunst, die sich selbst in diesem Hymnos mit Freude und Lächeln in ihrem Innern zu bespiegeln scheint, Alles dürfe und ihre hohe Würde und Heiligkeit dennoch nie verlieren könne; aber der Scherz ist hier ohne jambischen Stachel, ohne mystische Bedeutung und ohne

dithyrambische Trunkenheit. Er ist besonnener, gleich der Begeisterung des epischen Sängers, und die Schalkheit selbst blickt mit kindlichen Augen offen und unschuldig um sich. — In den beiden zuletzt erwähnten Hymnen offenbart sich ein Hang, Alles befriedigend aufzulösen, voll zu schliessen und das Gedicht dadurch zu einem Ganzen zu runden.

Ausser dem Bedürfniss, durch einen herkömmlichen Anfang und in seiner Kürze mannigfach wechselnden Vorgesang, Geist und Ohr des Hörers erst anzuregen und zum Genuss des längeren Hauptgesanges zu stimmen, konnte auch dieser Hang zur schärferen Begrenzung des Epischen dazu beitragen, dass sich aus der frommen Meinung, man müsse Alles von den Göttern empfangen, die Homeridische Künstlersitte bildete, kleine Hymnen zu epischen Vorreden zu gebrauchen, welche bald nur eine allgemeine Anrufung oder ein schmeichelndes Lob, bald auch eine bestimmtere Bitte enthalten, oft sogar das Herkommen dieser oder jener Gottheit kurz erzählen, den Segen, welchen sie vorzüglich ihren Günstlingen verleiht, verherrlichen, ihre Eigenthümlichkeit und Lebensart in wenigen bedeutenden Zügen mit Sinn und Geist darstellen, wie in dem auf den Pan, oder auch durch ein einzelnes ausgeführtes Beispiel erläutern, wie in dem längeren auf den Dionysos.

Aber nicht blos die Göttersage war Stoff für die Gesänge der Homeriden. Auch auf die Erscheinungen, Eigenthümlichkeiten und Verhältnisse des gemeinen bürgerlichen Lebens wandten sie die Darstellungsart des alten Epos an, und eben diese absichtliche und willkürliche Verschiedenartigkeit des Inhaltes und

des Ausdrucks gibt mancher Homeridischen Kleinigkeit, welche nichts als ein gelegentliches Wort enthält, einen eigenen Reiz und Laune, dessen selbst das lustige kleine Bettlerbild, Eirasione (H. XV), nicht ermangelt. — Eben dahin geht auch die Batrachomyomachie, und obgleich das Salz darin sehr dünne gestreut ist, so enthält doch das Epüllion einige recht drollige Stellen, Züge und Einfälle: wie der ausgemalte Uebermuth der Maus, welche den Krieg veranlasst; die Klagen der Athene vor dem Vater der Götter, dass die Mäuse ihr den Mantel gefressen, den sie auf Borg gewebt und nun komme der Schneider und fordre die Zinsen; und wie die Mäuse, nachdem der flammende Donner des Kroniden, mit welchem er den grossen Enkelados und der Giganten wilde Stämme getödtet, sie nicht gehindert hat, plötzlich die Flucht zu ergreifen, da die vielnamigen Krebse anrücken und sie in die Schwänze beissen. — Das schönste, reichhaltigste und älteste Homeridische Gedicht dieser Gattung, dessen Verlust wir nur bedauern können, war wohl der Margites, worin der Held, welcher dem Werke den Namen gegeben, so bezeichnet wird:

> Nicht zum Gräber machten die Götter ihn, auch nicht zum Pflüger,
> Nicht zu etwas verständig, in jeglichem war er ein Stümper.

Aristophanes, Platon und Aristoteles (der im viert. Cap. der Poetik in ihm die frühesten Keime der komischen Kunst findet) offenbaren durch ihre bedeutenden Anführungen und Anspielungen ihr Gefühl von dem hohen dichterischen Werth und Alter des

Margites. Zeno erläuterte ihn wie die Ilias und Odyssee, und Kallimachos, der Sinn hatte für epischen Scherz und Witz, bewunderte und liebte ihn ganz vorzüglich. *)

Die dem Homerischen und Homeridischen Gesang zunächst stehende Bildung des Epos ist die Hesiodische. Hesiodos, im neunten Jahrhundert v. Chr., soll zu Kuma in Aeolis geboren und von hier nach Askra in Böotien gegangen sein. Unter seinem Namen besitzen wir ein Gedicht: Werke und Tage; sodann eine Theogonie und ein Fragment, der Schild des Herakles, aus den Eöen. Diese machten wahrscheinlich das vierte Buch des Kataloges der Weiber aus, eines Gedichtes in fünf Büchern, welches vielleicht mit einer dem Hesiodos beigelegten ebenfalls verlorenen Herogonie dasselbe ist. Sieht man auf die ganze Ansicht des Lebens der Menschen und der Götter, auf den dürftigen und verworrenen Geist der immer ernsten oft trockenen und oft wilden Hesiodischen Darstellungsart, welche nie blos darstellen, sich selbst geniessen und geniessen lassen, sondern bald auch ohne alle Erzählung nur lehren und ohne Entwicklung und Ausführung sammeln will: so erscheint die Hesiodische Periode der epischen Poesie gegen die Homerische wie eine neue Welt. Aber die Weise der Ueberlieferung und Sammlung war auch bei diesen alten Gesängen eben dieselbe, wie bei den Homerischen. Dass den „Werken und Tagen" der Zeit nach bei weitem die erste Stelle gebühre, bezeugt nicht nur die Sage, wel-

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. III. S. 217—223.

che Pausanias bei den am Helikon wohnenden Böoten fand, dass sie das einzig ächte Gedicht vom Hesiodos seien; auch der Sinn fühlt gewissermassen dies Alterthum. Es ist als sähe man den noch kindlichen Geist der Menschheit in der engen Beschränkung seiner Arbeit und seines Eigenthums am kleinen Heerde mit häuslicher Geschäftigkeit wirken, sich regen und entwickeln und mit Recht blieb Hesiodos bis in die spätesten Zeiten das verehrte Haupt und der gepriesene Vater aller natürlichen oder auch künstlichen ländlichen Lehrgesänge. Das Erhabene der Darstellung liegt in den alten Gedanken, nicht in ihr als solcher; ihre eigenthümlichen Vorzüge sind nur gebildetere Feinheit, ein bescheidener Reiz und jene, nach dem Sinn der Alten, bei ihm sichtbare Anmuth. Die Hesiodische Darstellung und Sprache ist kälter und matter, aber fester und dichter, als die der Homerischen Poesie und der Gedanke überwiegt darin weit mehr die Dichtung, obgleich sich beide, wenn auch nicht eigentlich verschmelzen, doch zusammengewachsen freundlich umschlingen. Gerade dies Verhältniss der Begriffe und der Bilder stimmt recht eigentlich zu jener Gattung sinnbildlicher Erzählungen von menschenähnlich handelnden und redenden Thieren, welche nur zur Hälfte der Poesie angehört; des Hesiodos Werke und Tage enthalten in der Fabel vom Habicht und der Nachtigall in sehr merkwürdiges Beispiel dieser Gattung, welche bei den Griechen Ainos hiess, weshalb ihn Quinctilianus als deren ersten Urheber betrachtet. So könnte man ihn auch den Vater der Sprichwörter nennen, die er besonders liebt und absichtlich gebraucht; seine Ge-

danken streben fast überall nach einer solchen den natürlichen Sittengesetzen und altväterlichen Klugheitsvorschriften des häuslichen Herkommens eigenthümlichen Gestalt und Farbe.

Die Hesiodische Theogonie stellt uns vor allem zum Anfang das Chaos auf, aus welchem sie die durch ihre gemeinsame Abstammung verwandten ewigen Naturen ursprünglich ableitet und dieses Chaos ist auch der poetische Geist und Quell derselben und ungeheuer, wie der Dichter dieser Zeugungs- und Kriegsgeschichte aller Götter, der alten und der neuen, Jedes so gern nennt, sind auch die unzusammenhängenden Gestalten seiner gährenden Einbildung. Eben darin, dass die nichts schonende noch scheuende doch ernste Wildheit der Dichtung, die auch das Grässlichste nicht vermeidet, so voll gedacht und wie dem Tiefsten entquollen, so ganz und roh ausgeführt ist, liegt eine gewisse Grösse; und in der Theogonie scheinen sich die Riesengestalten zuerst zu regen, die sich späterhin zu der furchtbaren Schönheit des alten Styls der tragischen Kunst ausbilden sollten.

Roh und übertrieben ist der Schild des Herakles auch, aber leer, flach und ohne Eigenthümliches, bis auf einige ekelhafte Bilder von den Keren und der Achlys. Das ganze Gedicht, welches der Grammatiker Aristophanes nicht für Hesiodisch hielt, ist nur ein Beispiel des dürftigen Ueberflusses in der epischen Darstellungsart. Durch dies Epos, wenn man es so nennen darf, wo die rohen Stücke, eine Hochzeit, die nachahmende Beschreibung eines Schildes und ein Kampf so ganz grob wie aneinandergenäht sind, ohne alle Spur von einem Bestreben, sie zu

einem Ganzen zu ründen und zu verarbeiten, scheint die merkwürdige Sage, Hesiodos sei der erste Rhapsode oder Liederflicker gewesen, erst ihren vollen Sinn zu erhalten. Doch ist das Gedicht in der wesentlichsten Eigenschaft der Hesiodischen Theogonie ähnlich gebaut und gebildet; denn diese zerfällt eigentlich in Theogonie und Titanomachie und so beginnt der Schild des Herakles mit der ausführlichen Erzählung von der seltsamen Zeugung desselben und eilt dann über alles andere weg zur Beschreibung eines wilden Kampfes göttlicher und gottähnlicher Streiter. *)

Auf die alten Pelasgischen Helden und ehernen Kriegerstämme, die noch ruhmlos die dunkle Urzeit erfüllen und den alten Göttern entsprechen, folgten die neuen Heroen der im jugendlichen Dichterglanz hellstrahlenden Aeolidenzeit, welche mit den neuen Göttern innigst verwebt sind. Die spätere Entartung des Heroengeschlechtes als Uebergangsstufe zu der republicanischen Zeit hat Hesiodos wohl erfasst und oft berührt. Im Allgemeinen stellt uns die Sage diese Entartung besonders in den Frevelthaten und grauenvollen Schicksalen einiger fremden Herrscherstämme dar, die mit dem Geschlecht der Aeoliden nur verwandter

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. Bd. III. S. 202—216. Vgl. auch Manso in dem Artikel Hesiod in den Charakteren der vornehmsten Dichter Bd. III. St. 1. 1794, S. 49—94. Hier ist besonders der Inhalt der Werke und Tage, S. 54—57, in einer leichten Uebersicht zweckmässig angegeben, so dass man den kunstlosen Uebergang einsieht, der von den moralisch-politischen Lehren zu den ökonomischen statt findet, welche Hesiodos seinem Bruder Perses ertheilt.

entfernt waren, wie die Atriden und das Haus des Lajos. Andre, wie Theseus, bilden den Uebergang zur historischen Zeit als Ahnherren der späteren geschichtlichen Königsstämme. Vorzüglich aber bilden die Herakliden die letzte Epoche der Heldenzeit, wo Alles schon einen anderen mehr geschichtlichen oder geistig bedeutsamen Charakter annimmt. Viele der älteren Aeolidenreiche und Heldenstämme treten nun in den Hintergrund zurück und finden durch den Herakles selbst als Wiederhersteller und Rächer der heroischen Gerechtigkeit ihren Untergang. Diesen Uebertritt des Epischen in das Historische stellt diejenige Entwicklung der epischen Poesie dar, welche unter dem Namen der cyklischen bekannt ist und zwischen dem bisher betrachteten wahrhaften Epos und den Anfängen der Geschichtschreibung in den Ionischen Mythographen und Logographen mitten inne steht. *)

Von den cyklischen Epikern besitzen wir nur wenige Fragmente und spärsame Notizen bei den späteren Grammatikern und Scholiasten. Wir sind daher nicht nur über das Alter der Dichter, sondern auch über die ihnen zugeschriebenen Werke sehr im Dunkeln und der in der neueren Zeit eingeschlagene Weg, an die Stammsagen und deren Verzweigungen festzuhalten, scheint noch am meisten ein sicheres Resultat zu begünstigen. Die Zahl dieser Dichter ist sehr gross; die Alten erwähnen einen Trojanischen Krieg von Syagros; eine Eroberung Oechalia's von Kreo-

*) S. F. Schlegel III, 212. und Fr. Creuzer, über die historische Kunst der Griechen, S. 25 ff. und S. 59 ff.

phylos aus Samos; einen Gesang auf den Dorischen König und Freund des Herakles, Aigimios, von Kerkops aus Miletos; eine Naupaktika von Karkinos aus Naupaktos; eilf Kyprische Gesänge, welche die Hochzeit des Peleus und der Thetis bis zum Anfang der Ilias schilderten, von Stasinos aus Kypros; eine kleine Ilias und ein Gedicht über Ilions Zerstörung von dem Lesbier Lesches; ein ähnliches von Stesichoros aus dem Sikelischen Himera; eine Argonautika und Herakleia von Herodotos aus Herakles in Pontos; eine Telegonie von Eugammon in Kyrene; und noch viel andere. Diese unter dem Namen des epischen Kreises so berühmte Sammlung von alten Dichtern ward jedoch nicht sowohl wegen der poetischen Schönheit, als wegen der historischen Folge der darin erzählten Begebenheiten von der Umarmung des Himmels und der Erde bis zur Ermordung des Odysseus durch seinen Sohn Telegonos geschätzt; und diejenigen auch unter den cyklischen mitgenannten Gedichte, welche sich, wie das Kyprische Epos von Stasinos (oder Dikäogenes?), wie die Aethiopis von Arktinos, welche die Thaten des Memnon feierte, und die kleine Ilias von Lesches, an die Homerische Ilias im Zusammenhang der Geschichte und nach der Zeitfolge der Sage anschlossen, scheinen den ähnlichen Zweck gehabt zu haben, die Ilias historisch zu ergänzen und gleichsam cyklisch zu erweitern.

Je mehr die Sänger dieser historischen Periode auch in der Heldensage, wie schon Hesiodos in der Göttersage, nur Genealogen waren, wie Asios, je örtlicher ihr Inhalt, je näher der helleren Geschichte,

oder je verwebter mit mährchenhafter Erdkunde spätere Zeit, wie die dem Aristeas beigelegten Arimaspischen Gesänge, je mehr näherten sie sich den ionischen Mythographen, unter denen auch noch Herodotos, ein Rhapsode in Prosa, seinen Gegenstand mit einer episodischen Fülle von Mythen cyklisch erweitert. Doch darf man nicht denken, dass der in diesem Zeitalter überwiegende historische Geist und Zweck der epischen Poesie ihren dichterischen Werth und ihre künstlerische Ausbildung völlig verdrängt habe. Ein Epos dieser Art, die Epigonen, konnte ein Kenner für Homerisch halten und Pausanias nach der Ilias und Odyssee am meisten schätzen. Peisandros aber, aus Kamiros in Rhodos, welcher (in der drei und dreissigsten Olympiade) der erste unter den alten Dichtkünstlern den Sohn des Zeus, den rüstigen Löwenbändiger, vollständig besungen und die Arbeiten, die er durchkämpfte, beschrieben hatte, verdiente und erhielt durch die Aufnahme unter die Classiker den Vorzug vor seinen Zeitgenossen. Es lässt sich begreifen, dass unter allen cyklischen Gesängen gerade ein biographisches Epos das wichtigste und würdigste Kunstwerk und dass unter allen Lebensgeschichten von Helden die des Herakles für die Poesie am günstigsten war. Der Geist des Zeitalters und der geringere Umfang des Gedichts dürften vermuthen lassen, Peisandros habe den Faden der Geschichte ohne Homerische Fülle von Episoden streng verfolgt. — Panyasis, der zweite nachhesiodische Classiker der epischen Kunst, ward von einigen Kritikern gleich nach Homeros gestellt. Er besang in vierzehn Büchern ebenfalls die Thaten des Herakles. Sein Zeit-

alter ist zweifelhaft. *) — Antimachos von Kolophon, der späteste unter den epischen Classikern, ein Schüler des Panyasis und älterer Zeitgenosse des Platon, verdrängte den zu seiner Zeit berühmtern Chörilos, welcher die Persischen Kriege besang, aus der Zahl der auserwählten Dichter und die Kritiker stimmten meistens überein, ihm den zweiten Platz anzuweisen. Der Kaiser Hadrianus, der das Gelehrte, Dunkle und Schwere liebte, zog ihn sogar dem Homeros vor. Proklos führt ihn als ein Beispiel des künstlichen und des aus göttlicher Eingebung und Begeisterung entspringenden entgegengesetzten Erhabenen an, welches viele Mittel und Vorkehrungen brauche, einen grossen Anlauf nehme und sich meistens uneigentlicher Bilder bediene. Auch war Antimachos ein Gelehrter, Schüler des Stesimbrotos und einer der ersten Kritiker der Homerischen Poesie, der mit Verachtung der Menge nur nach dem Beifall der Kenner strebte. Sein anerkannter Schwulst könnte die Vermuthung erregen, er sei in der Thebais, deren Inhalt ein Lieblingsgegenstand der Tragiker war, seinen Vorbildern über die Grenzen der epischen Dichtart gefolgt. Durch die Art der Anordnung übertraf ihn Panyasis, stand ihm aber im Aus-

*) Fr. Schlegel a. a. O. Bd. III. S. 225 — 230. Er stellt S. 228 ff. von Panyasis sehr scharfsinnig die Vermuthung auf, dass wir von seiner Herakleia bei dem Theokritos und den anderen Bukolikern noch Fragmente erhalten hätten und bemerkend, dass in diesen trefflichen Darstellungen das Schwere der Aufgabe eben so sehr, als die Kraft der Ueberwindung hervorgehoben sei, äussert er sogar, ob nicht der Athlos überhaupt eine bestimmte poetische Gattung gewesen sei?

druck nach; und die oft erwähnte Weitläufigkeit und Ausbreitung des Antimachos scheint dem in den Bruchstücken der Herakleia (bei Theokritos) sichtbaren Hange, sich in wenige mehr hohe als weite Massen dicht und fest zu [illegible], gerade entgegengesetzt zu sein. — Wenn gleich die drei spätern Classiker der epischen Kunst sich über die zum Sprichwort gewordene Gemeinheit der cyklischen Poesie erhoben, nicht bei dem Ungehouern des Hesiodischen Styls stehen blieben, sondern sich der Schönheit der Homerischen Poesie wieder zu nähern suchten: so zeigen doch alle Bruchstücke, Nachrichten und Spuren zur Genüge, in wie geringem Maasse ihnen dies gelungen sei. Auch die Kindheit hat ihre Blüthe, welche der Mann, wenn die Zeit einmal vorüber ist, nicht wieder erkünsteln kann. Die Wahl eines Stoffs aus der Zeitgeschichte, wie die, wodurch Chörilos Beifall fand und welche der ursprünglichen, in die Tiefe der Volkssage eingewachsenen Natur des Hellenischen Epos so ganz widerspricht, ist ein eben so unzweideutiges Zeichen vom gänzlichen Verfall der epischen Kunst, als Chäremons Kentauros, eine aus allen metrischen Weisen äusserst unschicklich gemischte prosaische Rhapsodie; oder der Mangel an heroischer Hoheit der dargestellten Menschennaturen, welche nach dem Aristoteles in einem gewissen Kleophon nur gemein und den gewöhnlichen gleich, in der Delias des Nikochares aber noch unter dem Maass des wirklichen Lebens waren. War die Behandlung eines niedrigen Stoffs in dem letzten Dichter auch absichtlich und zweckmässig, indem sein Werk zu der parodischen Gattung gehörte, so war doch

die Ausbildung dieser Abart selbst kein vortheilhaftes Zeichen für den Zustand der Kunst. Denn wenn es nicht etwa zugleich didaktisch ist, wie die philosophischen Sillen des Skeptikers Timon, oder wie die Küchenlehre des Archestratos, welcher scherzweise ein Epikünstler, ein Hesiodos, ein Theognis der Schweiger genannt wird: so bleibt das rein parodische Epos eine dürftige Spielerei, auf welche die Kunst nur, nachdem sie sich schon erschöpft und überlebt hatte, verfallen konnte. *)

Der wirklich epische Ton verklang in diesen Dichtungen, deren historischer Tendenz die genealogische schon zur Reflexion geneigte Manier des Hesiodos und die heitere Weltanschauung des Homerischen Epos vorausgingen. In diesen drei Momenten ist eigentlich die epische Kunst der Griechen vollendet. Alles Spätere ist nur ein gemachter Nachhall dieser primitiven Entwicklung. Der Form nach knüpft sich an das Epos noch die didaktische Poesie an, welche auf ähnliche Weise von seiner allseitigen Grundlage den Uebergang in die Philosophie macht, wie das cyklische Epos in die Historie. Nur, weil ein wirklich dichterischer Geist in diesen interessanten Producten herrscht, erwähnen wir derselben hier; sonst müssen wir ihre genauere Betrachtung gänzlich an die Geschichte der Religion und Philosophie verweisen. — An die Denkart und Dichtart der Hesiodischen Theogonie konnte sich leicht die mystische Poesie der Priester und Orphiker anschliessen,

*) S. Fr. Schlegel III. S. 231—235. Auf die parodische Poesie und deren positiven Werth werden wir unten noch zurückkommen.

in welcher die Lehre von der Würde und Heiligkeit des Lebens, und von der Einheit der in unendlich vielen Gestalten geheimnissvoll erscheinenden Urkraft, die Alles zeuge und Alles nähre, eben so sehr ausgebildet wurde, wie in der gnomischen Poesie (von welcher wir unten bei der Entwicklung der Elegie handeln werden) die von der Nothwendigkeit der Beschränkung und dem Werth einer weisen Mässigung, welche mit jener zusammengenommen die Grundlagen der älteren noch ganz kunstlosen Hellenischen Philosophie bildete. Der Enthusiasmus in einigen der längeren Orphischen Bruchstücke aus mystischen Lehrgedichten vereinigt dichterische Kraft und Kühnheit mit priesterlicher Salbung und Würde. Auch in den Hymnen äussert sich ein begeisterter Ahnen der Unendlichkeit der angebeteten Götter und der lebendigen Einheit der Natur; aber dargestellt wird dieses Gefühl eben so wenig, als die Beinamen, alle Bedeutsamkeit durch ihre Menge verlierend, die besungene Gottheit und die Eigenthümlichkeit derselben lebendig vor die Einbildung stellen können. Die sogenannten Orphischen Argonautika scheinen nur die Absicht gehabt zu haben, eine ganze Reihe von Verfälschungen durch eine neue Verfälschung zu beglaubigen und zeigen, wie sich denken lässt, eine grosse Vorliebe für gottesdienstliche Gegenstände. Von dichterischem Geist und künstlerischem Werth sind sie aber so leer, dass jede Anstrengung, poetisch Eigenthümliches an ihnen erforschen zu wollen, vergeblich sein dürfte. Von den Orphischen Hymnen aber meint Pausanias, dass sie an dichterischer Schönheit wohl die zweite Stelle nach den Homerischen

erhalten dürften, und nach einer Stelle des Plutarchos waren die Weissagungen des Bakis und der Sibylle nicht ohne poetisches Verdienst. In diesen und ähnlichen Gesängen, wie in den metrischen Antworten der Orakel, konnte sich der prophetische Styl für den künftigen Gebrauch des lehrenden Epos vorläufig entwickeln. *)

Als eine ganz moralische und verständige Richtung erscheint neben der mehr pantheistischen religiösen Didaktik die Fabeldichtung, der Mythos, Logos, Apologos, Ainos, Paroimia, wie die Hellenen sie nannten. Ihr frühestes Vorkommen in der Griechischen Poesie haben wir oben bei dem Hesiodos bemerklich gemacht. Sodann werden Fabeln von Archilochos, Steisichoros u. A. angeführt. Die erste selbstständigere Ausbildung empfing sie im sechsten Jh. v. Chr. durch Aesopos, der nach dem Herodotos ein Sclave des Jadmon zu Samos war. Delphier ermordeten ihn, und, als sie in der Folge Genugthuung für sein Leben boten, nahm in Ermangelung

*) S. F. Schlegel a. a. O. III. S. 235 — 237. Da die Abfassung der Orphischen Gedichte, wie wir sie haben, einer späteren Zeit angehört, so wird sich hier rechtfertigen, warum wir nicht, wie meist geschieht, den Anfang unserer Geschichte mit ihnen gemacht haben. Von dem romantischen Gedicht, Hero und Leander, ist es entschieden, dass es einen Grammatiker Musäos, nicht den Zeitgenossen des Orpheus, im dreizehnten Jahrh. v. Chr. zum Verf. hat. Auch die ächten Aussprüche der Erythräischen Sibylle sind sichtbar verfälscht. Das dem Orpheus beigelegte Gedicht von den Zauberkräften der Steine ist so gut, wie seine Argonautika, untergeschoben. Das meiste Aechte altpriesterlicher Ueberlieferung dürfte sich noch in den 86 Orphischen Teletai oder Weiheliedern finden.

anderer Angehöriger ein Nachkomme jenes Jadmon dieselbe an. Alles, was sonst von des Aesopos Häßlichkeit und Eulenspiegelhaftigkeit erzählt wird, scheint auf die Rechnung späterer Erfindungen gesetzt werden zu müssen. Der Vortrag der Fabeln, welche weniger ein freies Spiel der Phantasie waren, als dass sie bei gegebener Veranlassung zur Verdeutlichung verständiger Maassregeln dienen sollten, war prosaisch und es ist von Sokrates bekannt, dass er sie in Versen nachzuerzählen unternahm. Da Aesopos seine Erfindungen schwerlich aufschrieb, sondern wahrscheinlich ihre Fortpflanzung der Tradition anvertraute, so gestaltete sich natürlich Vieles um und setzte sich viel ähnlicher Stoff an, von dem bei Aesopos ursprünglich nichts vorhanden war. Daher kommt es, dass in den uns übrigen Sammlungen das Gute mit dem Schlechten, das Aechte mit dem Unächten auf eine höchst unkritische Weise zusammengemischt ist. Ehe unsere Sammlungen veranstaltet wurden, hatten sich Versmacher der Aesopischen Einfälle bemächtigt und sie nach ihrer Weise vorgetragen; Schriftsteller und Redner hatten sie nach ihrer Weise angewendet und ihren besonderen Zwecken gemäss eingerichtet; endlich in den Schulen der Grammatiker und Rhetoren waren sie als Uebungsstücke des Styls bearbeitet worden, weshalb wir uns über die zahlreichen Abweichungen in einzelnen Umständen der Erzählung und die mannigfaltigen Arten des Vortrags, die wir in ihnen bemerken, nicht wundern können. (Vgl. oben S. 74 das Schicksal des Indischen Hitôpadesas.) Die alten Erfinder fügten ihren Fabeln keine Moralen hinzu, weil die Veranlas-

sungen, bei welchen sie erzählt wurden, die Nutzanwendungen entbehrlich machten; sie ergaben sich aus dem Zusammenhang, aus der Vergleichung des wirklichen Falles mit dem erdichteten. Wo man sie aber nöthig erachtete, wurden sie in rhetorischer Weise ausgeführt; oft ward auch die Moral der Fabel selbst so eingewebt, dass sie einen nothwendigen Theil der Handlung ausmachte. Wie überflüssig und ungereimt es also auch war, den Sinn der Fabel in diesem Fall noch ausdrücklich auseinanderzusetzen, so hielten doch die Sammler diesen Theil für so wesentlich, dass sie ihn niemals ausliessen; und da ihnen die Alten hierbei nicht an die Hand gingen, so ist es erklärlich, dass sie sehr oft fehl griffen; in den tieferen Sinn der Dichtung drangen sie selten ein und nehmen, was auf der Oberfläche schwimmt. — Ein gewisser Babrios, welcher vor dem Zeitalter des Augustus gelebt zu haben scheint, brachte mit Geschick und Sinn die überlieferten Fabeln in sechsfüssige jambische Verse, die, weil sie auf einen Spondäus ausgehen, hinkende oder Choliamben genannt werden. Nach Suidas füllte diese Sammlung zehn Bücher und scheint für die nachherigen Sammler eine der vorzüglichsten Quellen gewesen zu sein. Sie lösten die Verse des Babrios von Neuem in Prosa auf, gut oder schlecht, wie sie es vermochten, sehr oft aber so, dass sie die eigenen Ausdrücke des Babrios, ganze und halbe Verse desselben beibehielten. Wahrscheinlich verdanken wir es diesem Treiben der Grammatiker, dass das schätzbare Werk des Babrios untergegangen und an seine Stelle eine wüste Sammlung getreten ist, die sich weder durch Geschmack in der Auswahl noch durch Geist

und Eleganz des Vortrags auszeichnet. Im neunten Jh. n. Chr. brachte ein gewisser Gabrias (ein aus Babrios corrumpirter Name; der wahre scheint Ignatius Magister oder Diakonos zu sein) diese Fabeln in die Form reiner Senare, mit der Grille, jeder Erzählung nur vier Zeilen zuzugestehen, weshalb, dem Raum zu Liebe, Anschaulichkeit, Leben und Wärme aufgeopfert wurden. Das einzige sehr zufällige Verdienst dieses Machwerks ist, einige Fabeln zu enthalten, welche in den übrigen Sammlungen fehlen. *)

Die rein didaktische Gestaltung der Poesie, welche weder, wie die Orphischen Hymnen, unmittelbar auf einen Cultus sich bezog, noch, wie die Fabel, einen ganz symbolischen Ausdruck hatte, vielmehr mit dem Blick auf das universelle Leben der Welt eine diesem Standpunct angemessene Bildung des Gedankens erzeugte, hing auch mit der Entwicklung der Philosophie auf das Engste zusammen. In der Pythagorischen Schule regte sich der Beginn dieser Richtung, welchen wir aus den sogenannten goldenen Sprüchen des Pythagoras trotz ihrer Umbildung durch die spätere Zeit noch durchzuerkennen vermögen. Die Eleaten bewegten sich bereits mit grosser Leichtigkeit im Element des reinen Denkens, das von

*) S. Jakobs in den Charakteren der vornehmsten Dichter u. s. w. Bd. V. Stck. 2. Lpz. 1798. S. 269—300. Die anekdotenvolle Lebensbeschreibung des Aesopos rührt von Maximus Planudes her, dessen Recension noch den gewöhnlichen Ausgaben zu Grunde liegt. Sie macht den ersten Theil der Nevelet'schen Sammlung aus und enthält 140 Fabeln. — Der zweite Haupttheil, welchen Nevelet zuerst aus einigen Heidelberger Handschriften an das Licht zog, besteht aus 126 recht tüchtiger, nicht von Einer Hand bearbeiteten Fabeln. In beiden Sammlungen sind die Fabeln nach alphabetischer Ordnung gestellt.

der Pythagorischen Zahlensymbolik sich zu sich selbst und seiner eigenen Form zu befreien anfing. Xenophanes aus Kolophon eröffnete dies höhere Gebiet. Er ward aus seinem Vaterlande vertrieben und ging um 536 nach Grosgriechenland, wo er theils zu Zankle und Katana, theils zu Elea lebte. Seine Lehre von dem Einen göttlichen, sich selbst gleichen Leben, stellte er in einem Gedicht über die Natur der Dinge dar, von dem wir nur noch zwei kleine Fragmente übrig haben. Er war der älteste Vielschreiber, Freigeist und gelehrte Streiter unter den Hellenischen Philosophen und verfasste ausser jenem epischen Werke auch elegische didaktischen Inhaltes, wie auch jambische gegen Homeros und Hesiodos. Am schärfsten entwickelte Parmenides in der ersten Hälfte des fünften Jh. das Princip der Eleatischen Philosophie. Sein Gedicht über die Natur der Dinge, von dem wir noch ansehnliche Bruchstücke besitzen, ist höchst bewunderungswürdig wegen der Klarheit und Anschaulichkeit, mit welcher es die abstractesten Gegensätze des Seins und Nichtseins, des Seins und des Denkens darstellt. Aber die vollkommenste Ausbildung empfing die systematische Didaktik erst durch Empedokles aus Agrigent in Sicilien in der letzteren Hälfte des fünften Jh. Nach Aristoteles war er Homerisch in seiner kraftvollen Bildersprache und sein Werk über die Natur der Dinge ward von allen Hellenen als im Maass und Ausdruck episch, wie die Gedichte des Xenophanes und Parmenides, zur epischen Dichtung gerechnet. Empedokles war der höchste Stolz und die schönste Zierde der an grossen Erzeugnissen so reichen Sikelia und vereinigte die

tiefe Naturwissenschaft eines Anaxagoras mit der priesterlich-majestätischen Würde der Pythagoräischen Lebensweise. Sein Werk über das Wesen der Dinge ist zum grössten Theil, wie auch ein anderes, die Katharmen, das von den Reinigungen handelte, durch welche der Mensch zur Einheit mit Gott sich erhebe, verloren gegangen. Nach Diogenes von Laërte enthielten beide zusammen fünftausend Verse, so dass wir also gegenwärtig nur noch den zwölften Theil des Ganzen besitzen. Beide Gedichte standen vielleicht in dem Zusammenhang, dass das erstere mehr die theoretische, das andere mehr die praktische Seite des Systems hervorhob. Das Lehrgedicht von der Natur bestand aus drei Büchern, deren besonderer Inhalt aus den übrigen Fragmenten sich nur ungewiss bestimmen lässt. Die Darstellung ist zuweilen äusserst malerisch, z. B. in der Schilderung des Auges, in der des Mädchens, das mit einem Heber Wasser aufzieht u. s. f. Der Dialekt ist wie bei Parmenides und Xenophanes Ionisch, wogegen die Pythagoräer Dorisch schrieben. *)

Von jeher hat die didaktische Poesie die Aesthetik und die Geschichte der Poesie dadurch in Verlegenheit gesetzt, dass sie bald dem Epischen, bald dem Lyrischen sich zuneigt und dennoch keines von beiden ist, weil sie weder in der Anschauung eines thatenvollen Lebens noch in der Empfindung als sol-

*) Die Dichtungen des Empedokles sind jüngsthin nach ihrem wahrscheinlichen Zusammenhang (I. des Weltall, II. das Einzelleben, III. das Göttliche) geordnet und übersetzt von B. H. C. Lommatzsch; Die Weisheit des Empedocles nach ihren Quellen und deren Auslegung u. s. w. Berlin 1830 8. S. 256—307.

ther, sondern in dem Denken ihr Element hat. Die Orientalische Poesie vermischt das Lyrische und Epische mit dem Didaktischen; erinnern wir uns z. B. der Bhagavadgita, der Mesnewi's, des Rosengartens, des Fruchthains, des Hiob u. s. w. Die Griechische Poesie zeigt sich auch hier eigenthümlich; der mystische Hymnus, der von naiver Speculation durchdrungen ist, die Fabel mit ihren symbolischen Parallelen, das Lehrgedicht im engeren Sinn, Totalität des Gegenstandes mit Klarheit der Gedankenform vereinigend, sondern sich zu eigenen Gestalten ab; in dem Lehrgedicht wird die Uebereinstimmung des Begriffs mit seinem Gegenstande auch der Form nach so gross, dass es eben dadurch unmittelbar die Grundlage der philosophischen Sprache abgibt. —

Noch schärfer entwickelte sich der tiefe Sinn der Griechischen Kunst für die Reinheit der Form in der lyrischen Poesie, welche aus der Umbildung des heroischen Lebens in ein politisches von selbst hervorging. Denn mit der äusseren Lage verwandelte sich das Innere der Poesie selbst, in welcher nun auch, wie im Leben, Eigenthümlichkeit und Leidenschaft herrschend wurden, mit dem Geist der Gesetzlichkeit und der Geselligkeit. Wie die Entstehung der Hellenischen Republiken, so war auch der Ursprung der lyrischen Kunst eine Revolution, aber eine lange im Stillen vorbereitete und ohne gewaltsamen Kampf vollendete. Die Hellenische Bildung, zuvor mehr einer allgemeinen und einfachen Masse gleichend, fing nun an, sich aufs schärfste zu trennen, alle Grenzen gesetzlich zu bestimmen und die Eigenthümlichkeit durch Selbstbeschränkung zu bestä-

tigen und zu verkuppeln. Dies Streben erscheint überall als der Geist und das Gesetz eines Zeitalters, von dessen Werken und Geschichte der Nachwelt nicht viel mehr geblieben ist, als Bruchstücke von Bruchstücken. Wie sich die inneren und äußeren Verhältnisse der Staaten ordneten, entwickelte sich auch die Gesetzgebung des Rhythmus nach allen seinen entgegengesetzten und beigeordneten Richtungen und Weisen; und wie sich die Völker vereinigten und sonderten, so theilte sich nun auch die Poesie in scharf begrenzte und gesetzlich bestimmte Arten, die nicht mehr in einander verschmolzen und überflossen. Aber es war nur, damit das Gleichartige sich desto fester vereinigen könnte, dass das Ungleichartige sich so sehr als möglich zu trennen strebte, denn die Gattungen der Bildung, deren Arten und Theile sich immer von Neuem zu spalten suchten, standen selbst in der innigsten Gemeinschaft. Die Kunst und das Leben griffen überall in einander ein; Poesie und Musik wären unzertrennliche Gefährten, und Harmonie, die gesammte Eigenschaft aller Hellenischen Bildung, offenbart sich hier sichtbarer, ist vorzugsweise das Eigenthum dieses Zeitalters, in welchem die Musik und Gymnastik blüheten, Freundschaft und Liebe sich in den grössten Handlungen auf das Wunderbarste äusserten, wie das Auszeichnende des in diesem Zeitalter herrschenden Dorischen Stammes, welcher jene Harmonie und die Hellenische Eigenthümlichkeit überhaupt bis zur Seltsamkeit trieb.

In Vergleichung mit der heroischen und mythischen Beschaffenheit des alten Epos könnte man die

lyrische Kunst der Hellenen, welche im siebenten Jahrhundert mit Kallinos und Archilochos zur Zeit begann, da die epische Kunst lange vollkommen ausgebildet, ja schon wieder in Missbilligung versunken war, und im fünften Jahrh. mit Pindaros, nach dem Urtheil der Alten bei weiten dem Ersten aller Lyriker, den Gipfel ihrer Vollendung erreichte, als die Tragödie noch auf der frühesten Stufe ihrer Entwicklung stand, eine republicanische und musikalische Poesie nennen, deren Stoff so neu und verschieden von der vorhergehenden epischen war, als ihr Zweck und ihre Gestalt. Selten nur mischte schon Archilochos alte Sagen, welche den Epos erster Quell waren und sein einziger Inhalt blieben, wie zur Würze in seine Gedichte. Die ursprünglichen Gesetze der freien Staaten wurden in ernsten Rhythmen gesungen, überliefert und erhalten. Die von Gesetzgebern gestifteten oder ausgebildeten und durch öffentliche Richter geordneten Bürgerfeste, welche das Volk inniger verbanden, waren Veranlassung, Inhalt und Kampfplatz chorischer Lieder. «Ich, der Einzelne, für's Gemeinsame berufen,» sagt Pindaros und drängt in diese wenigen Worte den ganzen Geist seiner öffentlichen Gesänge, welche sich überall auf den Ruhm und das Heil der Staaten beziehen.

Auch genossen die Dichter öffentliche Ehre und lyrische Poesie und Musik waren ein Gegenstand strenger Gesetze bei den Spartanern, Argeiern, Mantineern und Pellenern. Tyrtäos, Terpander und Alkman waren zu Sparta Gastfreunde des gemeinen Wesens; und die Sagen, dass einige derselben auf den Rath der Götter herbeigeholt, dass bürgerliche Unei-

nigkeit durch sie vernichtet und besänftigt sei, beweisen wenigstens für das nahe Verhältniss des Staates, der Musik und der lyrischen Poesie; auch die Verbannung der Gedichte des Archilochos zeugt dafür. Nicht blos in den freien Staaten, auch bei Fürsten und grossgesinnten Tyrannen waren die Sänger dieser Zeit und dieser Art hochgefeierte Gastfreunde. Arion fand Schutz beim Periander; Ibykos und Anakreon lebten beim Polykrates, von dessen Erwähnung des letzteren Gedichte voll waren; Simonides war der Günstling vieler Grossen und Herrscher, und der Sikelische Hieron lebte in der Blüthe der Musik unter den Spielen seiner geliebten Kunstfreunde. Es waren Männer von Ansehen, nicht so genügsam und mit leichten Vorzügen befriedigt, wie die Homerischen Sänger oder der hausväterlich ländliche Hesiodos. Wenn sie singen und loben sollten, musste mit gewaltigem Lohn das Gold in den Händen erscheinen; die Zeit, da die Muse noch nicht gewinnsüchtig arbeitete, da die süssen Gesänge noch nicht verkauft wurden, ist dem Pindaros schon eine längst verschwundene alte Zeit; Simonides wusste das Verhältniss der köstlichen Waare mit dem Preisse zu messen, und ihm ähneln bedeutet bei Aristophanes sprichwörtlich so viel, als in künstlerische Habsucht verfallen.

So schwer es auch sein mag, die eigentliche Beschaffenheit der mit dem Entstehen der lyrischen Kunst gleichzeitig verknüpften grossen Veränderung in dem Verhältnisse der Musik und der Poesie genau zu bestimmen, so ist doch klar, dass jetzt erst die Musik eigentliche Kunst ward und durch ihren Mit-

ausdruck den der begleiteten Poesie verstärkte, da das Spiel auf der Kithara für den epischen Sänger der älteren Zeit vielleicht nur zur Vorbereitung und Ausfüllung der Zwischenräume der singenden Rede dienen mochte. Musik begleitete die gymnastischen Feste und der Aulos war nach Pindaros Ausdruck der Verkündiger und der Geselle der spielenden Kämpfe, die der geheiligte Stoff und ernste Zweck der würdigsten lyrischen Kunstwerke waren. Wenn das Eigenthümliche der Musik darin besteht, die tiefsten Gefühle auszuhauchen, einer schönen Seele eine schöne Stimme zu geben und um alle Leidenschaften zu spielen, so ist die lyrische Poesie der Hellenen nicht blos in ihren äusseren Verhältnissen musikalisch, sondern in ihrer inneren Natur selbst; so ist sie nicht blos befreundet mit der Musik, sondern selbst nichts anders als eine poetische Musik. Wem treten bei dieser Betrachtung nicht die Wuth des Archilochos, die Zärtlichkeit des Mimnermos, die Gluth der Sappho und des lieberasenden Ibykos vor das Auge des Geistes? Nicht das Alterthum, die Helden und deren Thaten waren Stoff ihres Gesanges, sondern die Schönheit der Jünglinge, die Blüthe des Genusses, der Gipfel der Sehnsucht und jedes lebendigste Gefühl des Augenblicks: denn sie bezeichneten nicht das Unsterbliche mit sterblichen Worten, sondern das Vergängliche verewigten sie durch einen Ausdruck, der überall und immer edel und reizend erscheinen muss. Wie ganz verschieden ist dieses Beziehungsvolle, dieses Gegenwärtige und Wirkliche, diese Leidenschaftlichkeit und Innerlichkeit der Lyrik von der beziehungslosen und ruhigen Aeusserlichkeit

des alten Epos, besonders des Homerischen! Wenn es die Alten im Epos für das Höchste hielten, dass man den Dichter gar nicht gewahr werde, so ist es im Hellenischen Melos ohne Zweifel der Gipfel der Ausbildung und der Gipfel der Schönheit, wenn der gesellige Geist des Dichters sich selbst anschaut und sich im Spiegel seines Inneren mit frohem Erstaunen und edler Freude zu betrachten scheint.

Aber nicht blos in dem, was in allen Stufen und Arten der Bildung bleibend und allgemein ist, weichen die epische und lyrische Gattung der Hellenischen Poesie so sehr von einander ab, sondern auch in der Weise, wie sich beide in Unterarten theilen. Die epische Gattung neigt sich bald zu dieser, bald zu jener Gestalt, aber ihre Arten, wenn man es so nennen darf, sind nicht so scharf getrennt, wie die Arten der lyrischen Kunst. Mag man nun bei ihrer Eintheilung, wie die Alten, auf die rhythmische Form sehen, welche die Dichter zwar nicht eben mit wissenschaftlicher Berechnung, aber doch mit Sinn und Urtheil der Natur des Ganzen gemäss wählten, oder auf die verschiedenen Stufen der künstlerischen Ausbildung, oder auf den nationalen Charakter der Gedichte: so ist der Erfolg ganz derselbe und alle diese Eintheilungen fallen in Eins zusammen. Denn bei einem jeden der vier grossen Volksstämme, welche in der schönsten Zeit der Hellenischen Bildung zu einer gemeinsamen, bleibenden, selbständigen und gebildeten Eigenthümlichkeit gelangten, blühte und reifte eine der stufenweise auf einanderfolgenden Hauptgattungen der lyrischen Kunst: bei den Joniern die rhythmische, bei den Aeolern die me-

lische, bei den Dorern die chorische, bei den Athenern die dithyrambische, und die Natur der Dichtart entspricht der Eigenheit des Volkes, bei dem sie einheimisch war, eben so sehr wie dem Zustand der lyrischen Kunst überhaupt und dem Maass von Bildung, welches die Gattung hatte, da die Art ihre Vollendung erreichte. — Zu welcher Nation ein Gedicht zu ordnen sei, in welchem Styl ein Künstler gedichtet habe, das muss jedoch weniger nach der Heimath und Abkunft des Dichters als nach dem Charakter des Werkes beurtheilt werden. —

Wenn man alles das wegdenkt, was nur von einzelnen Perioden des Ionischen Charakters gilt, so scheinen die Züge, nach den Angaben der Alten, blos die ersten und einfachsten Bestandtheile des Hellenischen Charakters überhaupt zu sein; regsame Empfänglichkeit und kunstsinnige Geschicklichkeit. Die Lage selbst hinderte die Ionier an höherer politischer Bildung. Schon früh unterlagen sie den lockenden Verführungen eines üppigen Himmels und zerflossen in Weichlichkeit. Die ganze unendliche Fülle der Natur wusste ihr reger Geist mit zartem Künstlersinn und Scharfsinn lebendig zu erfassen und in einen leichten Strom von klaren Bildern und sinnigen Sprüchen zu entfalten. Sie hatten aber mehr Einbildungskraft als tiefes Gefühl; sie waren heftig ohne Innigkeit und Tiefe, rasch ohne ausdauernde standhafte Kraft und ihr Gemüth war durch kein inneres Gesetz zur hohen Eintracht harmonisch geordnet. Daher ihre Unruhe und Leidenschaftlichkeit, ihre Neigung zum heftigen Zorn und grenzenlosen Schmerz in der Klage, so wie auch wieder zum sinn-

lichsten Genuss. In den Einzelnen zeigte sich der Ionische Stamm und Geist bewunderungswürdig; als Staat und Gemeinwesen aber waren die Ionischen Völkerschaften unter den gleichzeitigen und umgebenden Völkern so schwach und wenig geachtet, dass selbst Athen, die Mutterstadt und der einzig bedeutend mächtige Staat des Stammes, den Namen desselben floh und verleugnete und nicht Ionisch genannt sein wollte.

Die der Ionischen Schule eigenthümlichen Dichtarten der lyrischen Kunst sind die Elegie und die Jamben. Wer der Erfinder der Elegie sei, darüber stritten die Grammatiker und auch der Ursprung der Jamben verliert sich in dunkle Sagen. Unstreitig aber ist es, dass die Ersten, welche diesen Rhythmen und Dichtarten eine bestimmte Gestalt gaben, so wie die Sänger, durch welche sie die höchste poetische Blüthe erreichten, Ionier waren. Wenn Kallinos früher gelebt hat, als Archilochos, so ist auch der elegische Rhythmus, dessen Erfindung dem Hexameter näher lag, älter als der jambische. Die Bestandtheile dieses Rhythmus enthalten den raschen daktylischen Schwung mit der gewichtigen spondäischen Schwere vereint; in einem Gleichgewicht, welches doch nicht so bestimmt ist, dass die Freiheit bald der Schnelligkeit, bald der Schwere ein merkliches Uebergewicht zu geben, dadurch ganz benommen oder zu sehr beschränkt wäre. In der Ungleichheit dieser beständig wiederkehrenden Doppelverse bildet die Elegie gleichsam einen zugleich gebrochenen und doch auch wieder verschränkten Hexameter. Ihre Bewegung ist eine geordnete Unordnung und gebrochene

Harmonie statt der alten geflügelten Kraft des freien heroischen Verses; ihre Fülle ist überströmend, die Absätze und Einschnitte sind gedehnt und gleichsam nachziehend und die Richtung mehr sinkend und niedergeschlagen. Daher sind die eigentlichen Gegenstände der Elegie reizende Schwermuth und wehmüthige Freude, jene anziehende Mischung von Schmerz und Lust, welche den schönsten Vorzug der lyrischen Gattung bildet. Die Elegie, so wie sie in dieser Zeit durch Mimnermos ihre schönste Blüthe erreichte, war auch der angemessenste Abdruck des Ionischen Charakters dieser Zeit, so wie in allen Zeitaltern die glücklichste Form für diese Art der lyrischen Schönheit. In der ältesten Zeit aber, ehe die männlichen Rhythmen und Liederformen erfunden und gebildet wurden, war dies die einzig rhythmische Weise auch für kriegerisch-politische Gesänge und ihre biegsame Natur wusste sich auch diesem Bedürfniss anzufügen und sich noch ganz im heroischen Schwunge fest und gewaltig zu erhalten, aus welchem sie ihren Ursprung genommen hatte. *)

Kallinos aus Ephesos um 777 wird als der älteste Dichter der Elegie genannt. Wir besitzen nur noch ein Fragment von ihm. Die Magneier waren schon als Feinde bis an die Grenzen von Ephesos vorgedrungen und noch dachten die Einwohner nicht auf Gegenwehr, bis endlich ihr Dichter und Mitbürger sie mit dieser einfach-kräftigen Elegie aufrief. Tyrtäos um 680 wird gewöhnlich ein Athener genannt. Mit Gewissheit aber lässt sich nur behaupten,

*) S. Friedr. Schlegel a. a. O. III. S. 245 u. ff. S. 264 u. 270 ff.

dass er eine Zeit lang in Athen gelebt habe, denn auch Miletos in Ionien wird als sein Vaterland angegeben. Tyrtäos dichtete Kriegslieder, die Embaterien; sie bestanden aus Dorischen Anapästen und wurden, wenn die Spartaner eben zur Schlacht anrückten, in Begleitung der Flöten abgesungen; bis auf ein kleines Ueberbleibsel sind sie untergegangen. Mit seinen Elegieen wandte er sich bei vielfachen Veranlassungen redend an das Volk. Es wird erzählt, dass er, von Athen gesandt, kaum nach Sparta gekommen war, als er auch sogleich dem Magistrat und den Bürgern Elegieen zur Ermunterung recitirte. Eben so ermahnte er sie nach der unglücklichen Schlacht beim Grabmal des Ebers, als sie den ganzen Krieg gegen die Messener aufgeben wollten, in Elegieen zur Ausdauer in ihrem Vorhaben; durch Elegieen legte er ferner jene während der Belagerung von Ira ausgebrochene Empörung bei und in Elegieen gab er auch nach vollbrachtem Kriege dem Volk gute Rathschläge. Von solchen Elegieen sind unsere noch übrigen Fragmente unstreitig losgerissen. Sie tragen insgesammt den Charakter herber Heftigkeit, wie jene vom Kallinos und gehen darauf aus, die Tapferkeit zu wecken, indem sie die Feigheit als höchsten Frevel darstellen; obgleich für Dorer abgesungen, sind sie doch im Ionischen Dialekt gedichtet. In ähnlicher Weise mag auch Archilochos gedichtet haben, wofern die wenigen Nachrichten hierüber einen richtigen Schluss gestatten.

Diese erste Gestaltung der Elegie könnte man als ihre politische Periode bezeichnen. Solon bediente sich ihrer zum letztenmal für die Rednerbühne, als

er in affectirtem Wahnsinn seinen Mitbürgern den verbotenen Vorschlag zur Eroberung von Salamis erneuete. Das Gedicht selber bestand aus funfzig Distichen, von denen noch einige vorhanden sind. Auch verfasste Solon über die Verfassung Athens ein Gedicht in fünftausend Versen, zu welcher Sammlung vielleicht diejenigen seiner fragmentarisch erhaltenen Elegieen gehören, in denen er seine Mitbürger ermahnt, an den vorhandenen Gesetzen festzuhalten, von allem Uebermuth in ihren gegenseitigen Verhältnissen abzulassen und nie aus dem Gleise der Freiheit zu treten. Nachdem die Verfassungen sich befestigt hatten, ging die Elegie von ihrem politischen Charakter in den gnomischen über. Was nur immer in das Gebiet der Ethik gezogen werden kann, das Alles wurde nun von den Ioniern und ihren Kunstgenossen, den Attikern, in der Elegie vorgetragen, nie rein von individuellen Elementen und nie vollständig im systematischen Zusammenhang, sondern als Gebet oder Lebensansicht eines Einzelnen in Gestalt kleiner abgerissener Fragmente, die eben bei den Hellenen Gnomen genannt wurden. Wenn uns nun auch manches dem isolirten Inhalt nach trivial erscheinen könnte, so gewähren dieselben doch jedem einfachen Sinn den lieblichsten Genuss und das schon muss als günstiges Vorurtheil für sie sprechen, dass selbst Platon und andere Philosophen ihrer nie mit Verachtung, sondern mit Liebe gedenken und es immer für einen guten Fund halten, wenn sie die speculativen Resultate der Ethik durch einen Spruch des Solon, Theognis oder eines anderen Gnomisten erhärten können. Wiewohl nun ohne Zweifel schon

früher in Ionien elegische Gnomen unter dem Volke gangbar sein mochten, so können wir doch vor dem Athenischen Solon keinen Dichter mit Gewissheit angeben; von diesem aber sind noch hier und dort zerstreute Fragmente der Art übrig. Diejenigen seiner Dichtungen, welche hieher gehören, führten den Namen Hypotheken oder moralische Vorschriften und mochten, obschon sie von ihm selber aufgeschrieben wurden, lebendig im Munde der Hellenen umgehen. Die noch übrigen sind Schilderungen des sittlichen Lebens, Gemählde von Tugenden, besonders der εὐφροσύνη, dieser ächt Hellenischen und darum auch im Wort unübersetzbaren Tugend. Alle tragen einen ruhigen, klaren, einfachen Charakter, in welchem sich der tiefe praktische, durch Erfahrung und Sitte gebildete Verstand des Mannes so vortrefflich ausspricht, dass man sie eben so als einen Commentar seiner bekannten Unterredung mit jenem überreichen Könige, wie die politischen Elegieen als Glossen seiner Gesetzgebung betrachten könnte. Der Hauptdichter für diese Gattung aber ist Theognis, ein Megarenser, der etwa funfzig Jahr jünger als Solon bis in den Anfang der Perserkriege hineinlebte. Wir haben unter seinem Namen paränetische Hypotheken, eine sehr vollständige Gnomensammlung, aus welcher ohne Zweifel die meisten Gedichte von ihm selbst herrühren, obgleich man bestimmt manches Fremdartige aufweisen kann. Die Gedichte, welche von jener Sammlung in unsere gnomische Blumenlese übertragen wurden, sind alle an einen Jüngling Kyrnos Polypädes gerichtet, den sein Liebhaber Theognis durch das Medium seiner Kunst für das sittliche Leben ausbil-

welche zugleich in dem härteren, mittleren und weicheren Styl sich mit Bestimmtheit sonderten, die politische, welche in die gnomische und von dieser in die tragische überging; von dem allgemeinen Staatsleben in die Reflexion auf das Leben in allen seinen besonderen Verhältnissen überhaupt und von hier in die Empfindung des Widerspruchs zwischen dem Glück und der Schwierigkeit und Flüchtigkeit seines Genusses für den Einzelnen sich vertiefend. Von dem späteren Styl der Ionischen Schule könnte uns die Anakreontische Sammlung wohl einen anschaulichen Begriff geben, vorausgesetzt, dass sie einen nicht ganz untreuen Nachhall von den Liedern des Teischen Geistes enthalte. Die fliegende Eile leichter Freude, die schnelle Lust des Augenblicks, umkränzt von den Bildern süsser Sinnlichkeit bilden den Charakter dieser Lieder. Anakreon war aus Teos, einer Ionischen Stadt, gebürtig und lebte eine Zeitlang in dem Thrakischen Abdera, hierauf in Samos beim Polykrates, dann zu Athen beim Hipparchos und in höherem Alter wahrscheinlich wieder zu Abdera, zwischen der 62 — 70 Olympiade. Von seinen Elegieen hat sich auch nicht eine erhalten; seine Jamben sind gänzlich verloren; von seinen Trinkliedern (παροινικὰ μέλη) ist keines übrig geblieben. Nur aus einer Sammlung von Gesängen in fünf Büchern, welche die Alten unter dem Namen Anakreontika anführen, ist eine kleine Anzahl bis auf uns gekommen. Den Grund dieser Sammlung legte Konstantinos Kephalas im zehnten Jh. n. Ch. und, wie Verschiedenes an Gehalt und Dialekt sie auch habe, Vieles in ihr dürfte doch neben Dem, was mehr oder minder glücklichen

Nachahmern angehört, als ächt anzuerkennen sein. Für seine zierlichen Tändeleien, die παιγνια, bediente sich Anakreon wahrscheinlich zuerst eines eigenen Sylbenmasses, des Ionicus a majore mit Auflösungen und Freiheiten des Jambischen Rhythmus. Die Zeugnisse der Alten, die sich alle dahin vereinigen, dass der Dichter einen vergnügten Sinn durch die Gunst der Parzen überkommen, die Reihe von Geliebten, deren Namen in seinen Gedichten lebten und zum Theil noch leben, die Unruhe, welche ihm der Besitz weniger vom Polykrates geschenkter Talente verursachte, die Heiterkeit endlich, die ihn auch als Greis nicht verliess und noch in grauem Haar den geselligen Zirkeln werth machte — Alles dies zeigt uns einen jener beglückten Sterblichen, die die Welt um sich her immer in freundlichem Lichte sehen und in deren Seele es immer still ist. Der seltene Reiz seiner Kleinigkeiten, der uns so zauberisch anspricht, besteht eben in dem heiteren Sinn, der sich in ihnen abspiegelt und in der zarten Empfänglichkeit für jedes Vergnügen, was sich so wahr, liebenswürdig und artig darin ausdrückt. — Von dem sechsten Jh. an bis in die spätesten Zeiten zerflossen aber die Ionier immer mehr in Weichlichkeit und Ueppigkeit, so dass ihr Name selbst zur Bezeichnung dieser Eigenschaften diente. Die Poesie theilte diesen Verfall und die unzüchtigen Lieder des Sotades und seiner Nachfolger nannte man nur Ionische Gesänge.

Wir müssen hier noch als mit der Elegie zusammenhängend des Epigrammes erwähnen, denn bei den Hellenen hatte es noch nicht die besondere Bedeutung, ein Product des Witzes mit einer Lücher-

lichen Wendung zu sein, so wenig als die Elegie ursprünglich nur der Wehmuth gewidmet war. Aus gemüthlichen Stimmungen oft von fröhlichem oft von sehr ernstem Inhalt ging es hervor und war immer im Versmaass der Elegie gedichtet, von welcher es lange nur durch seinen beschränkten Umfang und jene Bestimmung, die den Namen veranlasste, verschieden war. Seit die Kunstproducte, zu deren Aufschriften man es brauchte, häufiger und die Schreibkunst gewöhnlicher geworden, gab es eine grosse Menge Epigramme, theils für Denkmale der Freude, theils der Trauer. Jene, die besonders auf Tempel, Brücken, Bildsäulen, Weihgeschenke, Tropäen und ähnliche Werke der Kunst eingegraben wurden, gingen allerdings aus von einfachen Namensanzeigen oder Erwähnungen der Bestimmung solcher Werke, bis dann ihr Inhalt freier und künstlerischer ward, indem die redseligen Hellenen nach Verschiedenheit der Umstände bald Ermahnungen zur Frömmigkeit, bald Aufmunterungen zum Genuss der Freuden, bald Denksprüche, bald diesen oder jenen natürlichen sinnreichen Einfall in die trockenen Anzeigen verwebten, wodurch dieselben geistige Verzierungen wurden und kleine Dichtungen von ähnlichem Charakter, wiewohl nicht zum gleichen Zweck der Aufschrift, als Spiele der Phantasie veranlassten. Wir haben dieser Lebens-Epigramme eine so grosse und verschiedenartige Menge, dass man ihren gemeinsamen Geist und Inhalt nicht mit Einem Wort umfassen kann; denn wenn die früheren der gnomischen Elegie nahe kommen und man die Grenzlinie zwischen dieser und ihnen vergebens suchen würde, so bilden im Gegentheil

die spätesten einen Uebergang zum neueren Epigramm; die Form der Distichen aber konnte durch ihre Allgemeinheit und vollständige Abrundung sowohl jedem Stoff als auch der Kürze genügen. — Die andere Gattung der Epigramme umfasst die Grabschriften der Heiden und mag schon sehr früh existirt haben. Sie ging wohl aus von blossen Namensanzeigen der Verstorbenen und derer, die das Epitaphium aufgestellt hatten; wozu man denn bald Klagen über den Verlust des Todten oder einen guten Wunsch beifügte, wie jenen bekannten, dass ihm die Erde leicht sein möge. Die frühesten Epigramme solcher Art sind aus Sappho's Zeiten übrig; vor allen Dichtern aber macht darin Simonides Epoche, der zwar auch für Privatpersonen, doch besonders für die gemeinsamen Staatsdenkmäler der in den Perserkriegen gefallenen Sieger dergleichen Epigramme verfertigte, z. B. das welthistorisch gewordene für die Denksäule der Sparter von Thermopylä. Erst später fingirte man Epigramme zu Epitaphien. — In beiden Gattungen, in der elegisch-gnomischen, wie in der elegisch-tragischen, war man unerschöpflich, bis das Epigramm in seine letzte Form, die witzig-ironische, überging. *)

*) S. C. Schneider, über das elegische Gedicht der Hellenen in den Studien von Daub und Creuzer. Bd. VI. Heidelberg. 1808. S. 1—48. Ferner: Die elegischen Dichter der Hellenen, übersetzt und erläutert von Weber. Frankf. a. M. 1826. 8. worin besonders dem Theognis grosse Aufmerksamkeit gewidmet ist. — Ueber den Anakreon s. Jakobs in den Charakteren u. s. f. Bd. VI. St. 2. 1802. S. 343—358. — Ueber das Epigramm endlich siehe eben denselben in der Vorrede und den Anmerkungen zu seinen vortrefflichen, so wohl geordneten,

Die rhythmische Bewegung kann nur zwei Richtungen haben, eine sinkende oder steigende, daher denn auch durch die Elegie und die Jamben die reinen Arten der lyrischen Gattung, so lange diese noch ganz einfach rhythmisch ist, erschöpft werden; auch entsprechen beide Rhythmen der eigenthümlichen Stimmung der Ionischen Leidenschaftlichkeit sehr gut. Das elegische Metrum haben wir oben charakterisirt. In der Zusammensetzung des Jambischen Rhythmus ist mehr bewegliche Schnellkraft als gewichtige Schwere; die Richtung ist aufsteigend und emporfliegend; in der Gliederung liebt er die kurzen Absätze und Einschnitte und die Bewegung ist auf eine der überströmenden Gebrochenheit des elegischen Rhythmus entgegengesetzte Art ungeordnet und abgerissen. Die ohnehin nicht langen Glieder werden noch durch Lücken unterbrochen, welche die hastige Eil der heftigsten Leidenschaft, der Wuth, des Zorns, des Freudentaumels gleichsam übersprang. So in jenen Epoden, deren Erfinder Archilochos war, welche sich theilweise noch an den heroischen Vers anschliessen und seinen daktylischen Schwung als einzelnes Element in ihre strophische Zusammensetzung aufnehmen. Archilochos im siebenten Jh. war aus Paros gebürtig und hatte durch seine rege Theilnahme an der Politik sehr mannigfaltige Schicksale. Aus dem Va-

---

Uebersetzungen aus der Griechischen Blumenlese; Leben und Kunst der Alten Bd. I erste u. zweite Abth. Gotha. 1824. 8. Ausserdem unter den unzähligen Schriften über den Begriff des Epigramms Lessings classische Abhandlung unter dem bescheidenen Titel: Anmerkungen über das Epigramm, im siebzehnten Bd. seiner sämmtlichen Werke.

terland verwiesen soll er durch einen Hymnos auf den Herakles in den Olympischen Spielen den Siegskranz errungen haben; einen gewissen Lykambes, der ihm eine seiner Töchter, Neobule, erst zusagte, dann wieder entriss, soll er durch seine Satire getrieben haben, mit dem Strick sich das Leben zu nehmen u. s. w. Mit dem Charakter der jambischen Versart stimmten die Gegenstände der Leidenschaft, welche Archilochos in derselben darstellte, wohl überein, so wie auch der gewaltsame Ausdruck und ganze Gedankengang. Seine Gedichte, von denen wir nur noch Fragmente besitzen, waren voll Leben und Kraft. Selten nur mischte er mythische Sagen hinein; das wirkliche Leben verdrängte die alte Heldensage durch das Interesse der leidenschaftlichen Gegenwart; die jambische Dichtart wurde dadurch die Grundlage des Dramas und Archilochos bildete mit ihr einen zweiten Anfangspunct der Poesie nach oder neben Homeros. *)

In der jambischen und elegischen Poesie der Ionischen Schule waren also die Lyrik und die sie begleitende Musik blos rhythmisch; in der Aeolischen Schule erhielt auch die Melodie Gestaltung und vollendete Ausbildung. Obwohl der eigentliche höchste Glanz des Aeolischen Stammes und Namens in das heroische Zeitalter fällt, während er in der Periode der blühenden Republiken von der Ionischen und Dorischen Uebermacht in den Hintergrund zurücktritt, so waren doch die Aeolischen Staaten in Eigenthümlichkeit ihrer Verfassung und bürgerlichen

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. III. S. 273—277.

Entwicklung keineswegs so unbedeutend, als sie auf dem grossen Schauplatz der Geschichte für den ersten flüchtigen Blick erscheinen mögen. Heitere Freudigkeit des Lebens und Geistes bezeichnet den Aeolischen Charakter in der älteren heroischen Zeit; in der späteren aber ist es die seelenvolle Tiefe des Gefühls, wodurch sich alles Aeolische besonders auch in der Kunst und Poesie auszeichnet. In der letzteren verschmilzt die Dorische Milde und Weichheit mit der Jonischen Heftigkeit und raschen Beweglichkeit in eigenthümliche Tiefe der höchsten Seelengluth zusammen. Dies ist der Styl der Aeolischen Gesänge, wie er sich kund gibt in den Bruchstücken der Sapphischen Lieder und in dem Wenigen, was sonst noch übrig ist von der Aeolischen Dichtkunst; und eben dahin gehen auch die Urtheile der Alten von der Aeolischen Musik. In den melischen und strophischen Gesängen sind Aeolische Männer die Ersten gewesen und geblieben und es darf nicht übersehen werden, dass, wie alle epischen Dichter ihre Sprache nach der Homerischen bildeten und die eigenthümlichen Wendungen derselben beibehielten, so auch in dem lyrischen Gesange die späteren Dichter ihren Aeolischen Vorgängern in der Spache vielfältig folgten; selbst Pindaros nennt seine Dorischen Gesänge oftmals auch Aeolisch. Lesbos war der Mittelpunct der Aeolischen Schule; die hier erfundene und ausgebildete Musik hiess bei den Alten die Aeolische und denselben Namen gibt Horatius oft seinen Vorbildern. Als Lesbische Dichter und Musiker glänzen schon aus der älteren Zeit der Erfinder Terpandros um 670 aus Antissa und der sagenhafte Arion uns entgegen, wie späterhin Alkäos und

Sappho um 600 das Höchste in der Kunst und in der Liebesgluth des Gesanges erreicht haben. Terpandros, welcher die erste Grundverfassung der Musik zu Sparta angeordnet, die Gesetze der Lakedämonier in Lieder gebracht, auch den Homerischen Gedichten die Melodie des begleitenden Gesanges, wenn nicht angefügt, doch fester bestimmt hat, wird nebst manchen andern Kunstweisen auch als Erfinder der skolischen Lieder und Gesangsarten (σκολιον, sc. ἁρμα) genannt; wie Arion als erster Dithyrambendichter und Erfinder des cyklischen Chors oder dithyrambischen Tanzes, und jener eigenthümlichen Poesie des Gesanges ohne ein bestimmtes Gesetz des Rhythmus.

Alkäos und Sappho sind, wie gesagt, die Ersten des Aeolischen Gesanges. Wenn nun im Gesang die Melodie oder die Stimme über den Rhythmus herrscht und zwar eine einzelne, nicht eine gemeinsame Masse vereinter Sänger, welches die Harmonie in den chorischen Gesängen bildet, so theilt sich die Stimme, wie die Natur selbst sie getheilt hat, in eine *männliche* und *weibliche*, und die Alkäische und Sapphische Odengestaltung bietet uns diese beiden Hauptgattungen dar, in welche das strophische Gedicht (ᾠδη) seinem inneren Wesen nach sich spaltet. Im Chor ist eigentlich kein Geschlecht, denn es herrscht das gemeinsame Gefühl der Masse; in der rhythmischen Lyrik ist allerdings die jambische Weise überwiegend männlich und mehr herbe; die Elegie neigt dagegen zum Ausdruck des Weichen, Schwebenden, Dahinsinkenden, Weiblichen. Diese zwiefache Richtung des rhythmischen Ausdrucks wird nun in den strophischen Versarten der Aeolischen Schule zur Schön-

heit des Gesanges gesteigert, indem sich das Alkäische Maass, selbst in seinen Bestandtheilen, wie auch durch die rasch hinansteigende Richtung und schnelle geflügelte Bewegung der überströmenden Kraft dem jambischen anschliesst, das Sapphische aber, wenn auch nicht in der Zusammensetzung des Einzelnen, doch in der Weichheit des ganzen Ausdrucks und dem sanften Gange sich dem Elegischen nähert. Die Strophe des melodischen Gedichtes ist nichts anders als der einmalige volle Erguss der Stimme des Gesanges, der sich mehrmals zurückwendend, öfter in der gleichen Weise und Stimmung des Gefühls wiederholt. Die Strophe selbst aber wird, wo der höchste Ausdruck begeisterter Leidenschaft und schöner Gefühle im männlichen und weiblichen Gesang das Ziel ist, wie bei jenen Künstlern, voller und grossartiger gebauet und geordnet sein, als in dem leichten Volksgesange oder heitern Gesellschaftsliede, dem Skolion. Auf der anderen Seite ist die Strophe des Aeolischen Gesanges aber auch nicht so verschlungen und in kurzen Sätzen lang hingezogen, als in den chorischen Gedichten, sondern leicht geordnet, aus wenigen aber vollen, grossen Gliedern und rhythmischen Zeilen. Alkäos, der die Sappho geliebt haben soll, ist uns eigentlich nur durch die Urtheile der Alten als ein Dichter von hoher Schönheit und hinreissender Kühnheit bekannt. Sappho war ein Höchstes in ihrer Art, vollkommen wie Sophokles und erstaunenswürdig wie Homeros in der seinigen. Sie erwähnend gerathen die Alten immer in Entzückung. Aber aus der reichen Fülle der unsterblichen Rosen dieser göttlichen Muse sind uns nur wenige Blätter erhalten wor-

den. Ein Grammatiker hat uns die eine Ode erhalten, um den Wohllaut des Rhythmus daran zu erklären; und ein Rhetor den Anfang einer anderen als ein Beispiel des Erhabenen; diesem Zufall verdanken wir die herrlichsten Gesänge, welche vorhanden sind. In diesen verlorenen Lauten der hochgefeierten Sappho, deren Stimme wahrhaft mit Feuer gemischt war, athmet die tiefste Gluth der begeisterten Seele, welche sie voll zarter Hoheit ganz aushauchen möchte in Laute der klagenden Sehnsucht. — Dass übrigens diese Lesbische Sappho nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit der späteren von Eressos, welche sich wegen ihrer Liebe zum Phaon in das Meer stürzte, zu verwechseln sei, ist von Welker hinreichend dargethan.

Gleichzeitig mit der Sappho und befreundet mit ihr blühte auch die jüngere Dichterin Erinna ruhmvoll im Aeolischen Gesang; besonders schätzten die Alten von ihr ein kleines Gedicht in 300 Zeilen, Klakate, der Rocken genannt. In der späteren Zeit scheint die Aeolische Kunst, gleich der Ionischen, ganz in die weichste Ueppigkeit versunken zu sein. Phrynis von Mitylene verdrängte zur Zeit des Sokrates die alte ernste Musik des Terpandros durch seine weichlichen Neuerungen; und in noch späterer wird Simos aus der Aeolischen Stadt Magnesia am Mäander als der gänzliche Verderber der Musik bezeichnet, welcher die Simodie einführte, wie man diese wollüstige Tonweise nach ihm benannte.*)

Die Dorische Schule ist die reichste an Dichtern; es scheint in ihr, wie in der Bildung des Dori-

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. III. S. 290—299.

schen Stammes überhaupt, eine ganz allmälige Entfaltung stattgefunden zu haben. Der Dorische Stamm tritt in der späteren Zeit der allgemeinen Hellenischen Geschichte ganz hell und deutlich hervor und behauptet mit seinem Ruhm und seinen grossen Thaten die Hegemonie bis zum Macedonischen Zeitalter. Der Zweck des Dorischen Staates war die Einheit oder vollkommene Gemeinschaft aller in ihm verbündeten Kräfte und durch ihn gebildeten Naturen, und die aus diesem gemeinsamen Leben hervorgehende Liebe und Begeisterung der edlen Geschlechter und freien Bürger, die unter den besonderen Gestalten der männlichen Freundschaft, der Ruhmbegierde oder der Aufopferung für das Vaterland erschien. Der Dorische Staat selbst war auf die Idee der Schönheit gerichtet und empfing nur von dieser alle beseelende Lebenskraft. Ist aber diese Idee des Schönen überhaupt das Vorwaltende, was den Geist und die Bildung des Hellenischen Alterthums auszeichnet, so muss man behaupten, dass sich der Hellenische Charakter in dem Dorischen Stamm am reinsten, eigenthümlichsten und vollständigsten, so wie auch eben deshalb am sonderbarsten und abweichendsten entwickelt hat. Dass diese so ganz auf die Idee des Schönen gegründete Dorische Bildung und Lebensweise nach dem Maassstab aller in dem Menschen liegenden höheren Kräfte und tieferen Anlagen, so wie in ihrer vollständigen Entwicklung sehr einseitig und ungenügend, in geistiger Hinsicht beschränkt, auch in sittlicher Beziehung keineswegs fehlerfrei gewesen sei, soll dabei nicht verkannt oder geleugnet werden. Die Dorischen Völker selbst scheinen die Gefahr empfunden zu haben,

welche die enthusiastische Pflege der Gymnastik, Orchestik und Musik mit sich führte; ging daher die herrschende Idee des Schönen auf der einen Seite bis zur Vergötterung, so war sie von der anderen einer strengen Ordnung unterworfen und wurde durch bestimmte Gesetze in ihren Grenzen und in der grossartigen Form unverändert erhalten.

Die Dorische Poesie spiegelt den inneren Geist des Dorischen Lebens in den Dichtungen eines Alkman, Stesichoros, Pindaros und Bakchylides auf das treueste wieder nach. Alkman, 670, aus Sardes in Lydien, welcher zu Sparta einheimisch geworden, hat den chorischen Gesang zuerst begründet und ist in jeder Hinsicht als der erste grosse Urkünstler und das Haupt der Dorischen Schule zu betrachten. Er dichtete die Gesänge für die Chöre der Spartanischen Jungfrauen; in seinen Bruchstücken findet sich schon jene Dorische Weichheit und zarte Anmuth oder Charis, welche, wie Pindaros sagt, «alles Milde unter den Sterblichen hervorbringt». Ferner besang er die Spartanischen Dioskuren und den Apollon, wie er dort in dem eigenthümlichen Karneischen Landesfest besonders verehrt ward, welches nebst den gymnastischen Spielen auch Wettkämpfe der Musik und Poesie umfasste. Auch die Grazien besang er, deren er aber nur zwei, Phänna und Kleta, die Glänzende und die Ruhmbesungene kannte. Nach Dorischer Denkart preiset er vor allem die Eunomie oder Dorische Sittenordnung, deren Schwester die Glückseligkeit sei. Ausser dem Alkmanischen oder auch nach dem Vaterlande, dem er durch Wahl und Kunst angehörte, sogenannten Lakonischen Versmaasse wird ihm auch

jener geschichtlich berühmte kriegerische Chorgesang der Greise, Männer und Jünglinge zu Sparta zugeschrieben. — Als zweiter Begründer oder Vollender des chorischen Gesanges muss Stesichoros aus Himera betrachtet werden, der sogar von diesem Umstande seinen Namen erhielt, da er vordem Tisias geheissen hatte. Von seinem Leben wird, wie von dem des Arion, manches dichterisch und sagenhaft berichtet. Seiner Poesie legen die Alten einstimmig einen besonderen Charakter von Ernst und Erhabenheit bei. Doch dürfen wir uns diese gern in epischen Anklängen verweilende Erhabenheit, wie die Pindarische, wohl nicht anders als mit der Dorischen Milde und Weichheit vereint denken; auch in seiner Oresteia hatte der Sänger die Gewalt, mit welcher die schöngelockten Chariten die Gemüther überwinden, bei süss herannahendem Frühling, in Phrygischem Gesange zu feiern ermuntert. Wenn es gegründet ist, dass Stesichoros dem chorischen Gesange, der vorher blos aus Strophe und Antistrophe bestanden, das dritte Glied des Epodos hinzugefügt, so kann er für die äussere rhythmische Gestaltung desselben als der eigentliche Vollender gelten, obwohl Pindaros weit vor allen der Erste in dieser Gattung bleibt.

Zwischen beiden folgen der Zeit nach noch zwei andere Dichter, welche jedoch nicht auf gleiche Weise in den Stufengang der Kunstentwicklung des chorischen Gesanges als des eigenthümlichen Gebildes der Dorischen Dichtkunst eingreifen, noch auch ganz dem Dorischen Styl entsprechen, so weit sich solcher aus den Nachrichten, den wenigen Bruchstücken, Urtheilen und sonstigen Charakterzügen abnehmen lässt. Iby-

kos, aus Rhegion, einer Italischen Pflanzstadt gemischten Ursprungs, gebürtig, um 555, und auf der Ionischen Samos bei dem Beherrscher Polykrates lebend, mithin schon seiner Umgebung nach nicht ganz in den Dorischen Kreis gehörend, obwohl er in Dorischer Mundart gedichtet hat, wird der Lieberasendste genannt, als der am meisten in Liebe entbrannt gewesen sei. Die Fragmente von ihm sind nicht hinreichend, zu einem vollen Urtheil über ihn zu gelangen. — Simonides, aus Keos, 490, wird dagegen als der grösste und hinreissendste Klagedichter von den Alten bezeichnet, während Pindaros in der Elegie kalt gewesen. Ein Bruchstück, was sich erhalten, bewährt diese hohe Vortrefflichkeit. Auch im Styl und Ausdruck der Sprache höchst vollendet, die überall klar und bestimmt, so leicht und voll hinfliessend, doch nirgends überschäumt, enthält es den hinreissenden Klagegesang der Danaë, den sie ausgestossen von dem zürnenden Akrisios, weil sie dem Vater der Götter Liebe gewährte, im Nachen auf wildem Meere, über den schlummernden Knaben, den ihr Arm umschlingt, aus der Seele hinströmt. Diese wunderschöne und zarte Klage, wie nur je eine menschlichen Lippen im Gesang entfloss, macht es wohl begreiflich, wie die Gewalt dieses Dichters, die Gemüther in weichen Schmerz zu bezaubern, so vielfach von den Alten gepriesen ward und fast in ein Sprichwort übergegangen ist. Durch die grosse Mannigfaltigkeit seines reichen Dichtergeistes, obwohl er im Threnos oder Wehgesang hauptsächlich berühmt war, tritt Simonides aus dem gewöhnlichen Umkreis Dorischer Bildung heraus. Denn so wie er an vielen Orten ge-

blühet hat, beim Hieron in Sicilien, beim Pausanias von Sparta und bei dem Pisistratiden Hipparchos oder Hippias zu Athen: so hat er sich auch in sehr verschiedenen Kunstarten geübt und dichterischen Ruhm erworben; in dem Gedankenreichthum seiner Sittensprüche verräth sich die damals schon übermächtig werdende Philosophie; doch bewährt uns auch hier manche gefühlvolle Betrachtung über die rührende Beschränktheit des menschlichen Daseins die elegische Richtung, welche ihn als Dichter vor allen ausgezeichnet hat. (Uebrigens ist mit unserem Simonides der Jambograph dieses Namens nicht zu verwechseln, von dem wir ein spöttisches Fragment über die Weiber haben.) — Wie reich die Dorische Schule überhaupt geblühet habe, beweisen so viele berühmte Dichternamen, wie die der Dichterinnen Praxilla von Sikyon, der Telesilla von Argos, der Korinna von Tanagra in Böotien, des Ariphron von Sikyon und Timokreon von Rhodos, so vieler anderen nicht zu gedenken. Eine besondere Erwähnung verdient noch der gefeierte Lasos, der die dithyrambische Kunst zu Korinthos auf eine Epochemachende Weise erweiterte.

Der grösste der Dorischen Dichter ist der Schüler der Korinna, Pindaros, ungefähr 520 vor Chr. zu Theben geboren und bis in ein hohes Alter, vielleicht bis 490, lebend. Er dichtete im Dorischen Dialekt Skolien, Prosodien, Hyporchemate, Päane, Parthenien, Threnodien u. s. w. Aber von diesen zahlreichen Werken haben wir ausser einigen Fragmenten nur noch 45 Siegeshymnen (ἐπινίκια ὕμνοι) übrig,

14 auf Olympische, 12 auf Pythische, 11 auf Nemeische und 8 auf Isthmische. Die erkünstelte wilde Begeisterung und absichtliche Dunkelheit, welche bei den neueren Nachahmern des grossen Dichters als Pindarisch genannt wird, ist ihm selbst ganz fremd. Vielmehr ist eine grosse Ruhe, Würde und Heiterkeit in seiner Darstellung. Ist wo eine Dunkelheit, so liegt sie meistens in den vielen Anspielungen auf das, was uns fremd ist, seine Zuhörer aber in bekannter Gegenwart umgab oder ihnen aus lebendiger Erinnerung vor der Seele stand. Indem er die Sieger in den Kampfspielen besingt, geht er über auf das Lob der Heldengeschlechter, von denen der Sieger abstammte, der Stadt, welcher er angehört, oder der Götter, denen zu Ehren die Spiele gefeiert wurden; was denn bisweilen gewaltsame Uebergänge verursacht. Es sind diese Festgesänge kaum noch lyrische Gedichte zu nennen, wenigstens sind sie nicht das, was wir Neuere darunter verstehen. Heroische und epische Gelegenheitsgedichte sind es, welche von Musik und Tanz begleitet, nicht blos abgesungen, sondern auf gewisse Weise dramatisch aufgeführt wurden. Was diesen Dichter am meisten auszeichnet, ist die hohe Schönheit, die musikalische Weichheit der Sprache und dann die Neigung, Alles in einem verschönernden Lichte zu betrachten. — Mit dem Bakchylides aus Julis aber, dessen Blüthe in die letzte Zeit des Pindaros fällt, scheint die Dorische Dichtkunst dieser alten Schule sich zum Ende zu neigen. Zwar ist, nach den Bruchstücken zu urtheilen, Styl, Sprache und Denkart noch ganz Dorisch, und wie Pindaros die Ruhe, so preiset Bakchylides die Friedlichkeit in

der gleichen Dorischen Gesinnung. Auch ist keine Verwilderung bei ihm sichtbar, die erst später verderbend über den alten chorischen Gesang hereinbrach, indem schwülstige Dithyrambendichter diese grosse alte Form von hoher Poesie zerstörten. Wohl aber bemerkt man im Bakchylides die mindere und schon sinkende Kraft; es fehlt die Pindarische Grösse und mit der Entartung des Lebens ging auch der Sinn für die Dorische Kunst verloren. *)

Wir betrachteten bisher die kunstmässige Gestaltung der Lyrik; allein wir dürfen nicht vergessen, dass die Hellenen ausserdem eines reichen Volksgesanges sich erfreueten, der ohne den musischen oder chorischen Kunstaufwand der feierlichen Lyrik im Munde des Volkes sein unmittelbares Dasein hatte. Fast alle Beschäftigungen des täglichen Lebens riefen ihre Lieder (Oden) hervor. Die Grammatiker nennen uns folgende Classen derselben: Epimilyen, gesungen beim Mahlen; Pistika beim Brodbacken; den Klinos, das Weberlied; den Iulos, das Lied der Wollespinnenden; den Himaios, das Lied der Frauen beim Brunnenziehen; die Aletis, ein Schaukellied am Fest der Erigone; die Katabaukalesis, ein Ammen- und Wiegenlied; den Epilenios, das Kelter- und Winzerlied; Poimenika, Hirtenlieder, für Rinderheerden Bukoliasmen, für Schweineheerden Sybotika; Eretika, Schifferlieder, von den Ruderndn gesungen; ferner Tagelöhnerlieder, wenn die

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. III. S. 312 ff. S. 327—338. Bd. I. S. 58. Ueber Pindaros s. noch Jakobs in den Charakteren der vornehmsten Dichter I. St. 1. 1792. S. 49—76.

Miethlinge auf den Aeckern arbeiteten und Bade- oder Badstubenlieder. Endlich Schnitter-, Drescher- und Erntelieder der Landleute, mit Anklängen localer Mythe in und ausser Griechenland: daher die von dem mythischen Gegenstand den Namen führenden Volkslieder, z. B. Linos, auch Linodia, überhaupt das älteste und berühmteste Volkslied der Griechen; der Börmos der Maryandyner; der Lityerses der Phryger; der Manerōs der Aegypter; der Threnos der Dolionen; der Hylas der Myser und Bithyner, der Phrygische Karikon, der Kyprische Gingras, ein Adonisgesang u. s. w. Der gemeinsame Ton dieser Lieder war der der wehmüthigen Klage über die nothwendige Vernichtung alles jugendlich blühenden Lebens; verschieden von diesem Threnos ist der Olofyrmos, Klaggesange bei Todesfällen, bei der Leiche, Beerdigung und beim Grabe. Hieran sind als ächte Volkslieder noch die Bettlerlieder anzureihen, die Eiresionen, Chelidonismata und Koronismamata. Die Eiresione war das Lied der Knaben, welche an den Festen der Pyanepsien und der Thargelien einen mit Wolle umwundenen, mit Früchten geschmückten Oliven- oder Lorbeerkranz tragend, von Haus zu Haus zogen, mit Wünschen für die Inwohner und Bitten um eine Gabe. Alsdann hiess Eiresione überhaupt Bettlerlied, wie wir oben S. 176 das Homerische erwähnt haben. Das Schwalbenlied, Chelidonisma, war ein Lied, worauf Knaben, vor den Thüren herumziehend, auf Rhodos bettelten, gesungen im Boëdromion auf die Wiederkehr der Schwalben und des Frühlings. Aehnlich war das Krähenlied,

Koronisma, mit welchem Bettler, eine Krähe in der Hand haltend, Gaben einsammelten. *)

Im Epischen und Lyrischen blieb den späteren Künstern wenig mehr übrig, als den Ionern, Aeolern und Dorern zu folgen, aber die vollkommenste Form der Poesie, das Drama, war noch so gut als gar nicht vorhanden. Es ist das eigenthümliche Werk und Erzeugniss der Athenischen Schule. Sollten auch die Athener die ersten Anfänge des Dramas nicht erfunden haben, so waren sie es doch, die ihm Gestalt, Bildung und Vollendung gaben. Vornehmlich nur dramatische Werke können zur Athenischen Schule gerechnet werden, denn es ist sehr unwahrscheinlich, dass ihre Dichter im Epischen oder selbst im Lyrischen, die einzige dithyrambische Gattung vielleicht ausgenommen, bedeutend oder eigenthümlich gewesen sein sollten. Die Grenzen dieser Schule bestimmen sich daher von selbst und haben nicht die Schwierigkeit, wie die Kreise der lyrischen Schulen, welche oft in einander übergehen.

In Athen ward die Poesie zu einer reinen Kunst des Schönen; der Stoff und alles Aeusserliche ward nichts als Organ, um das Ideal in der Vollkommenheit der höchsten Form darzustellen. Die metrische Kunst der dramatischen, unendlich mannigfaltigen Sylbenmaasse, sowohl in dem mehrentheils jambischen

*) S. Fr. Ritschl in der Allgemeinen Encyclopädie von Ersch und Gruber. Sect. III v. Meier. Bd. I. S. 321. ff. Eine gut classificirte Darstellung dieses Gegenstandes, mit Einflechtung der noch übrigen Reste des alten Volksliedes, s. in der Dissertation von Koester: de cantibus Graecorum popularibus. Berolini, 1831, 8.

und dialogischen, als in dem strophisch gesungenen und chorischen Bestandtheil, ward nun ein Mittel des höchsten leidenschaftlichen, so wie des höchsten sittlichen Ausdrucks für Charakterhoheit und Würde. Eben so die Diction, welche bei der höchsten sittlichen und gesellschaftlichen Regsamkeit und Ausbildung des Menschen die feinsten und verborgensten Aeusserungen seiner Natur bezeichnen lernte. Wenn sie im Anfang weniger schön war, so vereinigte sie in ihrer Vollendung mit der Hoheit und dem Adel der Dorischen noch jene scharfe Bestimmtheit und den umfassenden Reichthum, welche dieser fehlten. Ausser dem Mythus im tragischen Sagenkreise gehörte nun auch das wirkliche, öffentliche und häusliche Leben für die Komödie und das spätere Drama zur Sphäre der Poesie, wodurch jede erhabene, schöne und hinreissende Leidenschaft, jeder erhabene und schöne Charakter, was die Alten Ethos und Pathos nennen, als der eigentliche Gegenstand der Poesie bei den Athenern seinen weitesten Spielraum empfing. Das lenkende oder vielmehr herrschende Princip der Athenischen Schule vom Anfang bis zum Ende derselben war der öffentliche Geschmack und Kunstsinn und dieser war nichts als eine reine Aeusserung der öffentlichen Sittlichkeit, deren treuer Abdruck auf jeder Stufe der Kunstsinn war. Aber er bestimmte weiter nichts als das Ideal des Schönen und gab über nichts Zufälliges willkürliche Gesetze. Unter den Athenern allein, wie sonst bei keinem Volk in der alten und neuen Geschichte, genoss die Poesie während einer kurzen Zeit ihr ursprüngliches Recht an unbegrenzte äussere Freiheit und unbeschränkte Autonomie; beson-

ders die poetische Darstellung des öffentlichen Lebens, die alte Komödie, ist davon ein merkwürdiges Beispiel. *)

Hier müssen wir beiläufig an die parodische Dichtung erinnern, von der schon oben beim Verfall des Epos die Rede war. Diese Gattung hat allerdings keinen grossen poetischen Werth, wenn sie nicht als Moment in einem höheren Ganzen, sondern mit dem Anspruch auf ein selbstständiges Dasein auftritt. Aber für die geistige Entwicklung hat sie unbestritten einen positiven Werth durch die Bestimmtheit, mit welcher sie über den parodirten Gegenstand erhebt und das Bewusstsein von ihm frei macht. Sie verräth daher immer, dass der Geist im Begriff sei, von Gestaltungen, in welchen er bis dahin den Genuss seiner Realität hatte, zu scheiden und zu einer neuen Bildung überzugehen. Die Befreiung des Selbstbewusstseins von jeder stoffartigen Gebundenheit ist es also, welche in der Parodie hervortritt und welche namentlich in der Komödie ein so unentbehrliches und nothwendiges Element ausmacht. In dieser Rücksicht stellen wir auch die Parodie hieher als das komische Pathos anregend und unterstützend, da sie wegen ihres reflectirten Charakters weder im Epischen, noch im Lyrischen einen rechten Anknüpfungspunct findet, wenn sie auch bald die epische, lyrische oder dramatische Form annimmt. Für den Erfinder der Parodie gilt der Jambograph Hipponax aus Ephesos, in der Mitte des sechsten Jh., ein kleiner, magerer, häslicher Mensch, der sich

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. IV. S. 16—19.

verbissen und bitter zuliefen. Hegemon von Thasos, ein Liebling der Athener und Zeitgenosse des Alkibiades, mit dem Beinamen «das Linschen», gilt für den Erfinder der dramatischen Parodie und war der erste, der Parodieen im Wettstreit sang und Sieger in dieser neuen Kampfart ward. Er schrieb eine Komödie im alten Styl «Philinne», eine Gigantomachie und Gastmahlschilderungen. Aehnlich schrieb ein gewisser Matron, von dessen Leben und Zeitalter wir gar nichts wissen, ein grosses parodisches Gedicht «Die Attische Mahlzeit» in Homerischen Versen, wovon uns Athenäus noch ein Fragment von 122 Versen aufbehalten hat. Als die tüchtigsten Parodisten werden von den Alten Sopater von Paphos, ein gewisser Böotos und Euböos von Paros gelobt; der Letztere ward einst von den Athenern wegen einer Schmähschrift verurtheilt, rettete sich aber bei dem kunstliebenden Publicum durch vier Bücher Parodieen, die beifällig aufgenommen wurden. *)

Was nun die dramatische Poesie betrifft, so ist das Eigenthümliche ihrer Griechischen Bildung, dass hier der Gegensatz des Tragischen und Komischen sich vollkommen entwickelt. Die Orientalische Gestaltung des Dramas, wie wir sie in China und Indien kennen gelernt haben, bringt es noch nicht zu einer solchen aus der Tiefe der Idee entsprungenen Scheidung, sondern hält sich an den Begriff der Handlung überhaupt, ohne die innere Entfaltung der

*) Die letzte und genaueste Darstellung der parodischen Dichtkunst der Griechen s. in dem Aufsatz von Meyer in den Studien von Daub und Creuzer, Bd. VI. S. 267 ff. 1808, mit dem Abdruck aller erhaltenen Fragmente.

Freiheit und des Charakters zum Princip zu machen. Bei den Griechen aber strebte die Kunst überall zur höchsten Reinheit der Form; ähnlich hier, wie auch im Epos, wo das Mythische, Genealogische und Historische sich in besonderen Kreisen nicht nur, sondern auch durchaus von der Geschichtschreibung schieden, während im Orient das Epos und die Historiographie oft in einander verfliessen; Firdusi ist z. B. so sehr wirklicher Epiker als auch wirklicher Historiker. — Das Griechische Drama entstand seiner äusseren Veranlassung nach aus den chorischen Gesängen, welche bei den Festen der Dionysos üblich waren. Nach dem Namen des Gottes selbst hiess ein solcher Hymnos Dithyrambos, in Bezug auf die doppelte Geburt des Gottes. Diese Dithyramben hatten einen zwiefachen Charakter; sie waren heiterer Natur, theils mit kühnem Schwung den wirklichen Preis des Dionysos entfaltend, theils mit Laune neckisch, spöttisch, ja obscön sich äussernd; jenes ist der Dithyrambos im engeren Sinn, dies ist der phallische Dithyrambos, indem die festfeiernde Procession ein Weinfass und einen Phallus als symbolische Attribute mit sich führte. Dort wurde, indess die Chöre den Altar im Kreise umtanzten, dem Gott ein Bock (τράγος) geopfert, woraus der Name der Tragödie entstand; hier schwärmte man von Dorf zu Dorf in ausgelassenem Scherz und Muthwillen tanzend und singend umher und so entstand aus dem Wort Komos, d. i. Schwarmzug, und aus Ode (κῶμος ἡ μετ' αὐτοῦ ᾠδή) der Name Komödie. In dem Attischen Flecken Ikaria war diese letztere Sitte am frühesten heimisch und noch zur Zeit des Aristoteles traten in Attika Chöre von Knaben und

Männern aus den Landleuten nach Volksgebräuchen zusammen und sangen, noch bestaubt von Ernte und Pflug, improvisirte Gesänge. Als improvisirende Schauspieler, welche aus dem Stegreif allerlei Charaktere, Kuppler, Ehebrecher, trunkene Liebhaber in Gesellschaft der Geliebten u. s. w. zur allgemeinen Ergötzlichkeit possenhaft darstellten, werden die Deikelisten, Phallophoren, Autokabdalen, Phlyaken, Ethelonten, Magoden und Hilaroden von den Alten erwähnt; wie es scheint, verschiedene Namen für dieselbe Sache bei den Lakedämoniern, Sikyonern, Thebanern u. s. w. Es war dies das Volksschauspiel, der unmittelbare Boden, auf welchem sich das Kunstdrama erhob; die Hilaroden entwickelten ein eigenes komisch-satyrisches Drama, die Hilarotragödie, als deren Erfinder Rhinton von Syrakus zur Zeit des Ptolemäos Philadelphos genannt wird. In den Bakchischen Festen bildete sich nun Schritt vor Schritt der Chor aus den dithyrambischen und phallischen Chorgesängen und Tänzen, die Handlung aus den erzählenden Zwischengesängen, welche zur Abwechselung, um die chorische Monotonie zu unterbrechen, nach und nach eingeführt wurden, endlich der Dialog oder die dramatische Vorstellung, als diese Zwischensänger die in der Erzählung vorkommenden Personen selbst darzustellen anfingen. Diese allmälige Ausbildung können wir mehr nur errathen, als in ihren einzelnenen Momenten mit Bestimmtheit nachweisen, weil uns das Alterthum im sechsten Jh. fast nur die Namen des Susarion, Thespis und Phrynichos als solcher nennt, von denen die Kunstgestaltung des Dramas ausgegangen sei. So viel ist gewiss, dass

Thespis sich noch nicht darüber erhob, die Handlung durch mehr als Einen Hypokriten oder Schauspieler darzustellen; die Fragmente aber, welche unter seinem Namen sich erhalten haben, sind sämmtlich unächt. Phrynichos wird als sein Schüler genannt und scheint der Handlung seiner Schauspieler einen bestimmten Stoff untergelegt, ihn auch zum Theil wenigstens bearbeitet zu haben. Die Eroberung von Miletos, welche in die Zeit seiner Blüthe fiel, gab ihm Gelegenheit zu einem Trauerspiel, was ein so heftiges Mitleiden bei den Zuschauern erregte, dass ihm die Archonten eine Geldbusse auflegten, und denselben Gegenstand von Neuem auf die Bühne zu bringen verboten. Auch führen die Alten von ihm eine Alkeste und ein anderes Trauerspiel, die Phönissen, an, in welchem die Besiegung der Perser erwähnt war. Aber erst mit Aeschylos (480) trat das Drama in völliger Klarheit auf und schied sich in drei Gattungen: erstlich in die Tragödie, in welcher der Kampf des Einzelnen und seiner Freiheit mit der Nothwendigkeit des sittlichen Lebens als dem Schicksal schmerzlich aber im Schmerz erhebend sich entwickelte; zweitens in das Satyrspiel, in welchem der Ernst der sittlichen Freiheit mit dem natürlichen und willkürlichen Dasein heiter contrastirt wurde, indem der Chor der Satyrn diese ungebundene, gesetzlose Stimmung dem heroischen Pathos gegenüber repräsentirte; drittens in die Komödie, in welcher das ganze menschliche Leben, Sitte, Kunst und Wissenschaft auf den Kopf gestellt erschien und durch diese positive Angelassenheit des verkehrten Sinnes und seines Widerspruchs gegen das Heilige, Schöne und

Wahre, also in der Auflösung der Idee nichts desto-weniger die Idee selbst dargestellt wurde. *)

Die Tragödie wurde zuerst durch Aeschylos ein wirkliches Kunstwerk. Er ward zu Eleusis in Attika in der 63 Ol. geboren, zeichnete sich in den Persischen Kriegen aus, verließ Athen, ging nach Si-

*) Die Entstehung des Griechischen Dramas gehört zu den Gebieten der Forschung, worin Weisheit und Thorheit gleichmässig zu glänzen seit jeher sich haben angelegen sein lassen; die wundersamsten und abgeschmacktesten Hypothesen sind darüber ausgebrütet, die tiefsten Gedanken über das Wesen der menschlichen Freiheit und über den Zweck der Kunst haben sich daran entsponnen. Von dem, was die Alten darüber lassen, sind die tausendfach commentirten Stellen in der Poetik des Aristoteles und in der Ars poetica des Horatius das Treffendste, noch immerfort nach allen unseren Untersuchungen Vollgültige. Bei den Neueren sieht es in dem vorigen Jahrhundert oft aus, als wenn sie einerseits aus dem Bock, andererseits aus dem Wein und dem Satyrn als solchen, etwa noch mit Hinzunahme des beliebten Karrens des guten Thespis und des Bierliedens, womit er einsichtsvoll seine Mimen bestrich, die ganze dramatische Kunst, ohne alle Ahnung von der Freiheit des Geistes, ohne allen Sinn für die göttliche Nothwendigkeit der verschiedenen Kunstformen ableiten könnten; das Aeusserliche verdeckte ihnen ganz den inneren Trieb dieser höchsten Gestalten der Kunst. Nicht, als wenn Lyrik und Epos geringer wären; im Unendlichen gilt ein Moment so viel wie das andere; aber die dramatische Poesie, weil sie die epische und lyrische in sich aufhebt, ist nicht nur in sich die reichste an Mitteln, sondern auch diejenige, welche mit allen anderen Künsten auf das Leichteste sich in Verbindung setzt und sich zu dem Brennpunct ihrer Leistungen macht. Es ist das Verdienst der modernen Aesthetik und namentlich der Deutschen, den Begriff des Tragischen und Komischen wirklich gefunden zu haben; Lessing in seiner Hamburgischen Dramaturgie, Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen, Schelling an verschiedenen Orten in seinen Schriften, Solger in seinem Erwin, Jean Paul in seiner

rilien, st. hier 525 und ward in der Gegend von Gela begraben. Er ordnete eine selbstständige Bühne an, führte Masken ein und kleidete seine Schauspieler in ein anständigeres Gewand. Ausserdem führte er den zweiten Schauspieler ein und belebte durch diese Erfindung den Dialog, der bisher einseitig zwischen dem

---

Vorschule, haben uns über die Bedeutung dieser beiden Richtungen mehr aufgeklärt, als eine Legion jener gedankenlos entworfenen Schriften, welche mit dem ganzen Schwall ihrer Redensarten am Ende doch nur zu sagen wissen, dass man bei der Tragödie gerührt werde, bis zum Weinen sogar, bei der Komödie dagegen eine wohlthätige Erschütterung des Zwerchfelles durch das Lachen verspüre. Von dieser Gemeinheit ist die Wissenschaft wenigstens erlöst und als einen ihrer glänzendsten Triumphe würde ich hier eigentlich die wunderschöne Charakteristik der Tragödie und Komödie anführen, welche Hegel in der Phänomenologie S. 683—696 gibt, wenn anders der Raum es erlaubte. — Was die ersten Anfänge des Griech. Dramas betrifft, s. F. F. Kanngiesser: Die alte komische Bühne in Athen, Breslau 1817, S. 13—57. In den folgenden Abtheilungen dieses Buches, bei dem freilich das Breite des Styls zu bedauern ist, hat der Vf. der scenischen Einrichtung des alten Theaters vielen Fleiss gewidmet. Alles war darin auf die Mitte bezogen, nicht, wie bei uns, auf die Seiten; der Haupteingang und die Hauptdecoration stand vorn in der Mitte; die Schauspieler, durch hohe Schuhe und Masken vergrössert, standen auf Stufen erhöhet; unten schloss sich der Chor an; hieraus ging eine plastische, pyramidalische Form des Ganzen hervor und Alles wurde mit Einem Blick in eine runde Gruppe zusammengefasst. Die nähere Beschreibung hat in ihren Einzelheiten grosse Schwierigkeiten und wir sind, trotz der vortrefflichen Arbeiten eines Genelli, Hirt und Stieglitz, immer noch nicht ganz im Reinen. Eine sehr unterrichtende Darstellung der Griech. Bühne hat A. W. v. Schlegel in seiner dritten Vorlesung gegeben. — Was das Griech. Volksschauspiel angeht, so ist darüber insbesondere Finkenstein in der Aesthetik, Th. II. Berlin, 1810, S. 5—27 nachzulesen.

Chor und der einen spielenden Person geführt wurde. Von hier an erzeugte das Athenische Theater einen unermesslichen Reichthum tragischer Werke; allein nur wenige sind davon auf uns gekommen; unter diesen jedoch nicht nur von den vorzüglichsten Tragikern, dem Aeschylos, Sophokles, Euripides, sondern auch bei diesen wieder einige von ihren ausgezeichnetsten Producten, so dass in ihnen der Gang der tragischen Kunst unzweideutig vor uns liegt. Der tragische Styl des Aeschylos ist gross, strenge und nicht selten hart; im Styl des Sophokles ist vollendetes Ebenmaass und harmonische Anmuth; der Styl des Euripides ist weich und üppig, ausschweifend in seiner leichten Fülle und das Ganze der Ostentation glänzender Stellen aufopfernd.

Von den vielen Tragödien des Aeschylos besitzen wir nur noch sieben, die Perser, Sieben gegen Theben, Agamemnon, die Choëphoren, die Eumeniden, die Hiketiden und den gefesselten Prometheus. In den Persern hat er den Triumph, den er mit erkämpfen half, durch einen Umweg besungen, indem er den Sturz der Persischen Herrlichkeit und die schmähliche Rückkehr des kaum entflohenen Monarchen zu seinem Königssitz schildert; mit den lebendigsten Farben beschreibt er darin die Schlacht bei Salamis. In diesem Stück wie in den Sieben vor Thebe strömt eine kriegerische Ader und des Dichters persönliche Neigung zum Heldenleben schimmert unverkennbar und grossartig hindurch. Mit grosser Weisheit schildert der Dichter in beiden Tragödien den Ausgang der Kämpfe nicht als zufällig, wie er fast immer im Epos erscheint, sondern durch über-

müthige Verblendung auf der einen, durch besonnene Mäßigung auf der anderen Seite voraus bedingt. Die Schutzgenossinnen sind überwiegend lyrisch und machten vielleicht die Mitte zweier anderen Tragödien, deren Namen uns noch aufbehalten sind, nämlich der Aegyptier und der Danaiden. Dann schilderte die erste die Flucht der Danaiden aus Aegypten vor der verabscheuten Vermählung mit ihren Vettern; die zweite mit ihren herrlichen Chorgesängen, wie sie in Argos Schutz suchen und finden, die dritte die Ermordung der aus Zwang genommenen Gatten. — In Agamemnon, den Choëphoren und den Eumeniden besitzen wir unter dem Namen der Orestie, was sehr merkwürdig und belehrend ist, eine vollständige Trilogie. In der älteren Zeit kämpften die Dichter nämlich nicht mit einem einzigen Stück um den Preis, sondern mit dreien, die jedoch nicht immer durch ihren Inhalt zusammenhingen und diesen war noch ein viertes satyrisches Drama angehängt. Alles dies wurde an einem Tage nach einander aufgeführt. Der ästhetische Begriff der Trilogie, der mit jenem historischen nicht als derselbe verwechselt werden darf, ist, dass mehre Tragödien vermöge eines gemeinsamen durch ihre Handlungen hindurchgehenden Verhängnisses offenbar zu Einem grossen Cyklus verknüpft werden können. In der Dreizahl ist dabei dem Dichter für umfassendere Mythen Satz, Gegensatz und Vermittelung dargeboten; die Gegenstände der drei Tragödien konnten übrigens der Zeit nach weit auseinanderliegen, als auch unmittelbar aufeinanderfolgen. In der Orestie des Aeschylos besitzen wir gewiss eines der erhabensten Gedichte, wozu

sich je eine menschliche Einbildungskraft erschwungen und wahrscheinlich das reifste und vollkommenste unter allen Hervorbringungen seines Genius; denn er war wenigstens sechzig Jahr alt, als er diese Schauspiele auf die Bühne brachte, die letzten, womit er zu Athen um den Preis warb. — Der gefesselte Prometheus stand wiederum in der Mitte zwischen zwei anderen, dem feuerbringenden und dem erlösten Prometheus, wenn wir anders den ersten, der ohne Frage ein satyrisches Drama war, zu einer Trilogie mitrechnen dürfen; von dem erlösten Prometheus ist uns in der Lateinischen Uebersetzung des Attius noch ein bedeutendes Bruchstück aufbehalten. Der gefesselte Prometheus ist die Darstellung standhaften Leidens und zwar des unsterblichen Leidens eines Gottes. An einen öden Felsen, dem umkreisenden Ocean gegenüber hingebannt, umfasst dies Schauspiel dennoch die Welt, den Olymp der Götter und die menschenbewohnte Erde, Alles über den jähen Abgrund der dunkeln Titanischen Mächte in kaum noch sicherer Verfassung ruhend. Sind die anderen Dichtungen der Griechischen Tragiker einzelne Tragödien, so ist diese die Tragödie selbst: ihr innerster Geist in seiner ersten noch ungemilderten Herbigkeit, ganz darniederwerfend und vernichtend offenbart.

Aeschylos ist oft noch ganz lyrisch, gerade weil er zuerst den Dialog entfaltete. Die Charaktere sind noch nicht in das Detail hin nüancirt; er entwirft sie mit wenigen, kühnen und starken Zügen. Seine Plane sind äusserst einfach; er verstand es noch nicht, eine Handlung reich und mannigfaltig zu gliedern und

ihre Verwicklung in abgemessene Fortschritte einzutheilen, weshalb bei ihm oft ein Stillstand entsteht, welchen die gelehnten Chorgesänge noch fühlbarer machen. Seine Behandlung des Schicksals ist äusserst herbe: in seiner ganzen düstern Herrlichkeit schwebt es über den Sterblichen; lauter riesengrosse Gestalten schreiten einher und nach diesem Maass sucht er die Sprache der Personen selbst riesenmässig anzuschwellen, woraus schroffe Zusammensetzungen, im Lyrischen oft Verschlungenheit der Wortfügungen und damit grosse Dunkelheit entsteht. Doch fehlt es seinen oft einzig seltsamen Bildern nicht an den furchtbaren Grazien, welche die Alten überhaupt am Aeschylos rühmten. *)

Mit ächter Schöpferkraft hatte Aeschylos die Tragödie erfunden, ihre Grenzen, ihre Richtung und ihr Ziel bestimmt. Was der kühne Dichter entwarf, führte Sophokles noch schöner aus. Er bildete seine Erfindungen, milderte seine Härten, ergänzte seine Lücken und vollendete die tragische Kunst, die mit dem höchsten Augenblick des öffentlichen Attischen Lebens und herrschenden Sittentons zusammentraf. Sophokles wurde im zweiten Jahr der 71 Olympiade geboren und st. im dritten der 93 Ol. Sein Geburtsjahr fällt also fast in die Mitte zwischen die seines Vorgängers und seines Nachfolgers hinein; mit Aeschylos hat er häufig um den tragischen Epheukranz gerungen und den Euripides hat er noch überlebt. Als ein Jüngling von sechszehn Jahren wurde er wegen seiner Schönheit erwählt, dem Chor der Jünglin-

*) S. die vierte Vorlesung von A. W. v. Schlegel. Ferner Jakobs in den Charakteren u. s. f. Bd. 2. St. 2. S. 391—461.

ge, welche nach der Schlacht bei Salamis, worin Aeschylos mitgefochten, den Päan um die aufgerichtete Tropäe aufführten, nach Griechischer Sitte auf der Leier spielend vorzutanzen. Ein Feldherrnamt verwaltete er zugleich mit Perikles und Thukydides, schon dem Greisenalter näher; ferner das Priesterthum eines einheimischen Heroen. Im fünf und zwanzigsten Jahre fing er an, Tragödien aufzuführen; zwanzig Mal erwarb er den Sieg, öfter die zweite Stelle, niemals die dritte. In dieser Bemühung fuhr er mit zunehmendem Gelingen fort, bis über sein neunzigstes Jahr hinaus, ja vielleicht rühren aus dieser späten Zeit einige seiner grössten Werke her. Im Verhältniss zu der grossen Fruchtbarkeit des Sophokles, da er nach Einigen 130 Stücke geschrieben haben soll, wovon aber der Grammatiker Aristophanes 17 für unächt erklärte, nach den mässigsten Angaben 80, ist uns freilich von ihm wenig übrig geblieben, da wir nur 7 haben, den Ajas, die Trachinierinnen, den Philoktetes, die Elektra, den König Oedipus, Antigone und Oedipus zu Kolonos; doch finden sich darunter verschiedene, die bei den Alten als seine vorzüglichsten Meisterwerke anerkannt waren, wie die Elektra, Antigone und die beiden Oedipus.

Im Gemüth des Sophokles war die göttliche Trunkenheit des Dionysos, die tiefe Erfindsamkeit der Athene und die leise Besonnenheit des Apollon gleichmässig verschmolzen. Mit Zaubermacht entrückt seine Dichtung die Geister ihren irdischen Banden und versetzt sie in eine höhere Welt; mit süsser Gewalt lockt er die Herzen und reisst sie unwiderstehlich fort. Ein grosser Meister in der seltenen Kunst des Schick-

lichen weiss er auch durch den glücklichsten Gebrauch der grössten tragischen Kraft die höchste Spannung zu erreichen; gewaltig im Rührenden wie im Schrecklichen, ist er dennoch nie bitter oder gräßlich. — Wunderbar gross ist seine Ueberlegenheit über den Stoff, seine glückliche Auswahl desselben, seine weise Benutzung der gegebenen Umrisse der Charaktere und Ereignisse der alten Sage. Unter so vielen zahllosen möglichen Auflösungen immer sicher, die beste zu treffen, nie von der zarten Grenze zu verirren und selbst unter den verwickeltsten Schranken mit geschickter Fügung in das Nothwendige seine völlige Freiheit behaupten: das ist das Meisterstück der künstlerischen Weisheit. Auch wenn ein Vorgänger ihm schon die nächste und beste Auflösung vorweggenommen hatte, wusste er den entrissenen Stoff sich von Neuem zuzueignen. Er vermochte nach dem Aeschylos in der Elektra neu zu sein, ohne unnatürlich zu werden. Auch den an einzelnen grossen Umrissen und glücklichen Veranlassungen reichen, im Ganzen aber ungünstigen und lückenhaften Stoff des Philoktetes wusste er zu einer vollständigen Handlung zu gestalten und zu ergänzen, welcher es weder an einer leichten Einheit noch an einer völligen Befriedigung fehlt. — Der Attische Zauber seiner Sprache vereinigt die lebendige Fülle des Homeros und die sanfte Pracht des Pindaros mit der durchdachtesten Bestimmtheit im vollendeten Gliederbau der dichterischen Perioden. Die kühnen, grossen aber harten, eckichten und schneidenden Umrisse des Aeschylos sind in dem Styl und Ausdruck des Sophokles bis zu einer scharfen Richtigkeit, bis zu einer weichen

Vollendung verfeinert, gemildert und ausgebildet. — Der Rhythmus des Sophokles vereinigt gleicher Weise den starken Fluss, die gedrängte Kraft und die männliche Würde des Dorischen Styls mit der reichen Fülle, raschen Weichheit und zarten Leichtigkeit Ionischer oder Aeolischer Liederweisen. — Der Begebenheiten, im Gegensatz der Handlungen, sind beim Sophokles so wenig als möglich und der Kampf der individuellen Freiheit mit der Nothwendigkeit der allgemeinen Freiheit, dem Geist in seiner Wahrheit, empfängt durch die Betrachtung des Chores stets eine versöhnende Gestalt. Der Schluss jeden Werkes gewährt endlich die vollste Befriedigung und die menschliche Freiheit, wenn sie gleich dem äusseren Erfolg nach zu sinken scheint, siegt doch durch die innere Würde der Gesinnung. Des Helden tapfere Gegenwehr kann und muss der Macht des Schicksals erliegen: aber das selbstständige Gemüth hält dennoch in allen Qualen standhaft zusammen und schwingt sich endlich frei empor, wie der sterbende Herakles in den Trachinierinnen. *)

Das Hauptgesetz der tragischen Handlung liegt darin, dass sie ohne alle Zufälligkeit oder entscheidende Willkür in einer nothwendigen Kette von Ursachen und Wirkungen zu ihrem Ziele fortschreiten muss (worin die von Aristoteles aufgestellte, später von den Franzosen so missverstandene Einheit der Handlung und der mit ihr verknüpften Zeit und Localität zugleich bedingt ist). Selbst ihr erster Ur-

*) Diese wundervolle Schilderung des ästhetischen Charakters des Sophokles ist auszugsweise entlehnt aus Fr. Schlegel Bd. V. S. 131 — 135.

sprung darf nicht ein reiner Zufall oder ein reiner menschlicher Entschluss sein, sondern muss eine solche Quelle haben, in welcher sich menschlicher Wille und höherer Drang so ineinander verlieren, dass weder das eine noch das andere rein herauszuscheiden ist. Und gerade hierin ist Sophokles Meister. Denn die Fabeln des Aeschylos sind zwar alle so beschaffen, dass sie diesen Forderungen Genüge leisten, aber die vorbereitenden Umstände selbst werden den Zuschauern wenig vor Augen gerückt, vielmehr pflegt nur die Entscheidung selbst auf dem Theater vorzugehn. Was vorherging, pflegen Aeusserungen der handelnden Personen nur anzudeuten oder Chorgesänge zu entwickeln, worin zuweilen die Absichtlichkeit, dieses gerade an dieser Stelle unserer Seele vorzuführen, fast zu wenig zu verkennen ist. Sophokles dagegen setzt uns immer in den Punct, wo sich gerade die zerstreuten Fäden zur Vorbereitung der nahen Entscheidung vereinigen, und das Frühere weiss er meist schon in den ersten Reden, oft aber auch später und wohl tief in das Stück hinein so kunstreich anzubringen, dass keine Absicht darin auffällt.

Im Ajas tritt das Göttliche und Menschliche in den offensten Streit gegeneinander; jenes gestaltet sich hier als Neid und zerstörender Hass einer bestimmten Gottheit, der Athene, deren Wesen Maass und Besonnenheit. Der Sinn des Ajas aber war ohne Demuth; gern hätte er dem Göttlichen getrotzt und schon sein Leib war zu gross und herrlich für einen Menschen. In der Anschauung dieses Gegensatzes kann der Chor nur warnend, mitfühlend und im Loose des Herrschers das seinige mitbejammernd sich

verhalten. Er zeigt die innigste Anhänglichkeit an seinen König, in den letzten Gesängen eine rührende Trauer über dessen Tod und die Sehnsucht nach der glücklichen Ruhe des Vaterlandes. Nachdem aber einmal der Trotz des überkräftigen Menschen zerstört ist, wird er wieder in die Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen aufgenommen; das Grab wird ihm und sein Feind Odysseus selbst, miterschüttert von dem tragischen Geschick, hilft ihm dasselbe gegen Menelaos und Agamemnon erstreiten. Ohne diesen Ausgang würden wir das Schauspiel mit Bitterkeit verlassen; nun aber sind wir von der Versöhnung des Menschlichen mit dem Göttlichen, indem jenes seine Schuld gebüsst, dieses nach der Strafe verzeihend sich gezeigt hat, erhoben und erheitert. — Der Sohn des Zeus selbst, Herakles, nachdem er einmal menschlich geboren, musste, um zur Gottheit zu gelangen, sich, den Menschen, erst von Grund aus durch die Flamme vertilgen. Dies erhabene Schauspiel gewähren uns die Trachinierinnen. Der Hauptgegenstand der Tragödie sind zwei Personen, Herakles und Deïanira, ohne dass die Einheit der Handlung dadurch litte. Das ganze Wesen der Deïanira muss uns für sie einnehmen; sie erscheint edel, mild, liebevoll und verständig; und dies schöne Bild wird vor unseren Augen zertrümmert durch einen einzigen unschuldigen, aber unbesonnenen Fehl, ja sie zerstört sich selbst, weil sie weder den eigenen Fehl noch das Verderben des geliebten Göttersohnes zu ertragen vermag; denn durch einen so kleinen Fehl wird auch der Held, der Halbgott, der Wohlthäter des Menschengeschlechts hinabgerissen. Kein

eigener Frevel vertilgt ihn, denn diesen lässt ihn Zeus im Sclavendienst abbüssen, sondern sein irdisches *Theil* selbst, sein gebundenes Verhältniss zu einem Weibe. Besser verträgt sich in dieser Welt nicht das ruhige, innige, ihren Besitz sichernde Weib mit der um sich greifenden und das Höchste und Fernste anstrebenden Natur des Mannes. — Im Philoktetes spielen in den körperlichen Schmerz noch viele geistige Leiden; wir bewundern, wie in dem Helden das ganz lebhafte Gefühl für den Schmerz auf der anderen Seite mit so grosser Stärke und Standhaftigkeit gepaart ist. Die liebenswürdigen Charaktere des Neoptolemos und Philoktetes deuten auf einen freundlichen und gleichsam vertraulichen Schluss, der denn darin besteht, dass weder die Nachgibigkeit des Freundes den Schluss des Schicksals zu verhindern, noch selbst die List und Anstrengung des Feindes ihn zu befördern vermag, sondern, indem schon demselben aus guter Meinung entgegengehandelt werden soll, ein selbst Mensch und Freund des Philoktetes gewesener Gott, Herakles, erscheint, um die Zukunft zu enthüllen und uns mit unserem eigenen Willen mit dem Schicksal zu vereinigen. — In der Elektra und Antigone offenbaren sich die höchsten sittlichen Gesetze in ihrer erhabensten und schreckenvollsten Würde und mit tiefem Sinn ist das Werkzeug ihrer Handlung in jedem dieser beiden Stücke eine Jungfrau, denn sie ist die reinste Trägerin ächter Sittlichkeit. In der Elektra ist die Zeichnung der Weiblichkeit oft ein wenig herbe; aber hier braucht auch die treue Rächerin des Vaters nicht allein eine grössere Anstrengung zum Kampf mit ihrer eigenen Mutter, son-

dern diese steht ihr noch dazu gegenüber als das von der Sitte entfesselte Weib, das sich desto empörter gegen die Sitte des Geschlechts auflehnt. In dem schönen Gemüth der Antigone dagegen, wiewohl sie mit allen Bürgern dem Kreon als dem gesetzmässigen König des Landes Gehorsam schuldig ist, siegt die ewige Macht heiliger Sitte über das harte Gebot des menschlichen Gesetzes. Bei aller Hoffnung und allem Wunsch jugendlicher Freuden geht sie freiwillig in den Tod und stirbt in der höchsten Glorie, während der König, von äusserer Macht und endlicher Klugheit zu weit verleitet, ohne jedoch die ganze Schuld des Verderbens auf sich geladen zu haben, seinen Frevel gegen das göttliche Gesetz der Liebe mit der Ausrottung seines ganzen Hauses büsst. — Nirgend aber ist wohl eine so vollkommene Verknüpfung und Darstellung einer tragischen Handlung zu finden, als in den beiden Stücken, welche die Geschichte des Oedipus zum Gegenstande haben. Der gute König, der unbewusst den Vater erschlagen und die Mutter geheirathet hat, muss, um sein Volk von der rächenden Pest zu retten, mit eigener Hand Schritt vor Schritt seine ihm selbst verborgenen Thaten aufdecken. Immer heller schimmert ihm der wahre Zusammenhang durch; seine Mutter und Gattin bebt vor der Ahnung zurück und möchte gern das Zweifelhafte ruhen lassen, aber ihn treibt sein eigenes Grauen fortzuschreiten, bis Alles enthüllt ist. Nun ist es wahr, er war unschuldig; nichts von diesem allen that er mit Wissen und Willen; aber damit beschwichtigt sich nicht die innere, in gewaltiger Wahrheit sich aufdrängende Abscheu der Natur. Es

ist geschehen; wir schaudern, dass es *geschehen* ist, nicht dass es *gethan* ward, und *durch* wen es geschah, der es *nicht that*, der muss in innerer Entzweiung wohl gegen sich selber wüthen. — Aber wen die Hand des Schicksals so traf, dessen Person ist uns schon dadurch ein heiliger Gegenstand, und von der Kunst, nachdem sie uns durch das Unterliegen des Zeitlichen erschüttert hat, erwarten wir, dass sie es uns nun auch darstelle, wie ihm eben dadurch das Siegel des Ewigen aufgedrückt wurde. Diese höchste Aufgabe der Kunst ist im Oedipus in Kolonos gelöst worden. Die Unschuld seiner Thaten konnte ihn nicht retten: denn die sittlichen Naturgesetze gehen über alle Absicht des Wollens weit hinaus und der Tod ist unvermeidlich. Aber dieser Tod ist nicht blos die Vernichtung des einzelnen Menschen, sondern auch die vollkommenste Versöhnung jenes ihn zerreissenden Widerstreites und Oedipus, das Werkzeug so grosser Greuel, mit welchem sich die höchsten sittlichen Gesetze nie vereinen lassen, ist durch das Schicksal bestimmt, das heiterste Ende in wunderbarer, für lebende Menschen nicht begreiflicher Verklärung zu finden. Die Eumeniden, die Stellvertreterinnen jener Gesetze, die Rächerinnen aller Greuel, gerade diese sind bestimmt, ihm in ihrem Heiligthum das Ziel seines Kampfes und die Versöhnung zu gewähren. Das Treiben zeitlicher Zwecke im Kreon und Polyneikes kann ihm nichts mehr anhaben; er ist weit über ihnen, ja er, der Verstossene, der Elende, verhängt gleich einem Gotte ihr künftiges Schicksal. Die heiliggesinnten Jungfrauen dagegen geleiten ihn bis zu seiner Erlösung; aber diese selbst anschauen

darf Niemand als Theseus, der Mann, der auch im Gedränge des männlichen Lebens sich das Heilige zu erhalten vermochte. Und vor dessen Augen wird er durch die uns unbekannte Macht, wir wissen nicht wie, ohne Todeskampf selig hinweggenommen. *)

Euripides, geb. 480 in Salamis, st. 406 in Makedonien, wo er am Hofe des Archelaos lebte, indem er der Sage nach von Hunden zerrissen wurde. Er bezeichnet die Auflösung der ächten Tragödie, d. h. ihren geheimen Uebergang in die Komödie, weil das falsche tragische Pathos nothwendig komisch ist. Die Idee des Schicksals zog er aus der Region des Unendlichen herab und die unentfliehbare Nothwendigkeit artete bei ihm nicht selten in den Eigensinn des Zufalls aus, weshalb seine Menschen meistens leiden, weil sie müssen, nicht, weil sie wollen. Leidenschaft war ihm das Wichtigste, dann sorgte er für Charakter und wenn ihm diese Bestrebungen Raum übrig liessen, suchte er dann und wann noch Grösse und Würde, häufiger Liebenswürdigkeit anzubringen. Seine Helden sind nicht übermächtig über das Geschlecht des Tages vorragende Gestalten, wie bei Aeschylos und Sophokles; vielmehr zieht er sie in die Schranken des unvollkommenen Individuums und recht absichtlich will er seine Zuschauer immerfort daran erinnern, dass jene Wesen Menschen wa-

*) Diese Charakteristik der Sophokleischen Tragödien ist entlehnt aus Solgers Vorrede zu seiner Uebersetzung derselben; wieder abgedruckt im 2ten Bd. seiner nachgelassenen Schriften, Leipzig 1826, wo insbesondere S. 458 — 473 hierhergehört. Siehe ausserdem A. W. v. Schlegel in der vierten Vorles. und Jakobs a. a. O. Bd. IV. St. 1. S. 86—147.

ren wie sie, gerade solche Schwächen hatten, wie sie und nach eben solchen Triebfedern handelten, wie der geringste unter ihnen. Deswegen malt er recht mit Liebe die Blössen und sittlichen Gebrechen seiner Personen aus, ja er lässt sie dieselben in naiven Selbstgeständnissen zur Schau tragen. Der Chor wird ihm meistens zu einem quaserwesentlichen Schmuck: seine Gesänge sind oft ganz episodisch, ohne Bezug auf die Handlung, mehr glänzend als schwungvoll und wahrhaft begeistert. In die begleitende Musik nahm er alle die Neuerungen auf, welche Thimotheos erfunden hatte, und wählte die Weisen, welche der Weichlichkeit seiner Poesie am angemessensten waren. Eben so verfuhr er beim Gebrauch der Sylbenmaasse; der Versbau war üppig und schweifte in's Regellose. Vornehmlich geht Euripides auf Rührung aus, der zu Liebe er nicht blos die Schicklichkeit, sondern auch den Zusammenhang seiner Stücke aufopfert. Er ist stark in den Gemälden des Unglücks, aber oft nimmt er unser Mitleid nicht für den inneren Schmerz der Seele, vollends für einen gehaltenen und männlich getragenen Schmerz, sondern für das körperliche Elend in Anspruch. Er versetzt seine Helden gern in den Bettelstand, lässt sie Hunger und Noth leiden und mit allen äusseren Zeichen davon in Lumpen gekleidet auftreten. Euripides hatte die Schulen der Philosophen besucht; er war ein Schüler des Anaxagoras und mit dem Sokrates durch Umgang verbunden, weswegen er eine Eitelkeit darein setzte, immer auf allerlei Philosopheme anzuspielen. Dies hatte besonders den Erfolg einer allegorischen Deutung der Götter und je mehr er den altmythologischen Charakter derselben

zerstörte, je moralischer erschien er andererseits. Um recht populär zu sein, wandte er, was nur von den geselligen Verhältnissen seiner Zeitgenossen gelten konnte, auf das Heldenleben an. Er streute eine Menge oft grundfalscher, oft abgenutzter Sittensprüche ein und dennoch, bei allem moralischen Prunk, ist die Absicht seiner Stücke, der Eindruck, den sie im Ganzen hervorbringen, zuweilen sehr unsittlich. Die Bösen kommen nicht selten frei durch, Lügen und andere schlechte Streiche werden offenbar in Schutz genommen, besonders wenn er ihnen vermeintlich edle Triebfedern unterschieben kann; die verführerische Sophistik der Leidenschaften, welche allem einen Schein zu leihen weiss, hat er sehr in seiner Gewalt; er war es, der zuerst die wilde Leidenschaft einer Medea, die unnatürliche einer Phädra zum Hauptgegenstand seiner Dramen machte, da sich sonst aus den Sitten der Alten gar wohl begreifen lässt, warum die bei ihnen weniger durch zarte Gefühle geadelte Liebe nur untergeordnet in ihren älteren Tragödien vorkam. In der ganzen Art des Euripides aber, die Frauen zu schildern, sieht man zwar viel Empfänglichkeit, selbst für die edleren Reize weiblicher Sittsamkeit, doch keine wahre Achtung.

Die selbstständige Freiheit in der Behandlung der Mythen, welche eines von den Vorrechten der tragischen Kunst war, artete beim Euripides häufig in ungebundene Willkür aus, und, da er oft alles bisher Bekannte und Gewohnte umstiess, so wurden ihm dadurch die Prologe nothwendig, worin er die Lage der Sache nach seiner Annahme meldet und den Verlauf ankündigt. In diesen Prologen, welche die

Anfänge seiner Stücke sehr einförmig machen, ist er eben so wohl, als bei der Katastrophe mit unbedeutenden Erscheinungen von Göttern sehr freigebig, die sich nur durch das Schweben in der Maschine über die Götter erheben und gar wohl entrathen werden könnten. Die Behandlung der alten Tragiker, da sie Alles in grossen Massen zusammenhalten und Ruhe und Bewegung nach bemerkbaren Absätzen wechseln lassen, wird von ihm übertrieben und besonders haben viele Scenen bei ihm die Gestalt eines mit vollständiger Terminologie und allen den Sachwaltern geläufigen Wendungen durchgeführten Rechtshandels. So suchte der Dichter seine Poesie den Athenern durch die Aehnlichkeit mit ihrem täglichen Lieblingsgeschäft, Processe führen, entscheiden oder wenigstens anhören, unterhaltend zu machen und Quinctilianus empfiehlt ihn vorzüglich dieses Nutzens wegen dem Studium der jungen Redner. Die Diction des Euripides ist im Ganzen zu wenig gedrängt, wiewohl sie einzelne sehr glückliche Bilder und sinnreiche Wendungen darbietet: sie hat weder die Würde und den Nachdruck des Aeschylischen, noch die keusche Anmuth des Sophokleischen Styls. Oft geht er in seinen Ausdrücken auf das Sonderbare und Seltene; doch verliert er sich auf der anderen Seite wieder in die Gewöhnlichkeit; der Ton der Rede wird oft sehr vertraulich und steigt von der Höhe des Kothurnus auf den ebenen Boden herunter. Durch diese Neigung, unter der Form des heroischen Zeitalters die damalige Wirklichkeit zu schildern, ist er eben ein Vorbote der neueren Komödie, von welcher die Komiker Menandros und Philemon mit ausgezeichneter Bewunderung

ihn für ihren Meister erklärten. Die älteren Komiker dagegen verfolgten ihn unerbittlich. — Muss nun gleich Euripides in Vergleichung mit seinen Vorgängern weit nachstehen, so erscheint er gegen viele Neuere wieder gross. Ein reiches Talent ist ihm gar nicht abzusprechen. Besondere Stärke hat er in den Schilderungen einer kranken, verirrten, den Leidenschaften bis zum Wahnsinn hingegebenen Seele. Er ist vortrefflich, wo der Gegenstand hauptsächlich auf Rührung führt und keine höheren Anforderungen macht; noch mehr, wo das Pathos selbst sittliche Schönheit verlangt; wenige seiner Stücke sind ohne hinreissend schöne einzelne Stellen.

Von den Tragödien des Euripides, deren ihm 75 zugeschrieben werden, sind noch 18 übrig, unter denen jedoch einige verdächtig sind; ausserdem besitzen wir von anderen eine Menge Bruchstücke und ferner ein satyrisches Drama, von welchem weiter unten die Rede sein wird. — In der Elektra ist, was etwa von tragischen Anklängen vorkommt, nicht Eigenthum des Euripides; theils gehört es dem Mythus, theils seinen Vorgängern an, die in der Behandlung desselben so gross sind. Sonst ist diese Tragödie bei dem Euripides, insbesondere durch die erbärmlichen Effecte mit der Dürftigkeit, ein blosses Familiengemälde ganz im heutigen Sinne des Wortes. — Die Alkestis ist dagegen von Seiten der Sittlichkeit vielleicht am meisten zu loben. — Iphigenia in Aulis ist ein der Neigung und Kraft des Euripides besonders angemessener Gegenstand, weil es hier darauf ankommt, eine sanfte Rührung für die unschuldige Jugend und Kindlichkeit der Heldin zu erregen. —

Auch Ion ist eines von den lieblichsten Stücken wegen der Schilderungen von Unschuld und priesterlicher Heiligkeit an dem Knaben, wovon es den Namen führt, obschon es im Lauf der Verwicklung nicht an Unwahrscheinlichkeiten, Nothbehelfen und Wiederholungen fehlt. — In der Darstellung weiblicher Leidenschaften und der Verirrungen eines kranken Gemüthes werden Phädra und Medea verdienterma-ssen gepriesen; besonders glänzt das erstere Stück durch die erhabene Heldenschönheit des Hippolytos, von dem es auch den Namen führt, und empfiehlt sich durch Schicklichkeit und sittliche Strenge bei einem so bedenklichen Gegenstande im höchsten Grade. — Die Troërinnen haben fast gar keine Handlung; es ist eine Reihe von Lagen und Vorfällen ohne irgend einen anderen Zusammenhang, als dass sie insgesammt von der Eroberung Troja's herrühren. Aber sie gehen durchaus nicht auf ein gemeinschaftliches Ziel; die Anhäufung völlig widerstandlosen Leidens ermüdet zuletzt und erschöpft das Mitleid. — Doch war es dem Euripides noch nicht genug, die Hekabe ein ganzes Stück hindurch sich verhüllt im Staube wälzen und winseln zu lassen: in der Tragödie dieses Namens hat er sie eben so als stehende Hauptfigur des Jammers angebracht. Die erste Hälfte hat grosse Schönheiten von der Art, wie sie dem Euripides vorzüglich gelingen: Bilder zarter Jugend, weiblicher Unschuld und edelmüthiger Ergebung in einen frühen gewaltsamen Tod. Aber die zweite Hälfte zerstört diese sanfteren Rührungen auf eine höchst widerwärtige Weise. — In dem rasenden Herakles ist der grosse Mangel, dass wir in derselben

Tragödie zwei ganz getrennte Handlungen sehen, die zwar aufeinander, aber nicht auseinander folgen. — Die Phönissen sind zwar reich an tragischen Begebenheiten im gemeinen Sinne des Wortes, aber arm an der zusammenhaltenden Energie ächttragischer Handlung. — Aehnlich ist es mit dem Orestes, der nur durch die theatralische Darstellung wirken kann. Weniger wild und verkehrt ausschweifend ist das Stück, das die Schicksale des Orestes weiter verfolgt: Iphigenia in Tauris, aber dagegen fast durchgehends mittelmässig in der Darstellung sowohl der Charaktere als der Leidenschaften. In der Andromache, an der nur einzelne Stellen zu loben sind, tritt Orestes zum vierten Mal auf. — Die Bakchen stellen die um sich greifende taumelnde Begeisterung des Bakchosdienstes mit grosser, sinnlicher Kraft und lebendiger Gegenwart dar. Der hartnäckige Unglaube des Pentheus, seine Verblendung und furchtbare Strafe durch die Hand seiner eigenen Mutter bilden ein kühnes Gemälde, dessen Wirkung auf der Bühne zumal ausserordentlich sein musste. — Die Herakliden und die Schutzgenossinnen sind wahre Gelegenheitstragödien und konnten wohl nur als Schmeichelei gegen die Athener Glück machen. Sie verherrlichen nämlich zwei alte Heldenthaten Athens: die Beschützung der Kinder des Herakles gegen die Verfolgungen des Eurystheus und die den Thebanern durch einen Sieg abgezwungene Beerdigung der Sieben vor Thebe und ihres Heeres. — Die belustigendste aller Tragödien ist Helena, ein ganz abenteuerliches Schauspiel, voll von wunderbaren Vorfällen und Auftritten, die offenbar weit mehr

für die Komödie passen. Die dabei zu Grunde liegende Erfindung ist, dass Helena in Aegypten verborgen gelebt habe, während Paris ein wie sie gestaltetes Luftbild entführt, um welches man vor Ilios Mauern zehn Jahr gestritten. Durch diesen Ausweg wird die Tugend der Heldin gerettet und Menelaos, der zerlumpt und bettelnd auftritt, vollkommen zufriedengestellt. — Der Rhesos, zu welchem die Ilias den für die dramatische Fassung unbequemen Stoff hergeliehen, gilt den meisten Kritikern für unächt. — Von der Danaë besitzen wir nur den Anfang. *)

Von den übrigen Tragikern, von Ion aus Chios um 449, von Achäos aus Eretria, von Agathon um 417, von Iophon, Xenokles, Kephisophon u. a. sind nur wenige Bruchstücke und dürftige Nachrichten übrig und nach der Schlacht bei Chäronea sank die tragische Kunst gänzlich in Verfall.

*) S. A. W. v. Schlegel, in der fünften seiner Vorlesungen, welche ganz dem Euripides gewidmet ist. — Jakobs in den Charakteren der vornehmsten Dichter, Bd. V, St. 2, 1798, S. 335—422. Ich habe diese Aufsätze von Jakobs über die drei Tragiker absichtlich mitangeführt, weil sie unmittelbar vor Schlegel das Beste darüber enthalten, in vielen Puncten mit ihm übereinstimmen und das Urtheil, wenn man auf Totalität und Einheit der Auffassung sieht, ziemlich auf diesem Standpunct stehen geblieben ist, nur dass man in der jüngeren Zeit an dem Euripides die Ausbildung der Subjectivität und Individualität mehr zu rechtfertigen und als unserer modernen Bildung verwandter darzustellen versucht hat, was besonders von Tieck in der Vorrede zum Lenz mit Glück geschehen ist; ich würde die Stelle citiren, wenn ich das Buch zur Hand haben könnte, denn sie ergreift allerdings das Element, in welchem Euripides mit positiver Kraft wahr und gross erscheint, so dass man in der Auflösung der antiken Tragödie bei ihm zugleich den Keim der modernen erblickt.

Das Griechische Drama hat an dem Chor ein ganz eigenthümliches Element, so dass eine Geschichte desselben für sich allein in gewissem Sinn zugleich eine Geschichte dieses Dramas überhaupt sein würde: die Bildung des Chors aus den dithyrambischen Festgesängen; sein lyrisches Vorwalten beim Aeschylos, seine vollkommenste Harmonie mit der tragischen Handlung beim Sophokles, seine Trennung von derselben in oft sehr fremdartigen lyrischen und didaktisch-declamatorischen Ergüssen beim Euripides; sein allegorischer Charakter in der alten Komödie, sein Zurücktreten in der mittleren, sein gänzliches Verschwinden in der neuen, wo Alles, was sonst in das Pathos des Chores fiel, an das Pathos der einzelnen handelnden Personen vertheilt ward: dies bezeichnet den Gang der dramatischen Bildung auf das schärfste. Wenn nun der Chor an sich schon etwas so ganz Hellenisches ist, dessen Begriff daher auch uns Neueren am schwierigsten dünkt, weil unser Drama den Chor nicht kennt und erst in der Oper wieder chorisch wird, obwohl nicht ganz in antiker Weise, so ist der Begriff des Chores im Satyrspiel besonders schwierig. Die Tragödie umfasste für die theatralische Darstellung immer eine Trilogie; indem sie aber das Komische von sich ausschloss, regte sich das Bedürfniss, dies so ursprüngliche Element der Dionysosfeier ebenfalls auf der Bühne repräsentirt zu sehen; dies geschah um 500 durch den Phliasier Pratinas, der unter 60 Dramen 32 Satyrspiele schrieb. Er erhob die Satyrn, diese zwischen dem Menschlichen und Thierischen humoristisch hin und her schwankenden Wesen, diese der Bakchischen Begeisterung so ange-

messenen Figuren, zu einem stehenden Chor und contrastirte mit ihrer Lustigkeit eine wirklich heroische Handlung. Diese Kunstgestaltung des alten Satyrdramas darf daher mit seinem ursprünglichen Leben bei den Dionysischen Festen vor der Entstehung der Tragödie nicht verwechselt werden, blieb aber von ihrer Erfindung an eine bleibende Zugabe zum tragischen Spiel, so dass nun eine Tetralogie entstand, indem nach der tragischen Trilogie jedesmal ein erheiterndes Satyrdrama aufgeführt wurde. Alle Tragiker haben in dieser Gattung gearbeitet; erhalten hat sich aber nur der Kyklop des Euripides, in welchem die selbstbewusste Brutalität des viehischen Ungeheuers, die neckischen Satyrn und der Muth des erfindsamen Odysseus vortrefflich dargestellt sind. Für den Meister im Satyrdrama galt aber Aeschylos.

Die Wechselwirkung des Alten und Neuen, Bäuerlichen und Städtischen, Niedrigen und Heroisch-Adligen reizte vorzüglich in dieser Gattung. Die tragischen Personen erschienen in vornehm prachtvollem Anzug, aber unter freiem Himmel, in der Einsamkeit waldiger Landschaften, umgeben von den bocksartigen Springern des ländlichen Dionysos. Die Darstellung des Mythus war durchaus auf den Chor berechnet, um in seiner Stimmung das tragische Pathos parodiren zu können; damit also die ernste Auffassung der Geschichten gegen die Natur des Chores nicht allzu grell abstäche, wurde der Anstrich von Würde und Feierlichkeit mehr oder weniger gemildert. Princip des ganzen Spieles aber blieb der Gegensatz des mässig Ernsten und des Satyrartigen, des Vornehmen und des Gemeinen, des Charakters und der Nichtigkeit, der

tieferen Empfindung von Gefahr, Noth und Grauen und des grenzenlosen Leichtsinns bei einem blos sinnlichen Eindruck aller Widerwärtigkeit. Wir haben von vielen Satyrspielen noch die Namen übrig und können daraus ersehen, dass keines derselben eine der vielen Tragödien aus dem Troischen oder Thebischen Kreise berührte, wovon der Grund gewiss nicht zufällig ist, sondern darin liegt, dass die Leiden jener tragischen Personen das Gemüth doch zu sehr in Anspruch genommen und durch ihren Schmerz das Wohlgefallen an den burlesken Witzen der Satyrn vernichtet haben würden; ein *solcher* Gegensatz wäre etwas ganz Verfehltes gewesen. Daher ist der Stoff der Satyrspiele aus den mährchenhaften Fahrten des Odysseus, aus den Liebesabenteuern der Götter, aus dem Cyklus der heiteren Dionysischen Mythen und besonders häufig aus der Geschichte des Herakles entlehnt. Denn längst hatte sich eine scherzhafte Auffassung des Herakles, etwas Landstreicherisches und die grosse Essbegierde, mit den unverwüstlichen Zügen des alten Ideals, als Körperstärke, Wanderleben, unaufhörliche Abenteuer u. s. f. auf eine eigene Weise verwebt. Gewaltsame und blutige Thaten wurden nur an Ungeheuern oder Frevlern verübt, wie an Polyphemos durch Odysseus, an der Medusa durch Perseus, an Syleus, Busiris und manchen anderen durch Herakles, an Kerkyon und Skiron durch Theseus, am Amykos durch den Polydeukes. Alle diese Züchtigungen pressten natürlich den Zuschauern keinen Seufzer aus; auch wenn der Knabe der Alkmene seinen Musiklehrer (im Linos des Achäos) todt schlug, werden sie sich nicht beunruhigt haben.

Hiernach ist nun auch der Chor des Satyrdramas, dieser scherzenden Tragödie, wie die Alten es nannten, zu verstehen. Der Chor der Tragödie führt mit weiser Mässigung und Besonnenheit das Einzelne, was er die tragischen Personen thun oder leiden sieht, auf das allgemein Menschliche zurück und erhält in dem Verlauf der Handlung das Bewusstsein des Ewigen und als Gesetz der Götter schlechthin Nothwendigen lebendig; er spricht also den Geist des zuschauenden Volkes selbst aus. In dem Chor der Satyrn aber fällt alles Pathetische und alle Theilnahme aus dem einfachen Grund hinweg, weil davon in ihnen selbst keine Spur ist; sie konnten, was sie geschehen sahen, nur in's Lächerliche verkehren und so beschäftigte sich der Zuschauer nicht mit der Handlung an und für sich, sondern mit ihrer Wirkung auf den Sinn und Zustand der Satyrn. Diese parodische Tendenz drückte auch ihr Tanz, die Sikinnis, aus, welche dem Satyrspiel so eigenthümlich angehörte, als der Tragödie die Emmeleia und der Kordax der Komödie. *)

*) Da für die Geschichte der Poesie nicht blos dasjenige gehört, was noch da ist, sondern da die Vollständigkeit derselben eine Berücksichtigung auch des Untergegangenen erfordert, so müssen wir es J. G. Welcker vielen Dank wissen, dass er aus den fragmentarischen Notizen über das Satyrdrama eben so reichhaltige Resultate zu ziehen gewusst hat, als aus dem Katalog der Aeschylischen Stücke. Wir haben daher, weil A. W. v. Schlegel das Satyrspiel zu kurz abfertigt, in dem Obigen die Ansicht Welckers vorgetragen, die er in dem Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie, Frankfurt a. M. 1826, 8., S. 185—339 entwickelt hat. Hätten wir uns nicht für unseren Zweck auf das Allgemeine zu beschränken, so würden wir uns nicht enthalten können, die verschiedenen mythischen Kreise des satyrischen Dramas, wie sie Welcker S. 296—342 mit grossem Scharf-

Die besonderen Unterschiede, welche sich im Satyrdrama mögen entwickelt haben, sind für uns verloren; die Abstufungen der Komödie können wir jedoch noch erkennen. Sie konnte sich nur in einem so vielseitigen und völlig freigelassenen Leben, wie das Athenische war, gestalten; zuerst als die alte Komödie, von 450—404, welche die ganze Wirklichkeit des Daseins ironisch darstellte; der Dorer Epicharmos aus Kos, Krates, Magnes, Kratinos, Eupolis, Pherekrates, Platon, Aristophanes glänzten in ihr. Sodann als mittlere, welche die politische Richtung der alten Komödie beschränken, den Pomp des Chores auch wohl des grossen Kostenaufwandes halber aufgeben und zur Zeichnung allgemeiner Charaktere sich hinwenden musste: der Karyaster Antiphanes, 406, der Thurier Alexis, 334, sind darin gross gewesen. Die neuere Komödie endlich war ganz das, was wir unter Lustspiel verstehen: Darstellung lächerlicher Charaktere und Situationen in einem ganz harmlosen Spiel, dem alle politische Beziehung fremd blieb; Menandros aus Athen, geb. 342, gest. 290, producirte über hundert solcher Lustspiele und mit ihm eiferte Philemon aus Soloi, der 262 starb.

Nur von Aristophanes um 431, der n. 386 st., haben wir von 54 Komödien 11 vollständig überkommen. Zehn davon gehören der alten, eine, der

sinn geordnet hat, im Auszug mitzutheilen. — Was den Kyklop des Euripides insbesondere betrifft, so s. W. Genthe: Der Kyklops des Eurip. nebst einer ästhet. Abhandl. über das Satyrspiel, Halle 1828, 8., wo namentlich S. 12—46 das Verhältniss der epischen und dramatischen Darstellung dieses Stoffs recht gut angegeben ist.

Plutos, der mittleren Komödie an. Die alten Kritiker urtheilten, Kratinos sei stark im beissenden Spott gewesen, der geradezu angreift, es habe ihm dagegen an lustiger Laune gefehlt; auch habe er eine treffende Anlage nicht vortheilhaft zu entwickeln, noch seine Schauspiele gehörig auszufüllen gewusst; Kupolis sei gefällig in seinen Scherzen, gewandt in sinnreichen Einkleidungen gewesen, nur der satirischen Kraft habe er ermangelt; Aristophanes vereinige durch einen glücklichen Mittelweg die Vorzüge beider, in ihm finde man Spott und Scherz auf das vollkommenste und im anziehendsten Verhältnisse verschmolzen. Unmöglich kann ein ächter Geschmack dem Aristophanes in Anlage und Ausführung seiner Dichtungen den Ruhm der Sorgfalt und Meisterschaft des gebildetsten Künstlers versagen. Seine Sprache ist unendlich zierlich; der reinste Atticismus herrscht darin und er führt sie mit grosser Gewandtheit durch alle Töne hindurch, von dem vertraulichsten Dialog bis zum hohen Schwung dithyrambischer Gesänge. Diese gewählte Eleganz wird um so anziehender durch den Contrast, da er einerseits die rohesten Sprecharten des Volkes, die Dialekte, ja sogar die Verstümmelung des Griechischen im Munde der Barbaren mitaufnimmt, andererseits dieselbe Willkür, welcher er die ganze Natur und Menschenwelt unterwarf, auch auf die Sprache anwendet und durch Zusammensetzung, durch Anspielung auf persönliche Namen oder Nachahmung eines Lautes die wunderlichsten Wörter schafft. Sein Versbau ist nicht weniger künstlich als der der Tragiker, er bedient sich darin derselben Formen, aber anders modificirt: indem er sie statt des Nachdrucks und der Würde

auf Leichtigkeit und Mannigfaltigkeit wendet, bei dieser scheinbaren Regellosigkeit indessen die Gesetze des Sylbenmaasses nicht weniger genau beobachtet.

Die materielle Grundlage der komödischen Ausgelassenheit war die Auflösung der althellenischen Sittlichkeit; im Staatsleben sank die Ehre der Bürger immer mehr, der Sinn für das Oeffentliche starb ab und durch die Demagogen entfesselte sich die verderblichste Willkür. In der Kunst entwich von der Gymnastik die alte Strenge; das unnatürliche Knabenwesen riss im höchsten Grade ein; die Musik und Lyrik ging theils in die weichlichsten, theils in die piquantaufregendsten Lesbischen und Phrygischen Tonweisen über; die Tragödie, früher das reinste Abbild der sittlichen Würde, nährte die dem einzelnen Willen angehörige Leidenschaft der Liebe, der Eifersucht, des Hasses, verlor sich in den Prunk bilderreicher, einzelner Einfälle, schmeichelte der Willkür durch sophistische Gründe und verwandelte den Chor in Rhetorik. Die Philosophie endlich untergrub den Glauben an die alten Götter und wusste als Sophistik auch das Schlechte als nützlich, das Böse als gut, das Hässliche als schön mit der logischsten Nothwendigkeit zu rechtfertigen. Gegen Alles dies wendete sich Aristophanes mit der glühendsten Begeisterung für die ältere Zeit, mit der bittersten Persiflage, mit der verschwenderischsten Phantasie, mit dem witzigsten Humor.

Aristophanes hatte sich für die Ausübung seiner Kunst, die er für die schwierigste von allen ausgibt, lange im Stillen gerüstet, ja er liess sogar aus Schüchternheit seine Arbeiten anfangs unter fremdem Namen aufführen. Zum erstenmal trat er ohne diese Verhül-

lung in den Rittern öffentlich auf. Es galt nichts Geringeres, als den Kleon zu stürzen, der nur die reicheren Eigenthümer, die Classe der Ritter, gegen sich hatte, welche Aristophanes daher als Chor aufstellte. Kein Maskenmacher hatte den Muth, Kleons Bild zu verfertigen, weshalb sich der Dichter entschloss, mit bloss bemaltem Gesicht diese Rolle selbst zu spielen; der Erfolg war brillant; das Stück erhielt den Preis und Aristophanes war mit Recht stolz auf diese That. Nicht leicht ist eine seiner Komödien historischer und politischer; der Ernst herrscht vor, aber die Scenen, wo der Lederhändler, nämlich Kleon, und der Wursthändler in der Wette durch Schmeicheleien, Weissagungen und Leckerbissen sich um die Gunst des vor Alter kindisch gewordenen Demos, des personificirten Volkes bewerben, sind höchst drollig. Das Stück endigt mit einem rührend freudigen Triumph, da sich die Scene von dem Pnyx, dem Ort der Volksversammlungen, in die majestätischen Propyläen verwandelt, und der Demos, wunderbar verjüngt, in der Tracht der alten Athener hervortritt, und mit seiner Jugendkraft zugleich die vormaligen Gesinnungen von der Zeit der Marathonischen Schlacht her wiedergefunden hat. — Der Friede fängt äusserst keck und lebendig an. Der Ritt des friedliebenden Trygäos gen Himmel auf einem Mistkäfer, wobei er, in der Luft schwebend, dem Maschinenmeister ängstlich zuruft; der Krieg, ein wüster Riese, der mit seinen Gesellen, dem Getümmel, statt aller anderen Götter den Olympos bewohnt und die Städte in einem grossen Mörser zerstampft, wobei er die berühmten Feldherren als Mörserkeulen gebraucht; die in einem tiefen Brunnen ver-

grabene Friedensgöttin, welche durch die vereinigten Bemühungen aller Griechischen Völkerschaften an Stricken herausgezogen wird: alle diese eben so sinnreichen als phantastischen Erfindungen sind auf die lustigste Wirkung berechnet, obschon sich diese nicht ganz erfüllt, indem am Ende nichts übrig bleibt, als der wiedererlangten Friedensgöttin zu opfern und zu schmausen. — Die Acharner, ein zunächst vor den Rittern aufgeführtes Stück, gehen mit steigender Lustigkeit zuletzt in einen wahren bakchantischen Taumel aus. Dikäopolis, der rechtliche Bürger, ergrimmt über die falschen Vorspiegelungen, womit man alle Friedensvorschläge abhält, schickt eine Gesandtschaft nach Lakedämon und schliesst Frieden allein für sich und seine Familie. Nun kehrt er auf's Land zurück und steckt trotz aller Anfechtungen einen Bezirk vor seinem Hause ab, wo Friede und offener Markt für die benachbarten Völker ist, während das übrige Land vom Ungemach des Krieges leidet. Die Segnungen des Friedens werden auf die handgreiflichste Weise für esslustige Magen dargestellt; der feiste Böoter bringt seine leckeren Aale und Geflügel zum Verkauf und man denkt nur auf Feste und Schmausereien. Lamachos, der berühmte Feldherr, der an der anderen Seite wohnt, wird durch einen plötzlichen Einfall des Feindes aufgerufen, die Grenze zu vertheidigen; Dikäopolis dagegen wird von seinen Nachbarn eingeladen, einem Feste beizuwohnen, wo jeder seine Zeche mitbringt. Die Waffenrüstungen und die Zurüstungen zur Küche gehen nun mit gleicher Eil und Emsigkeit vor sich: dort wird die Lanze geholt, hier der Bratspiess; dort der Harnisch, hier die Weinkanne, dort

werden Helmbüsche aufgesteckt, hier Drosseln gerupft. Kurz darauf kommt Lamachos wieder, mit zerschmettertem Kopf und lahmen Füss, auf zwei Kriegsgefährten gestützt, von der anderen Seite Dikäopolis betrunken und von zwei gutwilligen Mädchen geführt. Die Wehklagen des einen werden immerfort durch die Jubelreden des anderen nachgeahmt und verspottet und mit diesem bis zu einem Gipfel hinaufgeführten Gegensatz bricht das Stück ab. — Die Wespen beschränken sich darauf, die krankhafte Sucht der Athener, Rechtshändel zu führen und zu entscheiden, mit ziemlich ernst bleibender Satyre durchzuziehen; ähnlich beschränkt ist der Plutos, eine Allegorie von der ungerechten Vertheilung der Reichthümer. — Die Vögel dagegen umfassen alle Elemente des Staates und glänzen durch die keckste und reichste Erfindung im Gebiet des phantastisch Wunderbaren. Die schwarz geflügelte Nacht gebar zuerst ein Windei, woraus der Vogel Eros mit goldenen Fittigen sich erschwungen, der dann allen Dingen ihren Ursprung gegeben. Zwei Flüchtlinge aus der Menschengattung gerathen in das Gebiet der Vögel, die sich für so viel erlittene Feindseligkeiten an ihnen rächen wollen. Beide retten sich aber, indem sie den Vögeln ihren Vorrang vor allen Geschöpfen deutlich machen und ihnen rathen, ihre vereinzelten Kräfte in einen ungeheuren Staat zu versammeln. So wird die wunderbare Stadt Wolkenkuckuksheim über der Erde erbaut; allerlei ungebetene Gäste, Priester, Dichter, Wahrsager, Geometer, Gesetzschreiber, Sykophanten, wollen sich in dem neuen Staat ansiedeln, werden aber weggewiesen; neue Götter werden getauft, natürlich nach dem Bilde der Vögel

und den alten Göttern wird ihr Olympus vermauert, so dass keine Opfergerüche zu ihnen gelangen können. Dadurch in Noth gebracht, schicken sie eine Gesandtschaft, bestehend aus dem gefräßigen Herakles, dem Poseidon, der immer nach der Redensart beim Poseidon schwört, und einem Thrakischen Gott, der nicht recht Griechisch weiss, sondern kauderwelsch redet: doch müssen sie sich alle Bedingungen gefallen lassen und durch die Auslieferung von Zeus Basileia verbleibt den Vögeln die Oberherrschaft der Welt. Der Vögelchor, der die Vögelsprache höchst musikalisch nachahmt, muss unbeschreibliche Heiterkeit erregt haben. — Die Lysistrata, die Ekklesiazusen und die Thesmophoriazusen, worin die listig errungene Herrschaft der Männerbetrügenden und in Wollust unersättlichen Weiber mit der tiefsten Kenntniss weiblicher Verderbtheit geschildert wird, sind besonders wegen ihrer krassen Tollheit und genialen Zoten bewunderungswürdig. In den Thesmophoriazusen wird vorzüglich das Falsche in der Darstellung weiblicher Charaktere bei dem Euripides mit meisterlicher Parodie, fast ganz in den eigenen Worten seiner Tragödien, entwickelt. Der Dichter soll wegen seines bekannten Weiberhasses am Fest der Thesmophorien, wo nur Frauen gegenwärtig sein durften, verklagt und in Strafe verdammt werden. Nach einem vergeblichen Versuch, den weibischen Dichter Agathon zu diesem Wagestück zu bewegen, verkleidet Euripides seinen schon bejahrten Schwager Mnesilochos als Frau, damit er unter dieser Gestalt seine Sache führe. Die Art, wie er es thut, macht ihn verdächtig; es wird entdeckt, dass er ein Mann

ist; er flüchtet sich auf einen Altar und reisst, um sich noch mehr vor der Verfolgung zu sichern, einer Frau ihr Kind aus den Armen, welches er umzubringen droht, falls man nicht von ihm abliesse wird. Da er es erwürgen will, zeigt sich, dass es ein als Kind eingewickelter Weinschlauch war. Nun erscheint Euripides unter mancherlei Gestalt, um seinen Freund zu retten; bald ist er Menelaos, der seine Helena in Aegypten wiederfindet; bald Echo, die der gefesselten Andromeda wehklagen hilft; bald Perseus, der sie von ihrem Felsen erlösen will. Endlich befreit er den an eine Art von Schandpfahl geschlossenen Mnesilochos, indem er als Kupplerin den Gerichtsdiener, der ihn bewacht, einen einfältigen Barbaren, durch die Reize einer Flötenspielerin weglockt. — Die Frösche sind gegen den Verfall der tragischen Kunst gerichtet. Euripides war gestorben, Sophokles und Agathon ebenfalls, es blieben nur Tragiker vom zweiten Range übrig. Bakchos vermisst den Euripides und will ihn aus dem Hades zurückholen. Er ahmt den Herakles nach, allein obwohl mit dessen Löwenhaut und Keule ausgestattet, ist er ihm doch sehr unähnlich an Gesinnung und gibt als feiger Weichling viel zu lachen. Er rudert sich über den Acheruischen See, wo ihn die Frösche mit ihrem melodischen Gequak lustig begrüssen. Der eigentliche Chor besteht aber aus Schatten der Eingeweihten in den Eleusinischen Geheimnissen und ihm sind wunderschöne Gesänge in den Mund gelegt. Aeschylos hat zuvor den tragischen Thron im Hades eingenommen, Euripides aber will ihn davon verstossen. Pluto führt den Vorsitz und Bakchos soll diesen grossen Streit entschei-

den. Beide Dichter, der rohdenkende Aeschylos und der spitzfindige, eitle Euripides, stehen einander gegenüber und legen die Proben ihrer Kunst ab. Sie singen und reden gegeneinander und sind in allen Zügen meisterlich charakterisirt. Zuletzt wird eine Wage gebracht, worauf jeder einen Vers legt; allein so sehr Euripides sich quält, gewichtige Verse vorzubringen, so schnellt Aeschylos immer durch die seinigen die Wagschaale des anderen in die Höhe. Endlich wird er des Kampfs überdrüssig und sagt, Euripides solle selbst mit allen seinen Werken, Weib, Kindern und Kephisophon in die Wagschaale steigen, er wolle dagegen nur zwei Verse hineinlegen. Bakchos hat sich unterdessen zum Aeschylos bekehrt und wiewohl er dem Euripides geschworen, ihn mit sich aus dem Hades zurückzunehmen, so fertigt er ihn nun mit einer Anspielung auf seinen eigenen Vers aus dem Hippolytos ab:

Die Zunge schwur, doch wählt ich mir den Aeschylos.

Aeschylos kehrt also zu den Lebenden zurück und überlässt in seiner Abwesenheit dem Sophokles den tragischen Thron. — Wie die Entstehung der Tragödie der Boden dieser vortrefflichen Ironie, so auch die Missbildung der Philosophie durch die Sophisten der Boden, auf welchem die Wolken entstanden sind, dieser ewige Denkstein aller hirnlosen, fehlfangenden, mückenseigenden Grübelei, deren faule Gedanken Wolken, ein in Nichts verschwindender Dunst sind. *)

*) S. A. W. Schlegel a. a. O. Sechste Vorlesung. — Ferner Theodor Bötticher: Aristophanes und sein Zeitalter. Eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Alterthumskunde. Berlin, 1827. 8. In dieser sehr be-

Gegen Ende des Peloponnesischen Krieges, als wenige Personen sich wider die Verfassung der Oberherrschaft in Athen bemächtigt hatten, wurde verord-

achtenswerthen Monographie, welcher nur ein noch höherer Sinn für das Komische zu wünschen wäre, sind besonders die Wolken und Vögel gründlich behandelt. Wegen der darin aufgestellten Auffassung des Sokrates hat sich bekanntlich ein grosser Zwist erhoben, auf welchen mich hier einzulassen nicht der Ort ist. Ich begnüge mich, aus Hegels Phänomenologie, S. 688, eine Stelle anzuführen, die man für Rötschers Ansicht wohl als Axiom betrachten kann: „Die Gesetze — die vorher in absoluter Gültigkeit erschienen. — Nach ihrer gedachten Wesentlichkeit zu dem einfachen Gedanken des Schönen und Guten geworden, vermögen diese es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Kraft des dialektischen Wissens gibt die bestimmten Gesetze und Maximen des Handelns, der Lust und dem Leichtsinn der — hiemit — verlachten Jugend Preis, und der Aengstlichkeit und Sorge des auf die Einseitigkeit des Lebens beschränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen also das komische Schauspiel, durch die Befreiung von der Meynung hier — und eben dadurch das Spiel der Meinung und der Willkür der zufälligen Individualität zu werden." — Die Nothwendigkeit obenerwähnter Worte für jedes demokratisch-komische Spiel und zugleich die Polemik eines solchen gegen jede raffinirte Frivolität hat die Aesthetik zu bewirken und damit auch den Aristophanes von dieser Seite gegen den engen, spiessbürgerlichen Sinn zu rechtfertigen, der seiner guten und feinen Erziehung halber nur ein Ungeheuer von Unanständigkeiten und Unfläthereien — sonst weiter nichts — in dem göttlichen Dichter sieht und nicht fähig ist, über den jämmerlichen Verlegenheit vor der directen und nackten Bezeichnung des Natürlichen, auf die er noch gar, als auf etwas Moralisches, sich viel zu Gute thut, zum Begriff einer ganzen Zote und Anschauung derselben im Zusammenhang des Kunstwerkes sich zu erheben. Das Studium des Shakespeare hat in Deutschland dem Verständniss des Aristophanes von dieser Seite vortrefflich in die Hand gearbeitet.

ret, jeder, der von den Komischen Dichtern angegriffen würde, sollte sie verklagen dürfen; es wurde verboten, wirkliche Personen einzuführen, sie durch Masken kenntlich zu machen u. s. w. Hieraus entstand die sogenannte mittlere Komödie; die Form blieb noch ungefähr dieselbe und die Darstellung, wenn auch nicht eben allegorisch, doch parodisch; allein das Wesen der alten Komödie war aufgehoben, weil sie eben die nächste Wirklichkeit als die tollste Verkehrtheit aufstellte und wie war es fernerhin möglich, allgemeine Gebrechen des Staates spottend zu rügen, wenn man keinen Einzelnen nennen durfte?

Die mittlere Komödie war aber nichts als ein Uebergang zur neuen, d. h. dem Lustspiel, welches wieder einen bündigen Zusammenhang suchte und mit der Tragödie eine förmliche Verwickelung und Auflösung gemein hatte. Aber an die Stelle des Schicksals trat der Zufall, denn dies ist der empirische Begriff von jenem, als dem, was nicht in unserer Gewalt steht. Der unbedingten Nothwendigkeit der Tragödie liess sich nur die sittliche Freiheit entgegenstellen; den Zufall soll man verständig zu seinem Vortheil lenken und die ganze Sittenlehre des Lustspiels ist daher nichts als Klugheitslehre. In der Darstellung sich dem Ernst formell unterwerfend, verknüpft es, wie die Tragödie, die Vorfälle als Ursachen und Wirkungen, nur dass es das Gesetz dieser Verknüpfung so auffasst, wie es sich in der Erfahrung vorfindet, ohne es, wie jene, auf eine Idee zu beziehen. Auch unterscheidet sich das Lustspiel dadurch von der Komödie, dass es alles Phantastische und im engern Sinn Wunderbare, Unmögliche ver-

meidet und sich ganz prosaisch an die Wahrscheinlichkeit der gegebenen, wohlbekannten Welt bindet, wodurch seine Charaktere, obwohl mit dem Recht allgemeiner Bedeutung ausgestattet, immer etwas Locales und Portraitmässiges empfangen.

Die Griechische Literatur war in diesem Fach unermesslich reich; das Verzeichniss der verloren gegangenen meistens sehr fruchtbaren Komiker ist sehr gross und wiewohl die neuere Komödie nur in dem kurzen Zeitraum vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis unter den ersten Nachfolgern Alexanders des Grossen sich entwickelt und geblühet hat, so belief sich doch ihr Vorrath gewiss auf Tausende von Stücken; aber es ist uns nichts übrig, als in der Ursprache eine Anzahl abgerissener, oft bis zur Unverständlichkeit entstellter Fragmente, und im Lateinischen 20 Bearbeitungen Griechischer Originale von Plautus und 6 von Terentius. Das Griechische Theater hatte für das Lustspiel manches Unbequeme. Die Bühne lag unter freiem Himmel und zeigte das Innere der Häuser wenig oder gar nicht, was für Heimlichkeiten, für Intrigue und Aehnliches ein grosser Uebelstand war. Athen, wo meistens der angenommene Schauplatz wie der wirkliche lag, war durch die demokratische Gleichheit der Bürger in so fern eine Schranke, als es keinen schroffen ständischen Gegensatz, diese grosse Quelle vieler Lächerlichkeiten, darbot. Endlich kannte man in Bezug auf das schöne Geschlecht nur sinnliche Leidenschaft oder Ehe, nicht aber Galanterie und romantische Liebe. — Nach diesen Angaben lässt sich der Kreis von Charakteren schon ungefähr übersehen; sie lassen sich fast wie

Kategorien aufzählen, so wenige sind es, die immer wiederkehren. Die Väter, der strenge und sparsame, oder der gelinde und sanfte, der nicht selten unter der Herrschaft seiner Frau steht und dann mit einem Sohn gemeine Sache macht; die liebevolle, verständige oder mürrische, herrschsüchtige, auf ihr Eingebrachtes trotzende Hausfrau; der Jüngling, leichtsinnig, verschwenderisch, sonst aber offen und liebenswürdig, auch in einer anfangs sinnlichen Leidenschaft treuer Anhänglichkeit fähig; das leichtfertige Mädchen, entweder schon ganz verderbt, eitel, schlau und eigennützig, oder noch gutmüthig und für edlere Regungen empfänglich; der einfältig rohe und der verschmitzte Sclave, der seinem jungen Herrn behülflich ist, den Alten zu betrügen und durch allerlei Listen Geld zur Befriedigung seiner Leidenschaften herbeizuschaffen; auch ist er meist der Lustigmacher, der seine eigene Sinnlichkeit und seine gewissenlosen Grundsätze mit wohlgefälliger Uebertreibung eingesteht, mit den anderen Personen seinen Scherz treibt, auch wohl zum Parterre hinausspricht; sodann der Parasit, der schmeichelnde, dienstfertige Schmarotzer, der sich für die Aussicht auf eine gute Mahlzeit gefallen lässt, alles Ersinnliche zu sagen und zu thun; der Sykophant, ein Mensch, dessen Gewerbe war, ordentlichen Leuten allerlei rabulistische Rechtshändel anzuzetteln und sich auch dazu vermiethete; der prahlerische Soldat, der von fremden Kriegsdiensten zurückkommt, meistens feige und einfältig ist, aber sich durch den Ruhm seiner auswärts verrichteten Thaten bramarbasirend geltend macht; endlich eine Dienerin oder angebliche Mutter, die dem ihrer Leitung überlassenen Mädchen eine

schlechte Sittenlehre predigt, und der Sclavenhändler oder Hurenwirth, der auf die ausschweifenden Leidenschaften junger Leute speculirt und keine andere Rücksicht kennt als seinen Eigennutz. Die beiden letzten Charaktere sind mit ihrer rohen Widerwärtigkeit für unser Gefühl ein wahrer Fleck im Griechischen Lustspiel, konnten aber nach dessen Inhalt nun einmal nicht entrathen werden.

Aus jenem beschränkten Kreise des bürgerlich häuslichen Lebens und aus dem einfachen Thema der angegebenen Charaktere wusste nun die Erfindsamkeit der Griechischen Komiker eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von Variationen hervorzulocken, ohne jedoch dem nationalen Costum ungetreu zu werden. Hier kam Folgendes zu Statten. Griechenland bestand aus einer Menge kleiner abgesonderter Staaten, die an Küsten und auf Inseln umher lagen. Schiffahrt wurde beständig geübt, Seeräuberei war nicht selten und für den Sclavenhandel machte man auch auf Menschen Jagd. So konnten freigeborene Kinder entführt werden, oder sie wurden auch nach dem den Eltern zugestandenen Rechte ausgesetzt und unerwartet am Leben erhalten wiedergefunden. Alles dies bereitete in den Griechischen Lustspielen die Wiedererkennung zwischen Eltern und Kindern, Geschwistern u. s. w. vor, ein Mittel der Auflösung, das die Komiker von den Tragikern entlehnten. Die verflochtene Intrigue spielt in der Gegenwart, aber der selten unwahrscheinliche Vorfall, worauf sich ihre Anlage gründet, ist in die Ferne der Zeiten und Oerter gerückt, und so hat oft das aus dem täglichen Leben aufgefasste Lustspiel dennoch einen gewisser-

massen wunderbaren, romanhaften Hintergrund. — Die Griechischen Komiker haben die ganze Breite des Lustspiels gekannt und alle seine Unterarten, die Posse, das Intriguenstück, das feine und das überladene Charakterstück bis zum ernsthaften Drama gleich fleissig bearbeitet. Ihre Fragmente und Sittensprüche zeichnen sich im Versbau und in der Sprache durch die äusserste Reinheit, Zierlichkeit, Genauigkeit aus und aus allen athmet eine gewisse Attische Grazie des geselligen Tones. *) —

Wir haben oben S. 157 schon angedeutet, warum mit der vollständigen Ausbildung des Epischen, Lyrischen und Dramatischen die progressive Entwicklung der Griechischen Poesie völlig abgeschlossen ist; die weitere Gestaltung der Kunst konnte nichts wahrhaft Neues hervorbringen, weder im Inhalt noch in der Form, denn mit der Tragödie und Komödie war die Griechische Poesie vollkommen in ihren Anfang zurückgekehrt, wo das Epos in der Ilias durch den blutigen Kampf der Völker, durch den Ernst des Zweckes, durch das Schmerzliche des Unterganges so grosser Helden in der Blüthe des Lebens offenbar eine tragische, in der Odyssee dagegen, wie uns auch

*) S. A. W. v. Schlegel a. a. O. Siebente Vorlesung. — Nach meinem Urtheil ist diese Schilderung des Griechischen Lustspiels Schlegel ungleich mehr gelungen, als die der Komödie und Tragödie. Bei diesen lassen sich verschiedene Mängel, besonders in den Principien, auffinden, aber bei der neueren Komödie wüsst' ich durchaus nicht, was man zur richtigeren Auffassung thun könnte; diese Entwicklung ist vollkommen musterhaft. — Ueber die Nachrichten von den einzelnen Griechischen Komödien s. A. Meineke, Quaestionum scenicarum Spec. I. II. III. Berolini 1826 fl. 4. Das letzte Specimen, 1830, enthält den Katalog der mittleren Komödie.

durch das satyrische Drama klar geworden ist, eine komische Richtung ankündigte; denn im Hintergrunde des Odysseus steht die glückliche Wiederkehr zu seiner Penelope, nicht, wie in der Ilias, ein grauses Verhängniss; was daher den listenreichen Mann auch treffen, welche Geschicke ihn auch hemmen mögen, bei der Kirke, Kalypso, dem Polyphemos, den Phäaken, immer sind wir beruhigt; und eben so, wie sehr die Freier mit Trotz dem Telemachos begegnen, wie sehr sie mit Ungestüm die züchtige Hausfrau zur Vermählung bedrängen mögen, es ist eine Verwicklung, die einem heiteren Ausgange zuführt; ferner wenn in der Ilias ganze Stämme und deren hochherzige Führer einander in offener Feldschlacht bestreiten, so ist in der Odyssee unser Interesse wesentlich an die Individualität des Helden geknüpft; er, der Einzelne für sich, zieht uns an und fortwährend ergötzt uns seine Geschicklichkeit im erfinderischen Truge, die zuletzt sogar die Maske eines Bettlers vornimmt, um das Geschlecht der übermüthigen Freier desto sicherer zu verderben; ja auch die rührenden Scenen der Wiedererkennung sind mit einem komischen Streiflicht gefärbt, denn selbst die Treue der Penelope wird schalkhaft erwogen. Und so steht die Griechische Poesie völlig in sich abgerundet da, von der Weltumfassenden Breite des Epos bis zur Darstellung des ganz Zufälligen und Individuellen sich zuspitzend und so zuletzt in dem Lustspiel den eigenthümlichen Charakter des Individuums mit poetischer Anmuth und geistreicher Feinheit ausmalend. *)

*) Es ist für eine nationale Poesie äusserst wichtig, ob bereits ihr Epos die Doppelrichtung des Tragischen und

Wir müssen die Geschichte der Griechischen Poesie bis auf den Punct, wo wir jetzt stehen, als Ein Ganzes, als *Eine Periode* betrachten, in welcher das Hervortreten des Epos, der Lyrik und des Dramas die *verschiedenen Epochen* ausmacht, welche wiederum in sich ihre mannigfachen *Bildungsstufen* einschliessen. Die gewöhnlichen Eintheilungen, welche sich so ängstlich an gewisse Jahre heften, sind nicht gut festzuhalten, weil die Bewegung des Geistes sich nicht in so bestimmte Grenzen einpferchen lässt. Wir können daher nur noch zwei wirklich specifische Differenzen auffinden, nämlich einmal die technisch vollendete Nachahmung der alten Kunst, die aber oft in das Seltsame, Leere und Ab-

Komischen einschlägt. Bei der Griechischen ist dies, wie ich glaube, unverkennbar; aus dem Galischen Epos aber hätte sich, um ein Beispiel anzuführen, niemals eine Komödie entwickeln können, weil es einseitig nur einen elegisch-tragischen Ton enthält. Das Germanische Epos hat dagegen schon sehr früh tragische und komische Elemente, wenn auch nicht in der formalen Reinheit, wie das Griechische, und diese Vollständigkeit wollte ich bezeichnen, wenn ich in meiner Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter von einer Ilias und Odyssee sprach. Denn alle *Werke* der Griechischen Poesie sind für uns zugleich zu allgemeinen *Kunstbegriffen* geworden, wie wir von einem Homer, einem Tyrtäus, einem Anakreon u. s. f. auch in anderen Literaturen zu reden gewohnt sind. Obwohl ich nun a. a. O. S. 147 und Vorrede S. V über meine Absicht bei dem Gebrauch jener Namen als blos symbolischer Typen mich erklärte, so bin ich doch von einigen Kritikern hierin gänzlich missverstanden. Die Wichtigkeit jenes Unterschiedes wird sich in der Geschichte der modernen Poesie mehrfach zeigen und die vortreffliche Auffassung des Epos als der Aristeia und des Nostos nach Fr. Schlegel, oben S. 165, sich auch dort bestätigen.

geschmackte sich verlor und sodann die Aufregung, welche die Christliche Religion veranlasste; jene Periode kann man wegen der Identität des Styles die Alexandrinische, diese, welche ihren Mittelpunct in Byzanz hatte, die Byzantinische nennen. Als wesentliche Bestimmung für die ganze folgende Geschichte ist aber festzuhalten, dass wir es in ihr nicht mehr mit der Entfaltung von Gattungen zu thun haben; diese liegt hinter uns; sondern der Faden des Fortganges ist von hier an einzig und allein die Zeit, in deren Verlauf bald hier, bald dort ein Dichter auftritt und bald diesen, bald jenen Stoff willkürlich je nach seiner Neigung aufgreift. Diese Zufälligkeit der poetischen Erzeugnisse, die nicht mehr aus dem inneren Trieb eines reichen Volkslebens sich gestalten, weis't uns von selbst an die einzelnen Dichter. — Nur die Geschichte des Romans schliessen wir davon aus, weil sie am geeignetsten ist, den Uebertritt des Antiken in das Romantische zu bezeichnen.

Nachdem die Schönheit aufhörte, das Ziel der Kunst zu sein, bildete sich ein neuer Styl der Poesie, die Alexandrinische Schule, denn Alexandrien ward nun der Sitz der Gelehrsamkeit und der Gelehrten überhaupt und auch der vorzüglichste Sitz dieser neuen Dichtkunst, deren Styl indess in allen poetischen Werken dieser Zeit herrschend ist. Jedoch ist dieser Styl nichts eigentlich frisch Erfundenes, sondern nur Nachahmung und neue Mischung des schon Vorhandenen. Man brauchte die Formen, die Metra und die Sprachmanier aller vorigen Schulen und Zeiten, vorzüglich der ältesten, nach Gutdünken un-

ter einander. Die Werke der Alexandriner sind trocken, schwerfällig, todt, ohne inneres Leben, ohne Schwung und Grösse; so wie mit der Freiheit die öffentliche Sittlichkeit verschwand, so gab es auch kein Pathos und Ethos mehr. Diese wurden nun auch eben so trocken behandelt, wie die todten Stoffe, welche die Künstler am liebsten zu wählen schienen, obwohl in dieser Rücksicht vielleicht eine geringe Abstufung nach Maassgabe der Zeit Statt findet. Allein obgleich von Schönheit hier wenig mehr die Rede sein kann, so haben sie doch einen sehr bedeutenden künstlerischen Werth; die Darstellung ist mit festem Sinn und Fleiss vollkommen ausgearbeitet und durchgebildet und insofern für alle Zeiten ein bleibendes und gewissermassen vollendetes Beispiel solcher Art oder Abart, wie die Griechische Kunst überhaupt in jedem Fach und auf jeder Stufe ihre Entwicklung. *)

Für die Sprache, Erhaltung und Erklärung ihrer Denkmale, überhaupt für Gelehrsamkeit und Kritik hatten die Alexandrinischen Hofgelehrten, Mitglieder von Akademien und Bibliothekare zu Alexandrien, sehr grosse Verdienste. Sonst haben sie den gewöhnlichen Fehler gelehrter Dichter, Künstelei im Ausdruck, nur selten vermieden und manche sind absichtlich dunkel. Ein gewisser Simmias von Rhodus und ein Dosiades, um 300, gefielen sich z. B. metrische Epigramme so zu dichten, dass sie, geschrieben, allerlei Figuren bildeten! Diejenigen Dichter, welche, wie Apollonius und Kallimachus, epische und mytho-

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. IV. S. 20—23.

logische Gegenstände behandelten, trugen wenigstens dazu bei, die alte Poesie zu erhalten und auf die Nachwelt zu bringen. Es ist überhaupt der Gang der Poesie in ihrem Verfall, dass sie sich immer mehr absondert und vereinzelt und auf Gegenstände verfällt, die der Poesie eigentlich fremd sind. Dass die wissenschaftliche Astronomie unter diese Gegenstände gehört, dass ein Abschnitt aus der Botanik oder eine Reihe von medicinischen Vorschriften darum, weil sie in Versen abgefasst sind, noch nicht zur Poesie gehören: dass bedarf wohl keines Beweises. Nur eine poetische Gattung dieser späteren Zeit ist uns anziehender, weil sie nicht blos Kunst und Nachahmung ist, sondern das Leben von einer eigenthümlichen Seite auffasst und darstellt, die bukolischen Lieder und Hirtengedichte, die Idyllen des Theokritos und Anderer. Das Landleben hat schon an sich viel Poetisches; allein auch hier führt die Absonderung seiner Darstellung, die in der Totalität eines Epos oder Drama im Gegensatz zu Unruhe, Gefahr und Kampf viel energischer wirkt, den Dichter leicht zu Wiederholungen, oder, um nicht zu ermüden und wenn er seine Vorgänger überbieten will, auch wohl zu Uebertreibungen. Diese Gattung tritt besonders in den spätern Zeiten der gesellschaftlichen Verfeinerung hervor und macht sich dann so beliebt, weil die Ueberbildung und das künstliche System des conventionellen Zustandes eine Sehnsucht nach der Einfachheit der Natur und einen Ueberdruss an der städtischen Cultur erweckt. Die meisten Idyllen verrathen diesen Ursprung und es ist oft nur allzu leicht, gewahr zu werden, dass es Herren und Frauen aus der Stadt

sind, die sich auf das Land begeben, sich in Hirten und Hirtinnen verkleidet haben. Im Theokritos und in der bukolischen Sammlung der Alten sind allerdings einige wahre Land- Volks- und ungeschminkte Naturlieder der Hirten; doch findet sich auch hier Vieles, was durch die Zierlichkeit der Sprache und durch das Spiel den Witzes an die Verfeinerung der Kunst, an die Verführungen der Stadt, an die Schmeicheleі der Höfe erinnert. Ueberhaupt war die alte Idylle nur das, was das Wort sagt: ein Bildchen, ein kleines poetisches Gemählde, oft aus dem Leben, oft auch aus der Mythologie entlehnt, meist aber erotischen Inhalts. So zerstreute, versplitterte und vereinzelte sich jetzt die Poesie und nahm immer mehr eine diminutive Gestalt an. *)

Indem jetzt also die freier gewordene Subjectivität stärker als zuvor auftrat, so waren auch die Producte, welche rein aus ihr hervorgehen, noch die vorzüglicheren. Die elegischen Dichter dieser Zeit behaupten daher einen wirklichen Kunstwerth, wie uns besonders aus ihren Römischen Nachbildnern klar wird. Die Elegie war jetzt ganz die erotische, deren

*) S. Fr. Schlegel, sämmtl. Werke Bd. I. S. 84—88. Nachdem man unzählig viel Triviales und Leeres über die Idylle geschrieben hatte, war es Schiller, 1795, aufbehalten, in seinem für die Geschichte der Poesie überhaupt höchst lehrreichen Aufsatz: über naive und sentimentalische Dichtung, sämmtliche Werke, 12m. 12. Bd. XVIII. S. 206—348, zuerst den richtigen Gesichtspunct für den Begriff dieser Gattung zu treffen. — Wir haben schon mehrfach erwähnt, dass die Alexandrinische Kritik sich eifrig mit der Revision der vorhandenen Hellenischen Dichterwerke beschäftigte. Es entstand aus diesen Bemühungen um 300 jener berühmte, den Gram-

Ton Mimnermos, s. oben S. 207, angeschlagen und den, vereinzelt dastehend, Antimachos, s. oben S. 184, in seinen Gedichten auf die von ihm geliebte Lyde weiter fortgeführt hatte; nur dass das tragische Element, was bei Mimnermos vorherrschte, mehr in das Gefühl glücklicher Befriedigung überging. Philetas, Hermenesianax, Phanokles und Andre zeichneten sich darin aus. Philetas um 300, aus der Insel Kos gebürtig und nachher Lehrer des jungen Ptolemäos Philadelphos in Alexandrien, war ein sehr berühmter Grammatiker und stand als Elegiker in solchem Ansehen, dass, da sonst die Literatoren keine neueren Poeten in den Kanon aufnahmen, sie bei diesem Dichter von ihrer Regel abgingen, ein Ruhm, den ausserdem nur Kallimachos erlangte. — Der Kolophonier Hermenesianax, Philetas Freund und Schüler, schrieb seiner Geliebten Leontion eine Elegie in drei Büchern, von denen aus dem dritten durch Athenäos ein Bruchstück für uns erhalten ist, worin er mit feiner Kunst und naiver Anmuth seiner Freundin die Liebesabenteuer der vortrefflichsten Dichter und Philosophen Griechenlands, von Orpheus herab

matikern Aristophanes aus Byzanz und Aristarchos aus Samothrake zugeschriebene Kanon, der folgende Dichter für classisch erklärte: epische: Homeros, Hesiodos, Peisandros, Panyasis, Antimachos; Jambographen: Archilochos, Simonides, Hipponax; Lyriker: Alkman, Alkäos, Sappho, Stesichoros, Pindaros, Bakchylides, Bykos, Anakreon, Simonides; Tragiker: Aeschylos, Sophokles, Euripides, Ion, Achäos; Komiker der alten Komödie: Epicharmos, Kratinos, Eupolis, Aristophanes, Pherekrates, Platon; der mittleren: Antiphanes und Alexis; der neuen: Menandros, Philippides, Diphilos, Philemon, Apollodoros. — Spätere Grammatiker vermehrten und veränderten diesen Kanon.

bis auf den Aristippos enthüllt, eine Arbeit, welche an gleicher Sorgfalt und edler Fülle den Gemmen der alten Kunst vergleichbar ist. — Noch weiter ging auf diesem Wege Phanokles um 284, von dem wir noch ein Fragment besitzen, in welchem die Liebe des Orpheus zum Kalais mit ihren Folgen auf eine sehr süsse, fast sentimentale Weise besungen ist. — Kallimachos Battiades aus Kyrene um 247, welcher unter dem zweiten und dritten Ptolemäos zu Alexandrien gleich gross als Kritiker und Dichter blühete, hat uns 73 Epigramme, Fragmente von Elegieen, eine Elegie auf das Bad der Pallas im Dorischen Dialekt und fünf, mythologisch gelehrte Hymnen im Ionischen hinterlassen. Zwei Gedichte von ihm haben wir noch in Lateinischer Version, das Haar der Berenike von Catullus und das Rachegedicht Ibis von Ovidius. Dieser Dichter war in der Elegie wahrhaft gross; seine Hymnen dagegen sind überladen mit Gelehrsamkeit, gefallen sich in Hervorhebung des Seltenen und halten in der Breite des Epischen kein Maass. Das Haupthaar der Berenike war ein Gelegenheitsgedicht. Berenike, des Ptolemäos Euergetes Schwestergemahlin, hatte für dessen glückliche Rückkehr aus dem Kriege den Göttern eine Locke geweihet, welche bald darauf aus dem Tempel entwandt, vom Konon aber, einem nicht minder galanten als gelehrten Astronomen, unter die Gestirne versetzt worden war und dies veranlasste Kallimachos, einen gleich feinen Hofmann, zu jener Elegie, worin die Locke selbst ihr Geschick meldet, tiefbetrübt über die Trennung vom Haupte der Königin und durch die neue Verklärung unbestochen. Man darf diesem

Gedicht von Seiten der geistvollen Ausführung und mancher sinnreichen Wendungen einen hohen Werth zugestehen; aber auch hier, wie in jedem Compliment, muss die Kunst über die Natur triumphiren. — Mit diesen Sängern ist die gute Zeit der Elegie beschlossen, wenn man ihnen nicht noch den Euphorion beifügen will, einen berühmten Dichter von Chalkis in Euböa gebürtig und Bibliothekar bei Antiochos dem Grossen, der neben seinen epischen Gesängen auch durch erotische Elegieen einen Ruf erwarb. Noch weniger ist der Aetoler Alexandros unter dem zweiten Ptolemäos grosser Ehre würdig und im Zeitalter des Augustus machte Parthenios vergebens den Versuch, die Liebe der Elegie wiederum zuzuführen; sie ging in die Romane über und ihre ursprüngliche Form ward überhaupt so verkannt, dass z. B. der gelehrte Literator Eratosthenes unter dem dritten Ptolemäer seine Lehre von Verdopplung des Cubus in Distichen abfasste. *)

Die Parodie mag zur Vernichtung der immer wachsenden Langenweile fleissig geübt sein; einer der bedeutendsten Dichter dieser Gattung, von welchem durch Diogenes von Laërte noch manche Fragmente aufbehalten sind, war der Arzt Timon von Phlius um 272 v. Chr., der alles dogmatische Philosophiren

*) S. Conr. Schneider in Daub's Studien, IV. S. 52—68. — Fr. Schlegel: über die alte Elegie und einige erotische Bruchstücke derselben; und über das bukolische Idyll. 1798; wo besonders Phanokles, Hermenesianax und des Kallimachos Bad der Pallas behandelt sind; s. a. O. IV. S. 46—65. — Ueber Kallimachos s. Manso: Callimachus; in den vornehmsten Charakteren u. s. f. 1793. II. 1. S. 36—112.

als Consequenz einer Voraussetzung verwarf und in den Sillen, einem Gedicht in 3 Büchern, alle den Pyrrhoniern vorangegangene und von ihnen abweichende Philosophen herzhaft, mit entschlossenem Witz durchhechelte — Im Satyrdrama zeichnete sich um diese Zeit Sositheos aus. —

In der Tragödie glänzte Lykophron aus Chalkis um 275. Er erfand die Spielerei des Anagramms und dichtete viel Tragödien, von denen wir aber nur noch die ganz verkünstelte, von mühseligem Fleiss antiquarischer Gelehrsamkeit strotzende Kassandra übrig haben. Es ist ein von Mythologie aufgepolstertes Monodrama, worin Kassandra Ilions Untergang und das Geschick aller darin verflochtenen Helden und Heldinnen mit hohlem Pathos vorhersagt. —

Aehnlich erging es dem Epos, obwohl hier eine grössere Mässigung herrschte. Apollonios Rhodios aus Naukratis (222 — 206), der eine Zeit lang zu Rhodos die Beredsamkeit lehrte und daher seinen Beinamen empfing, war späterhin unter Ptolemäos Euergetes Vorsteher der Bibliothek zu Alexandrien. Er dichtete die Argonautika in 4 Büchern und bewies in der Darstellung dieses alten Mythus viel Geschmack. Die Sprache ist so viel wie möglich der des Homerischen Epos nachgebildet und der Gang der Begebenheiten, die Anlage der typischen Charaktere nicht verderbt; negative Verdienste, die jedoch bei dem herrschenden Schwulst gerühmt werden müssen. Wie entfremdet aber der Sinn dem eigentlich epischen Leben war, das wird in dem Werk des Apollonios vorzüglich aus dem Verhältniss klar, worin bei ihm die Götter zu den Menschen stehen; sie

sie so überflüssig, dass sie, wo sie hülfreich erscheinen, jedesmal die Entwicklung hemmen; sie sind ein nichtssagender Rahmen der eigentlichen Handlung; sie sind, wie die Französische Aesthetik dies Wort für den vielbesprochenen Gebrauch des Wunderbaren im Epischen stempelte, Maschinerien und wegen dieser kaum allegorischen Leerheit ist dies Gedicht das originale Vorbild aller jener todtgebornen Epen geworden, die nicht aus der lebendigen Sage des Volkes, sondern aus dem Belieben eines fein gebildeten und durch die Wissenschaft mit dem Mythus der alten Zeit vertraut gewordenen Gemüthes hervorgehen. *) —

Das Idyll oder bukolische Gedicht war der äusseren Form nach in den mimischen Darstellungen begründet, welche neben dem Kunstdrama seit lange dem improvisirenden Volksschauspiel angehörten. Ein gewisser Sophron aus Syrakus um 420 schrieb zuerst für die blosse Lectüre ähnliche dramatisirte Dialoge in rhythmischer Prosa. Man hatte Sammlungen männlicher und weiblicher Mimen von ihm; ausser wenigen Fragmenten sind aber nur die Namen einiger derselben auf uns gekommen, als: der Bote, der Thunfischfänger, der Fischer, der Landmann, der Knabe, die Brautjungfer, die Schwiegermutter. Auf diesem Wege ging Asklepiades, vorzüglich aber Theokritos fort. Er war aus Syrakus und lebte während der Regierungen des zweiten Hieron und der beiden ersten Ptolemäer. Den Asklepiades aus

*) Vgl. Manso in den Charakteren u. s. f. Bd. VI. St. I. 1800. Apollonios der Rhodier S. 179—239, wo auch eine vollständige Analyse des Inhaltes gegeben ist.

Samos und den Philetas nennt er selbst im siebenten Idyll seine Meister im bukolischen Gesange. Eine Zeit lang lebte er in Alexandria und machte hier unter anderen die Bekanntschaft des Aratos und des Milesischen Arztes Nikias, an den er zwei seiner Idyllen gerichtet hat; auch das kleine Gedicht auf eine elfenbeinerne Spindel, die er zum Geschenk für die Ehefrau dieses seines Gastfreundes bestimmt hatte, ist aus dieser Zeit. Späterhin kehrte er nach Syrakus zurück und soll ein hohes Alter erreicht haben. Von den Werken dieses gefeierten Dichters sind uns überhaupt 30 Idyllen im Dorischen Dialekt und 21 Epigramme übrig; unter denselben befinden sich Reste seiner Hymnen, Heldengeschichten, Elegieen und Jamben, wenn nicht manche darunter anderen Verfassern angehören. Ein Gedicht, die Prötiden, das man ihm zuschreibt, und ein anderes, Elpides, die Hoffnungen, vielleicht didaktischen Inhaltes, sind verloren; einige Epigramme und die grössere Zahl der Idyllen sind bukolische Stücke; auch sie sind sehr verschieden in ihren Gegenständen, da sich sogar eines, die Chariten oder Hieron, darunter findet, welches man als ein didaktisches Gedicht zu betrachten hat. In den Idyllen stellt Theokritos keine ideale Welt, sondern, wie der Mimos, das wirkliche Leben dar; die Scene ist das schöne Sicilien; die Personen sind dortige Bürger, Fischer, Zauberinnen, Schnitter, vornehmlich aber Hirten, welche in einem ganz einfachen Dialoge reden, der, zwischen dem Ernsten und Burlesken schwebend, nicht selten zum Komischen hinneigt. Ein eigenthümlicher Zug dieser reizenden Darstellungen ist das Satirische, nicht blos in morali-

scher Allgemeinheit, wie z. B. Idyll. IV. X. XXI. die Vortheile der Genügsamkeit, Arbeitsamkeit und die Nachtheile der Liebe, des Ehrgeizes zu schildern scheinen, sondern selbst mit persönlicher Beziehung, wie in der Liebe der Kyniska, wie die Bombyka in den Schnittern, wie Aegon, der verliebte Alte in den Hirten. — Kunstgenossen des Theokritos waren Bion und Moschos. Jener war auch ein Zeitgenosse des Theokritos, den dieser nach dem Zeugniss des Moschos noch überlebt haben soll; er war aus Smyrna gebürtig und lebte in Syrakus, wo er an Gift starb; Moschos aus Syrakus betrauerte ihn als seinen Lehrer in einem rührenden Liede. Ein nicht weniger feindliches Geschick waltete über die Werke des Bion, die mit den Gedichten der Sappho zu Konstantinopel auf Anstiften der Geistlichkeit vertilgt wurden. Was noch der Zerstörung entgangen, besteht, ausser der Todtenfeier des Adonis, meist in kleinen Liebesgedichten und einigen Fragmenten von Hirtenbukolien; von Moschos hat man auch einige solcher kleinen Gedichte und ausser der erwähnten Threnodie ein paar längere epische Stücke, deren eines die Europa ist. *) —

Von mehren anderen Alexandrinischen Dichtern dieser Zeit besitzen wir entweder nur sehr Weniges ganz, z. B. von dem Stoiker Kleanthes aus Assos,

*) S. v. Finkenstein: Arethusa oder die Bukolischen Dichter des Alterthums. Thl. I. Berlin 1806. Th. II. 1810. Hier sind die vorzüglichsten Gedichte der Bukoliker übersetzt und in den Einleitungen über die Hervorbildung des Idyll aus dem Mimos so wie über den ästhetischen Charakter dieser Gattung sehr tüchtige Untersuchungen angestellt.

265, Hymnen an Zeus, oder das Wenige sogar noch fragmentarisch, z. B. von dem Homerischen Kritiker Rhianos um 225, aus Kreta, der sich als Cykliker berühmt machte. Nur von dem didaktischen Gedicht dieser Schule haben wir eine vollständigere Ansicht; es war jetzt nicht mehr der naive Instinct, der zur epischen Darstellung eines wissenschaftlichen Gegenstandes trieb (s. oben S. 191 ff.), vielmehr war es das Spiel mit dem schon unterworfenen Stoff, an dessen poetischer Fassung die Kunst nicht sowohl um der Schönheit als um der Kunst willen mit Ostentation des technischen Geschickes geübt wurde. Aratos aus Soloi in Kilikien, 270, verlebte den grössten Theil seiner Tage am Hof des Makedonischen Königs Antigonos Gonatos und beschäftigte sich vorzüglich mit der Arzneikunde. Von seinen prosaischen Schriften sind keine und von seinen poetischen Versuchen nur zwei auf uns gekommen, denn wir besitzen weder seine Elegieen, noch seine Hymnen, sondern blos zwei didaktische Werke, Phänomena und Diosemeia, von denen jenes die Lage und Erscheinung der Gestirne am Himmel beschreibt und dieses die Witterung aus natürlichen Anzeichen vorherzuerkennen lehrt. Zwar wenn wir der Achtung, mit welcher das Alterthum von diesen Werken redet und insbesondere den Fleiss, den drei berühmte Römer, Cicero, Germanicus und Avienus, auf die Uebersetzung derselben gewandt haben, in Erwägung ziehen, so dürfte es fast scheinen, als wenn uns in diesen Arbeiten ein grosser Schatz erhalten wäre. Allein das erstere Gedicht ist wirklich nichts anderes, als eine versificirte Beschreibung des Himmels nach dem Himmels-

spiegel des Knidischen Astronomen Eudoxos; ganz einförmig geht es von Sternbild zu Sternbild fort; ein eben solches Aggregat von Beobachtungen ist das andere Gedicht: was für Vorbestimmungen des Wetters Erfahrung und Aberglaube in den Erscheinungen an Sonne, Mond und Sternen, Bäumen, Pflanzen und Blumen, vierfüssigen Thieren, Vögeln und anderen Dingen wirklich entdeckt oder zu entdecken gewähnt haben, diese alle hat Aratos in mehr als vierhundert Versen gesammelt und in poetische Wörter und Redensarten gekleidet, womit sein ganzes Verdienst ausgesprochen ist. — Nikandros aus Kolophon um 160, ebenfalls ein Arzt und Kritiker und Priester des Klarischen Apollon, dichtete, wie es scheint, in mehren Gattungen; Metamorphosen, Aetolika und Georgika werden von ihm erwähnt; die beiden Gedichte, die sich von ihm erhalten haben, ergänzen sich gewissermaassen. Das eine, Theriaka, beschäftigt sich mit Aufzählung und Charakterisirung der durch den Biss vergiftenden Thiere und fügt dieser Beschreibung von Zeit zu Zeit die zur Heilung der Wunden dienlichen Mittel bei. Das zweite, Alexipharmaka, redet von den in Speise und Trank genossenen Giften und deren Wirkungen und bemerkt die in jedem Fall am zweckmässigsten anzuwendenden Gegengifte. Nikandros hat weiter nichts gethan, als diese unpoetischen widerstrebenden Gegenstände in einen wohlgerundeten Hexameter einzuschliessen und ihnen durch ausmalende und verschönernde Beiworte eine etwas höhere Stellung zu geben, als sie an sich haben. — An ihn schliesst sich Oppianos um 180 n. Chr. aus Korykos in Kilikien, der ein Lehr-

gedicht über die Fische, Halieutika, in fünf Büchern verfasste, von denen das erste den Aufenthalt und die verschiedenen Fortpflanzungsarten der Fische das zweite ihre Lebensweise, Waffen und Kriege, und die drei übrigen die mannigfachen Anstalten, die der erfinderische Fleiss des Menschen, sich ihrer zu bemächtigen, getroffen hat, auseinandersetzen. So rein und zierlich die Sprache und so rund und geglättet der Vers ist, so können doch beide nicht für die Abwesenheit höherer Schönheiten entschädigen, noch bewirken, dass man die unendliche Trockenheit des Ganzen vergesse. Nur mit Mühe windet man sich durch diese fünf Bücher, deren jedes aus mehr als 600 Versen besteht, hindurch, denn weder ergötzen die ausgestellten Gemälde, noch erläutern die eingewebten Gleichnisse, noch befriedigen die zwischengestreuten Bemerkungen. Oppianos gilt auch für den Verfasser eines eben so trockenen Gedichtes, Kynegetikon, über die Jagd in 4 Büchern, von denen das erste den Jäger in voller Rüstung auf einem behenden, wohl zugerittenen Pferde und umgeben von tapferen abgerichteten Hunden, schildert, das zweite und dritte die jagdbaren Thiere nennt und beschreibt und das vierte nur zum Theil erhaltene das Wissenschaftliche der Jagd darlegt. — Ein Schriftsteller Dionysios Periegetes (aus Libyen um 200?) hat uns ein geographisches Gedicht hinterlassen, in welchem er, nach vorläufiger Bestimmung der Welttheile, zuerst den Okeanos nach seinen Haupteinschnitten, dann, anhebend von den Herkulischen Säulen, die einzelnen Gewässer des Mittelmeers, hierauf die Völker Afrika's, die Länder Europa's, die Inseln in und ausser dem

Mittelmeer und endlich die Asiatischen Reiche in etwa eilfhundert Hexametern nicht schildert, sondern dürr der Reihe nach aufführt und zugleich an die vornehmsten Berge, Städte und andere Merkwürdigkeiten in der Kürze erinnert. *)

Mit der Fixirung der Christlichen Religion concentrirte sich das literarische Leben Griechenlands vorzüglich in Byzanz als dem Sitze des bedeutendsten Patriarchates; allein eine fortschreitende Bewegung ist nirgend sichtbar, die Gattung des Romans allein ausgenommen. Christodoros Kopites in der ersten Hälfte des sechsten Jh. beschrieb einige Bildsäulen in Hexametern; Paulos Silentiarius beschrieb in Versen die Pythischen Bäder, die Sophienkirche und deren Kanzel; Joannes Gazäos die ganze Welt in 731 Hexametern; Georgios Peisides um 640 dichtete historische und religiöse Jamben; Christophoros, 650, satirische Jamben auf die Wuth, Reliquien zu sammeln; Theodosios um 963 Diakonos zu Konstantinopel feierte die Eroberung Kreta's durch Nikephoros Phokas in Trimetern; Simeon Sethos n. 1081 übersetzte eine romantische Geschichte Alexanders des Grossen aus dem Persischen und für den Kaiser Alexios Komnenos Kalilah und Dimnah aus dem Arabischen unter dem Titel Stephanites Ichnelates, wie er nämlich die beiden Schakaln nannte, welche die Fabeln erzählen (s. oben S. 73.) u. s. w.

Am fleissigsten dichtete man Epigramme, weil dazu die Kraft noch eben hinreichte, wie Leontios,

*) S. Manso: Die späteren Lehrgedichte der Griechen; in den Charakteren u. s. f. Ed. VI. St. 2. 1802. S. 369—394.

Julianos, Makedonios u. A. und sammmelte Anthologien. Schon im ersten Jh. v. Chr. hatte der Syrer Meleagros aus Gadara, der als ein anmuthiger Dichter gerühmt wird, nach dem Vorgange Polemons u. A. aus 44 Dichtern eine Sammlung in alphabetischer Folge der Anfangsworte veranstaltet, die verloren ist; ebenso erging es den Sammlungen des Thessalonichers Philippos um 100 n. Chr., der Epigramme aus dreizehn Dichtern hinzufügte, der des Sardischen Dichters Straton um 130, und der nach dem Inhalt in 7 Büchern geordneten des Agathias aus Myrina um 560. Diese Sammlungen benutzte Konstantinos Kephalas 910 bei der seinigen in 15 Abschnitten, Manches auslassend, aber auch viele spätere Epigramme hinzufügend; diese Anthologie hat sich erhalten und ward von Maximos Planudes aus Nikomedien, der im Anfang des vierzehnten Jh. zu Konstantinopel als Mönch lebte und dessen wir oben S. 191, Note, bereits als Sammler der Aesopischen Fabeln erwähnten, der seinigen in 7 Büchern zu Grunde gelegt, wobei er sich aber in Auswahl und Text viel willkürliche Veränderungen erlaubte.

Der Roman zeigt uns vorzüglich drei Elemente, das märchenhaft Wunderbare, wie der Orient es hat, (s. oben S. 153, 140, 87); sodann das Sentimentale als die Auflösung der altgriechischen Lyrik und endlich den asketischen Ton der Christlichen Legende. Der Kampf des Christenthums gegen die heidnische Religion war das eigentlich positive Element dieser Zeit und die Nachklänge der früheren Jahrhunderte erscheinen daher matt und unbedeutend. Rhetorischer Prunk und der übertreibende Ausdruck

kranker Empfindung, welche sich ohne den Mittelpunct eines grossartigen Daseins verlassen fühlt und daher theils in die moralische Reflexion, theils in die Leidenschaft und Tändelei der Liebe sich begräbt, machen den Charakter dieser ganzen Zeit und ihrer Poesie aus. Besonders zeigt sich dies in den romantischen Epistolographen, von denen wir noch 44 Briefe des Alkiphron übrig haben, die leicht zu dem Vorzüglichsten dieser Gattung gehören mögen; denn es ist ihnen zuzugestehen, dass sie die Lebensart und Denkweise der verschiedenen Stände in den verschiedensten Lagen anmuthig und lebhaft schildern. Aber sein Nachahmer Aristänetos aus Nikäa um 360, von dem sich eine Anzahl Briefe erotischen Inhaltes erhalten hat, stösst schon trotz der zierlichen Diction durch seine Witzeleien ab, und die Briefe des Theophylaktos Simokatta aus Aegypten um 630 sind ganz unbedeutend.

Dieser sentimentale Anstrich, dies Gefallen an dem seltsam Unglaublichen drang auch in die Bearbeitungen ein, welche von altmythischen Stoffen versucht wurden; Kointos aus Smyrna (gewöhnlich Quintus Calaber genannt, weil Bessarion die Handschrift in Calabrien fand) um 400 dichtete nach den cyklischen Dichtern 14 Bücher Paralipomena des Homeros; der Grammatiker Musäos um 450 die Liebesgeschichte von Hero und Leander in einer ansprechenden epischen Fassung; Nonnos aus Panopolis in Aegypten um 500, der auch das Johanneische Evangelium in Verse brachte, dichtete mit grossem Aufwand von mythologischer Gelehrsamkeit und biblischer Ausschmückung in glatten Hexametern 48 Bücher von

den Thaten des Bakchos, die Dionysiaka; Tryphiodoros um 500 besang nach Lesches und anderen Cyklikern noch einmal Ilions Zerstörung; ja Koluthos aus Lykopolis um dieselbe Zeit sogar den Raub der Helena. So zähe war die Anhänglichkeit des Griechischen Sinnes an diesen geliebten Gegenstand, dass noch nach der Zersprengung der Byzantinischen Kaisernacht Demetrios Moschos, der um 1500 als Lehrer zu Ferrara und Mirandola lebte, ihn besang.

Als den eigentlichen Roman vorbereitend sind die mythischen Erzählungen anzusehen, welche schon lange in Umschwung waren und von denen wir noch Konon um 30 vor Chr. und Ptolemäos Chennos als Verfasser kennen; deutlicher offenbarte sich die romanhafte Tendenz durch Parthenios aus Nikäa um 81, der 30 mythische Erzählungen von den Schicksalen Liebender schrieb. Die wunderbaren Sagen von fernen Ländern, von der Verwandlung der Menschen in Thiere u. s. w. hatten ihren vornehmsten Sitz im vorderen Asien, diesem Lande des Ueberganges des Orients in den Occident und hiessen daher auch Milesische Mährchen. Des Aristoteles Schüler Klearchos um 300 vor Chr. aus Soloi soll schon dergleichen geschrieben, ein gewisser Aristeides um 100 vor Chr. und Lukios von Patras sie bestimmter zu Kunstgestalten ausgeprägt haben. Was uns nun aus Fragmenten und sonstigen Nachrichten über diese Schriftsteller mit Gewissheit vorliegt, ist, dass verbrecherische und unnatürliche Liebe das Hauptthema des Parthenios war, so wie dass Lukios in seinen μεταμορφωσεως λογοι durch seine schamlos wollüstigen Nuditäten sich berüchtigt machte; Lukianos im Esel und

Apulejus haben Manches von ihm aufbehalten. In dem „Esel" des Lukianos scheint die alte Lehre von der Seelenwanderung durch pöbelhafte Anwendung und Obscönität deshalb lächerlich und verächtlich gemacht zu sein, um dabei gewisse geheime Schandthaten von Priestern und Gauklern aufzudecken und die leichtgläubige Einfalt zu warnen. Dagegen sind seiner „wahrhaften Geschichten Erstes und Zweites Buch" eine harmlose humoristische Satire auf die damaligen umlaufenden übertriebenen Reiseberichte. Die Geschichten vom Kampf der Helioten und Seleniten, vom Leben im Bauch des grossen Wallfisches, die Rettung aus demselben, der Aufenthalt auf den Inseln der Seligen, wo Helena mit einem netten Gärtnerburschen abermals davongehen will, wo Odysseus dem Lukianos einen wehmüthigen Liebesbrief an die alte Meerfreundin mitgibt u. s. w., dies Alles ist vortrefflich ersonnen und gleich vortrefflich dargestellt. — So schrieb Antonios Diogenes „24 Bücher über die unglaublichen Dinge jenseit Thule" und Phlegon aus Tralles in Lydien, ein Freigelassener des Hadrianos, περὶ θαυμασίων eine Sammlung von Wundergeschichten und schauerlichen Gespenstererscheinungen, wie die von der Philinnion, die unter uns durch Göthe's Braut von Korinth wieder in Umschwung gesetzt ist.

Von des Syrers Jamblichos Babylonischen Geschichten oder Liebesgeschichte der Rhodane und des Sikkon in 16 Büchern haben wir nur noch einen Auszug; merkwürdig ist es, hier in einer Episode ganz in mittelalterlicher Weise eine Liebesfrage vorgelegt, discutirt und entschieden zu finden. — Der bei weitem wichtigste Roman der Griechen, The-

agenes und Chariklea oder Aethiopika in 10 Büchern von Heliodoros aus Emesa, um 400 Bischof von Trikka, verbindet Griechische Anmuth und Klarheit mit der höheren Gesinnung und idealen Liebe, welche die christlichen Romane des Mittelalters auszeichnet, woraus der ungeheure Erfolg zu erklären ist, mit welchem gerade dies Buch nach Wiedererweckung der alten Literatur von dem gemischten Publicum in Uebersetzungen und Nachbildungen aufgenommen wurde. — Sein Nachahmer Achilleus Tatios nach 400, der die Abenteuer des Klitophon und der Leukippe in 8 Büchern schrieb, bleibt trotz unleugbarer Anlagen unendlich weit hinter ihm zurück. In der That, die geschwätzige Schilderei von Gemälden und Naturerscheinungen, der rhetorische Prunk bei innerer Dürftigkeit, der Schwulst neben Gemeinheit kann nicht stark genug getadelt werden. — Aeusserlich sehr von ihm verschieden ist der Schäferroman des Longos von Daphnis und Chloe in 4 Büchern. Doch zeigt sich auch dieser Verfasser in seiner Darstellung der Hirtenwelt und des idyllischen Stillebens gleichfalls rhetorisch aufgeputzt und kleinlich; allein bei aller Ziererei, wodurch Longos seinem Zeitgeiste Zoll brachte, ist einschmeichelnde Milde und Süsse in mehren Stellen hinreissend und die Geschichte selbst dem gewählten idealen Boden angemessen. — Immer tiefer sank die Kunst; Tatios wurde Vielen ein Vorbild; Heliodoros blieb im Geist seines Werkes unnachahmlich, wenn auch einzelne Begebenheiten aus demselben aufgenommen wurden. Xenophon aus Ephesos, der Ephesiaka oder die Liebe des Abrokomas und der Anthia in 5 Büchern schrieb,

ebensowohl als Chariton aus Aphrodisias nach 400, der in 8 B. die Geschichten des Chäreas und der Kallirrhoe erzählte, drangen niemals recht in die Lesewelt ein, trotz der philosophischen Commentare der Herausgeber. — Kyros Theodoros Prodromos, als Mönch Hilarion, aus Konstantinopel, der nach 1143 st., schrieb unter Anderem auch die Liebesgeschichten der Rhodanthe und des Dosikles in 9 B. im jambischen Metrum; Niketas Eugenianos um eben diese Zeit und ebenfalls in Jamben die Geschichten der Drosilla und des Charikles in 9 B.; endlich schrieb Eustathios oder Eumathios aus Aegypten im vierzehnten Jahrhund. die Geschichten des Ismenias und der Ismene in 11 B.; dies Werk zeigt den tiefsten Verfall der Kunst. In der Sprache überbietet der armselige Verfasser an Ziererei und verfehlter Nachahmung der Atticisten alle seine Vorgänger; besonderen Tadel verdienen aber seine wollüstigen und schlaffweichlichen Weitschweifigkeiten. Und so wie der Styl keine feine Entwicklung hat, so ist auch der Inhalt aus den Büchern des Heliodoros und Tatios lose zusammengesetzt. *)

*) Siehe Val. Schmidt in den Wiener Jahrb. Bd. 26. 1824. S. 30—52. — Das für ein Werk des Athenagoras gehaltene Buch: Du vrai et parfait amour, écrit en grec, contenant les amours honnêtes de Théogoné et de Charide, de Phérécides et de Mélangie, Paris 1599 u. 1612, ist von dem vermeinten Uebersetzer Martin Fumée Seigneur de Génillé wirklich verfasst. — Von Apollonius von Tyrus, von Barlaam und Josaphat, so wie von den Amadisromanen werden wir in Bezug auf ihren Griech. Ursprung im folgenden Theil dieses Werkes handeln.

Die Griechische Poesie im Ganzen ist ein Urbild und Kanon der Poesie in ihrer natürlichen Entwicklung geworden. Mit kühner Bestimmtheit sind die Umrisse einfach entworfen, mit üppiger Kraft ausgeführt und vollendet; jedes Gebilde ist die vollständige Anschauung eines ächten Begriffs. Die Griechische Poesie enthält für alle ursprüngliche Arten des Schönen und der Kunstbegriffe eine vollständige Sammlung von Beispielen, welche so überraschend zweckmässig für das System des Kunstschönen sind, als hätte sich die bildende Natur absichtlich bemühet, den Wünschen des nach Erkenntniss strebenden Verstandes zuvorzukommen. In ihr ist der ganze Kreislauf der organischen Entwicklung der Kunst abgeschlossen und vollendet; alle reinen Arten der verschiedenen möglichen Zusammensetzungen der Bestandtheile des Schönen sind erschöpft und selbst die Aufeinanderfolge und die Beschaffenheit der Uebergänge von einem Kunststyl zum anderen ist durch innere Gesetze nothwendig bestimmt. Das System aller möglichen reinen Dichtungsarten ist sogar bis in die Spielarten, die unreifen Erzeugnisse der unentwickelten Kindheit, und die einfachsten Zwitterarten, welche sich im versunkenen Zeitalter der Nachahmung aus dem Zusammenfluss und der Mischung des ächten schon früher vorhandenen erzeugten, vollständig erschöpft. In dieser Weise ist die Hellenische Poesie eine ewige Naturgeschichte des Schönen und der Kunst.*)

Mit der Römischen Poesie verhält es sich anders; sie hat nicht sowohl in der Stufenfolge von

*) S. Fr. Schlegel a. a. O. V. S. 142.

Kunstgattungen, als vielmehr in der Abfolge nur eines verschiedenen Styles sich entwickelt und steht mit dem Gesetz ihres Lebens der Alexandrinischen Schule am nächsten, an welche sie sich auch vorzugsweise anschloss. Man kann drei Perioden dieses Styles unterscheiden: die erste von dem dritten Jahrh. v. Chr. bis auf den Augustus macht den Uebergang von dem Typus des Nationalen in den Typus der immer freier angeeigneten Griechischen Vorbilder; die zweite unter der Kaiserherrschaft bis zum Ende des zweiten Jahrh. n. Chr. schwelgt gleichsam in dem ziemlich gleichen Genuss der erworbenen Bildung; die dritte bis zur äusseren Auflösung des gewaltigen Weltreiches enthält den Verfall dieser künstlichen Cultur in Barbarei. Dieser Gang ist auf das Innigste mit dem der politischen Geschichte verflochten. In unaufhörlichen Kämpfen ward die ursprüngliche Aristokratie von einer zur elendesten Plebs ausartenden Demokratie, diese von der Monarchie verschlungen und diese erhielt sich zwei Jahrhunderte in grossem Glanze, bis sie in geistlosen Parteiungen der Soldateska zerbrockelte. *)

Die erste Periode der Römischen Poesie beginnt mit einheimischen Festgesängen bei den ländlichen Festen; das eigenthümliche Metrum derselben war der

*) Einen Abriss der Römischen Lit. überhaupt siehe in der dritten Vorles. v. Fr. Schlegel. — Einen Abriss der Röm. Poesie s. von Jakobs in den Charakteren u. s. w. Bd. I. S. 1—37. — Eine Darstellung der Röm. Poesie nach dem Fachwerk der Gattungen s. in J. C. F. Bähr's Geschichte der Röm. Lit., Carlsr. 1828. 8. S. 83—249. — Vor allen aber den von uns oben S. 156 angeführten Grundriss Bernhardy's. In diesem ist vornehmlich der Abschnitt S. 78—143 über die Perioden der Röm. Lit. ausgezeichnet.

Saturninische Vers und die älteste Form der Darstellung der Mimus, der sich als extemporisirtes Zwiegespräch, als carmen amoebaeum, nach dem praktischen Sinn der Römer auf die unmittelbaren Lebensverhältnisse richtete, wie dies auch die Tendenz der Sicilianischen Mimen war. Ein schwaches Ueberbleibsel davon zeigt sich in den Fescenninischen Versen, die entweder im Dialog oder von Doppelchören vorgetragen wurden; zuerst waren sie Invectiven von weiterem Umfang, dann wurden sie auf lose Witzworte bei Hochzeiten beschränkt und zeichneten sich neben wiederkehrenden Formeln durch den Refrain aus. Mit Bestimmtheit wissen wir ausserdem nur von den religiösen Liedern der Corporationen, namentlich der Salier und der Arvalischen Brüder; jene, die carmina Saliaria oder axamenta wurden im Frühling im Dienst des Marmar, d. i. Mars, von der Priesterschaft mimisch vorgetragen und hatten den Zweck, die alten Götter und die vorzüglichsten Staatsmänner zu verherrlichen; die Rituallieder waren Gebete, welche von den Arvalischen Brüdern zum Gedeihen des Landbaues im Saturninischen Metrum mit Tanz abgesungen wurden. Alles, was sonst von epischen und lyrischen Gesängen in reiner Römischer Sprache und in altrömischem Geist gesagt werden kann, gehört

---

indem hier zuerst die einfachen inneren Unterschiede derselben so gründlich als lichtvoll herausgestellt sind. Eine eigenthümliche Trefflichkeit dieses Buchs ist auch die so zweckmässig ausgelesene und geordnete Sammlung der Beweisstellen aus den Röm. Autoren selbst, so dass man in den Anmerkungen unter dem Text gewissermassen eine fortgehende von den Römern selbst geschriebene Geschichte ihrer Literatur besitzt.

mehr der Combination und Hypothese, als dass in diesem Felde etwas Umfassendes mit Gewissheit aufgestellt werden könnte.

Der erste, welcher die Griechische Gestaltung der Poesie nach Italien hinüberpflanzte, war Livius Andronicus aus Tarent um 240 vor Chr., ein Sclav, später Freigelassener des Livius Salinator; er dichtete Tragödien (Aegisthus) und Komödien nach Griechischen Meistern, ohne jedoch weder in Gesinnung noch in Sprachbildung tief in das Wesen des Römischen Geistes einzudringen. Nur wenige Fragmente sind von ihm übrig.

Ein Zeitgenosse war Cn. Naevius aus Campanien; zuerst Soldat, trat er später als Dichter auf. Politische Schmähungen warfen ihn in das Gefängniss und als er, durch die Tribunen daraus befreit, in seinen Angriffen beharrte, verbannte man ihn; er starb im Exil zu Utika. Er dichtete Tragödien nach Euripides und Aeschylos (Lycurgus), eine Anzahl Komödien und ein erzählendes Gedicht vom ersten Punischen Kriege, was die Grammatiker in 7 Bücher theilten. Er war glücklicher sowohl in der Erfassung des Römischen Sinnes als in der Behandlung der Sprache, aber ohne eine dauernde Wirksamkeit zu erringen.

In beider Rücksicht erhob sich Q. Ennius aus Rudiä, 239—169 v. Chr., zum unbestrittensten Ruhm. Seine Jugend verbrachte er unstät auf Heereszügen; von Sardinien, wo er unter Torquatus als centurio diente, brachte ihn Cato nach Rom; von da begleitete er den ihm befreundeten M. Fulvius Nobilior nach Aetolien und scheint dann in Rom gelebt zu haben,

wo ihm das Bürgerrecht als Auszeichnung zu Theil ward. Begeistert für die Grösse und Würde des Römischen Staates, mit Ernst die Bildung der Lateinischen Sprache betreibend, schrieb er die Annalen der Römischen Geschichte und wollte damit ein Homerisches Werk begründen; als Anhang zu diesem Epos, was mindestens aus 18 Büchern bestand und von der Gründung der Stadt bis zu den jüngsten Kriegen herabstieg, schrieb er ein Gedicht Scipio. Minderen Erfolg hatte Ennius in seinen dramatischen Versuchen, worin er für die Tragödie besonders dem Euripides folgte (Hecuba, Medea); in der Komödie war er zu nüchtern und seine didaktischen Gedichte waren blos Uebersetzungen aus dem Griechischen; z. B. die Hedypathetica in Hexametern waren eine Gastronomie nach dem Archestratos (s. oben S. 186); der Epicharmus in Hexametern und trochaischen Tetrametern war ein Abriss der Griechischen Naturphilosophie u. s. w. Eigenthümlich erschien er in der Satire, dieser echtrömischen Dichtungsart, worin Lucilius ihn jedoch überflügelte. Von allen diesen Versuchen haben wir nur spärliche Bruchstücke.

Diese Dichter, Andronicus, Nävius und Ennius, zeigen uns den Kampf einer fremden Bildung mit einer einheimischen in einem schroffen Gegensatz und auch da, wo das Nationalgefühl sich selbstständig entwickeln möchte, wie bei Ennius, erscheint sogleich das Unpoetische der Reflexion. Rom konnte nach seiner ganzen Entstehung kein Epos, es konnte nur Geschichtschreiber haben und diese hat es so herrliche gehabt, dass sie das erhabenste Zeugniss für die

Macht und den Glanz der einzigen Weltstadt ablegen; es konnte keine Tragödie haben, denn ihm fehlte der mythisch-epische Hintergrund und die Empfindung des Schicksals, wie sie die Griechen kannten, weil es in seiner ununterbrochenen Siegerkraft selbst das Schicksal aller Völker und sich selbst die bestimmende Nothwendigkeit eines unbezwinglichen Willens war; es konnte keine Komödie haben, denn der klare, aber von der Vorliebe für das Nützliche befangene Verstand der Römer war nicht im Stande, sich dem Spiel eines fesellosen, phantastischen Humors mit freiem Genuss hinzugeben. Wegen solcher Zwiespältigkeit des Fremden mit dem Heimathlichen ward auch die Tragödie als die mehr Griechische in die crepidata und als die mehr Romanisirte in die praetextata unterschieden und von der Komödie nur das Lustspiel bearbeitet, welches sich leichter an die altherkömmlichen Volkslustbarkeiten anschloss. Die ursprüngliche Gestalt des Römischen Lustspiels waren nämlich die Atellanen, so genannt nach der Oscischen Stadt Atella in Campanien; sie waren ein einfaches Drama, was in Rom sich so beliebt machte, dass es bis in die Kaiserzeiten hinab sich erhielt. Die Sprache war Oscisch, der Inhalt sittiger, als bei den vorhin erwähnten Fescenninen, und das Auftreten darin nicht, wie bei dem eigentlichen Schauspiel, mit dem Ausschluss von der Tribus und vom Kriegsdienst verknüpft. Die Satirae, d. i. Mischstücke, waren ebenfalls improvisirte Farçen ohne eigentlich dramatische Handlung, trugen aber zur Ausbildung des Römischen Dramas wesentlich bei, denn so hing das Volk daran, dass nach der Einführung

den Griechischen Drama die Satura unter dem Namen exodia wieder mit dem Schauspiel verknüpft werden mussten. Das eigentliche Lustspiel ward, wie die Tragödie in ein mehr Griechisches, Comoedia palliata, und in ein mehr Romanisirtes, Comoedia togata, unterschieden. Unter letztere hatte als Untergattungen die Comoedia trabeata, die ein gewisser Melissus erfunden haben soll; die tunicata oder tabernaria in Bezug auf den gemeineren Stoff und niedrigeren Stand der hier eingeführten Personen; ferner die Comoedia planipedis, planipedaria, auch wegen der ricinia, einem eigenen weiblichen Anzug der Römer, riciniata; die Rhinthonica nach einem Schauspieler Rhinthon und endlich den Mimus, der als theatralischer mit Masken gespielt wurde, welche theils stehende Charakterzüge darstellten, wie der Maccus den Narren, der Pappus und Bucco die Satiriker, theils das Gehässige der persönlichen Angriffe beseitigten. Für die Darstellung unterschied man in der Komödie die motoria, statoria und mixta; der Vortrag wurde zum Theil von Pfeifen begleitet und man unterschied deswegen von dem eigentlichen Dialog, dem Diverbium, und dem Monolog, soliloquium, welche gesprochen wurden, die sogenannten Cantica, d. h. solche Partheien, die unter Begleitung der Tibien so recitirt wurden, dass neben dem Sänger, cantor, ein eigentlicher Schauspieler, histrio, stand, oder den Gesang mit der nothwendigen Gesticulation begleitete. — Von der alterthümlichen Satura haben wir leider keine rechte Anschauung, da wir selbst von dem Dichter, der sie auf das freieste ausbildete, nur Fragmente besitzen. Der Ritter C. Lucilius nämlich, zu Suess-

sa in Campanien geboren, um 150 v. Chr., ein Freund des jüngeren Scipio Africanus, schrieb 30 Bücher Satiren, worin er für diese Gattung den Hexameter zuerst einführte und sich mit feinerem Witz, mit grösserer Gewandtheit und Urbanität, als Ennius und Pacuvius, in dem ironischen Elemente bewegte, ohne der Gewalt des Gedankens und der Bitterkeit des Tadels das Geringste zu vergeben. — Von den Atellanen haben wir ebenfalls kein vollkommenes Bild und müssen das schon als ein grosses Resultat der neueren Forschung anerkennen, dass ihre Gestaltung als unabhängig vom Griechischen Satyrdrama, mit dem man sie wegen der Analogie oft vermischte, und als eigenthümlich dem Italischen Leben angehörig dargethan ist. — Auch das Verhältniss der Hetruskischen Mimen ist nach allen Untersuchungen darauf reducirt, dass sie nur mimisch, ohne alle Recitation darstellten, eine Kunstform, welche erst zu den Kaiserzeiten im Pantomimus die ausschweifendste Begeisterung erweckte. — Sogar von der Tragödie, welche durch unmittelbar aus dem wirklich literarischen Leben hervorging, sind uns nur Fragmente und hier und dort zerstreute Urtheile der Alten übrig. M. Pacuvius, ein Maler aus Brundisium in der Mitte des zweiten Jh. v. Chr., soll sich darin durch Correctheit des Versbaues und durch Erhabenheit des Pathos sehr hervorgethan und an zwölf Tragödien geschrieben haben, von denen Antiopa und Dulorestes am berühmtesten waren. Als der vorzüglichste Tragiker galt jedoch den Römern Lucius Attius, ein jüngerer Nebenbuhler des Pacuvius, der auch Didascalica, eine Geschichte der dramatischen Poesie, in mehren

Büchern verfasste. Weniger die Reinheit und Vortrefflichkeit der Sprache, als die Kraft in der Darstellung Römischen Sinnes erwarben ihm so grossen Beifall; auch waren unter seinen vielen Tragödien, die er grösstentheils aus den drei Griechischen Tragikern entlehnte, mehre von direct patriotischem Inhalt, wie die Antenoriden, wie Decius oder die Aeneaden und Brutus.

In der Comoedia palliata galten den Römern Plautus, Cäcilius und Terentius für classisch. Marcus Accius Plautus aus Sarsina in Umbrien, der 184 v. Chr. st., lebte zu Rom als Vorsteher einer Schauspielertruppe; er gerieth in Schulden und ward seinen Gläubigern als Sclav übergeben, so dass er eine Zeitlang seinen Unterhalt in einer Mühle verdienen musste. Er entnahm seinen Stoff theils von Philemon und Diphilus, theils von Epicharmus und den Tarentinischen Autoren; mit dieser Entlehnung wanderten zugleich viel Griechische Wörter in seine Bearbeitung hinüber, deren Maass jedoch so volksmässig war, dass auch Andere seinen Namen für ihre Productionen benutzten, wodurch die Sammlung der Plautinischen Stücke bis auf 130 stieg, von denen L. Aelius Stilo nur 25, und Varro gar nur 21, die Varronianae, als ächt anerkannten, welche letztere, die Vidularia ausgenommen, sich erhalten haben. Eine lustige Caricatur ist die Tragikomödie Amphitruo; niedrig in der Anlage, obwohl nicht ohne viel Gelungenes im Einzelnen, Asinaria, Aulularia, Casina, Cistellaria, Bacchides, Mercator; nur den Zeitgenossen ganz zugänglich und genussbar der Pseudolus und Truculentus; sehr ungleich an Ver-

dienst und Mängeln Curculio, Mostellaria, Menaechmi, Miles gloriosus, Poenulus, Persa; hervorstechend an ethischem Geist, kunstmässiger Behandlung von Form und Sprache Captivi, Epidicus, Rudens, Stichus, Trinummus; endlich eine prosaische Nachahmung aus alter Zeit der Querolus.' — Caecilius Statius aus Insubrien, ein Freigelassener und Genosse des Ennius, st. 168 v. Chr., stand noch zur Zeit des Cicero als Komiker in grossem Ansehen. Seine Lustspiele, unter denen besonders Plocium und die Synephebi glänzten, waren freie Nachbildungen des Menandros. — Publius Terentius Afer, 192—155, lebte als Sclav und Freigelassener des Terentius Lucanus in Rom und soll in seinem fünf und dreissigsten Lebensjahr auf einer Reise nach Griechenland gestorben sein. Zu seiner Bildung mögen ausser seinem Herrn vorzüglich Scipio Africanus und Laelius beigetragen haben; ja, sie hatten an seinen dramatischen Arbeiten vielleicht selbst Theil. Sein höchstes Vorbild war Menandros, dem er Andria, Heautontimorumenos, Eunuchus, Adelphi vollständig, dem Apollodoros Phormio, und die Hecyra Beiden nachdichtete. Plautus und Terentius gehörten zu den ältesten Römischen Schriftstellern zu einer Zeit, wo es fast noch keine Büchersprache gab, so dass Alles frisch aus dem Leben aufgegriffen wurde. Diese naive Einfachheit fanden die späteren Römer in der Epoche der gelehrten Bildung sehr reizend und lobten daher jene Dichter. Horatius lehnte sich gegen diese übertriebene Liebhaberei auf und behauptete, Plautus und andere Lateinische Lustspieldichter hätten ihre Stücke nachlässig hingeworfen, um nur

auf's geschwindeste die Bezahlung dafür zu bekommen. Im Einzelnen haben also die Griechischen Dichter an jener sorgfältigen Zierlichkeit, die wir an den Bruchstücken wahrnehmen, durch die Lateinische Nachbildung gewiss immer verloren. Aber auch in der Anordnung des Ganzen haben Plautus und Terentius Manches verändert und schwerlich verbessert; jener liess zuweilen Scenen und Charaktere weg, dieser fügte hinzu und verschmolz zwei Stücke in eines; bei jenem ging Alles in die Breite und er brachte also die dadurch verursachte Verlängerung des Originals auf andere Art wieder ein; die Nachbildungen des Terentius hingegen fielen aus Mangel einer ergibigen Ader etwas mager aus, und er wollte die Lücke durch fremde Ausfüllungen ersetzen. Der Unterschied des Plautus und Terentius selbst besteht darin, dass jener mit seiner Keckheit, mit seinen derben Witzen, mit seiner oft possenhaften Lustigkeit mehr den Ton der niederen Stände, Terentius aber im Streben nach dem ernst Belehrenden und Rührenden, nach dem elegant Gemässigten und fein Charakteristischen mehr die Weise der guten Gesellschaft und gebildeten Conversation repräsentirt. *)

Als Meister der Comoedia togata galt L. Afranius, der den Menandros mit Geist und Gewandtheit nachahmte. — Die Atellanen wurden von Q. Novius (von welchem die Fullones feriati, Milites Pometienses, der Maccus exsul und der Pappus praetextatus genannt werden) und von L. Pomponius Bo-

*) S. Bernhardy a. a. O. S. 163—196 und A. W. v. Schlegel in der siebenten seiner Vorlesungen.

noviensis (der besonders in Parodien, wie Agamemno suppositus und Atreus glücklich war) bedeutend gehoben; immer blieb aber noch die Sprache des Volksdramas zurück, bis Cn. Mattius, Urheber der Mimiamben im Hipponacteus claudus, der Ritter D. Laberius und endlich Publius Syrus gegen Ende der Republik durch Witz, Kühnheit, treffende Sentenzen und flüssige Diction auch die Mimen durchaus in das Gebiet der höheren Kunstpoesie einführten. Von den Sittensprüchen des Syrus haben wir noch eine kleine Sammlung erhalten, von Laberius ausser einem Prolog nur die Titel 43 seiner Mimen.

Das Theater gewährte dem Römer nach vollbrachter Arbeit eine angenehme Unterhaltung und wurde von diesem Standpunct aus fleissig bearbeitet; die lyrische Poesie konnte dagegen in dieser Periode nur wenig Glück machen und erst in der folgenden sich lebendiger regen, denn noch war der objective Geist des politischen Interesses vorherrschend und drängte die individuelle Empfindung der Einzelnen zurück. Die Römer konnten sich von der Reflexion nie ganz frei machen und die Satire war deshalb noch am meisten die Form, in welcher sie ihr Gefühl warm und wahr aussprachen. Aus der ersten Periode der Römischen Poesie zeichnete sich darin neben Ennius und Lucilius M. Terentius Varro aus, 116—27 v. Chr. Er bekleidete anfänglich mehre Ehrenstellen in der Pompejanischen Armee; nach dem Tod des Pompejus erwarb er sich die Gunst des Cäsar, der ihn zur Anordnung seiner Bibliothek gebrauchte; seit dieser Zeit lebte er ganz seinen vielseitigen gelehrten Studien. Seine Satiren waren ein Gemisch von Pro

sa und Poesie, von Griechischem und Lateinischem Vortrag und ahmten den Styl des Griechischen Cynikers Menippos nach, woher sie auch den Namen Menippische Satiren empfingen. Für uns sind sie verloren, müssen aber nach allen Berichten darüber nicht blos durch Gelehrsamkeit, sondern auch durch Tüchtigkeit der Darstellung sehr bedeutend gewesen sein. — Einen seltsam gereizten Ton, der nicht ohne Wehmuth ist, zeigt ein Gedicht von dem Grammatiker Valerius Cato, was sich unter dem Namen Diras erhalten hat. — Der Hang zur Reflexion ergoss sich vorzüglich in das didaktische Gedicht, welches in dieser Zeit seine glänzendste Bearbeitung durch T. Lucretius Carus empfing, 95—51 v. Chr., ein wahrscheinlich zu Rom geborener Ritter, der sein Leben durch Selbstmord endigte. Er schrieb in 6 Büchern ein Gedicht von der Natur der Dinge und wollte darin die Philosophie des Epikuros, dessen höckrige und zerbrochene Schreibart, wie die der Römischen Epikuräer, eines Rabirius und Amafanius, Viele abschrecken mochte, mit dem Zauber und der Anmuth der Poesie schmücken. Sein Vorbild war Empedokles (s. oben S. 192). Lucretius hat eine eigne und einheimische Majestät; seine bewunderungswürdige Darstellung von der Unmöglichkeit, die rastlose Begier zu sättigen, ist im Stoff und Geist ächt Römisch; die kräftige Sprache und der fröhliche Witz in seinem Gemälde von den Verirrungen der Liebe hat etwas von dem rauhen Styl der alten, noch nicht durch die Feile der Hellenischen Kunst ungebildeten und verfeinerten Satire. Es konnte dessenungeachtet die Gestalt und Eigenthümlichkeit seines Werkes mit dem

des Empedokles im Ganzen übereinstimmend sein und der auffallende Umstand, dass Lucretius die Sittenlehre, über welche die Philosophie des Epikuros sich so weitläufig verbreitete, nur in schönen Episoden beiläufig berührt, scheint dafür zu sprechen, dass er seinem Vorbilde mit Ehrfurcht folgte. Wie bei dem Griechen, ist auch bei Lucretius die Poesie und Philosophie eher vermischt als verschmolzen; das Dunkelste und Trockenste, was der Verstand denken und die Wissenschaft lehren kann, steht dicht neben den kühnsten Ergiessungen leidenschaftlicher Begeisterung. — Das rein lyrische Gedicht, carmen, war nur ein schwacher Nachhall der so urkräftigen und so unendlich reichen Griechischen Lyrik. C. Valerius Catullus, 86 — 49, aus dem Veronesischen, hat uns noch eine Sammlung von anderthalbhundert erotischen, epigrammatischen und epischen Tändeleien hinterlassen. Er war der erste Römer, der das Niedliche selbst hervorzubringen und in den mannigfachsten Versmaassen leichtbeweglich zu gestalten im Stande war. —

Nach dem Untergang der Republik wurde der kaiserliche Hof das Centrum, um welches sich die Poesie bewegte. Die Erinnerung an die frühere Zeit gab den Stoff eines episch-elegischen, der Genuss einer wenn auch nicht freien doch mächtigen und grossen Gegenwart den Stoff eines panegyrischen, die Kehrseite dieses mit allem äusseren Lebensglück, mit allem ersinnlichen Luxus geschwängerten Daseins den Stoff eines satirischen, und die Nothwendigkeit, sich auf sich selbst zu beschränken, in sich selbst und in der rein persönlichen Liebe eine Befriedigung zu su-

chen, den Stoff eines idyllischen Elementes. In der Form zeigen die Dichter dieser Periode eine grosse Meisterschaft. Das frühere Schwanken zwischen dem Lateinischen und Griechischen Ausdruck ist aufgehoben und auch da, wo die Dichter wirklich nachahmen, wissen sie den Schein der Selbstständigkeit zu erringen. Von der Art und Weise, wie die Poesie betrieben ward, geben uns die Briefe des jüngeren Plinius die beste Anschauung, die wohl eine ausführliche Vergleichung mit unserer Belletristik in Paris, London, Berlin und Wien verdienten. War in der ersten Periode die Poesie, mit Ausnahme der alteinheimischen Hymnen und Tischlieder, etwas blos Tolerirtes, so gehörte es jetzt zur Urbanität, d. h. zum guten Ton, um ein gebildeter Mensch zu heissen, für die Poesie ein Interesse zu haben und, wo es fehlte, wenigstens zu affectiren. Der Hof und namentlich der des Augustus, des Hadrianus und der Antonine, ging darin voran; aber auch die durch ihr so wollüstiges als grausames Leben berüchtigten Kaiser waren wohlunterrichtete Männer, die sich bald in diesem bald in jenem Dilettantismus gefielen. So konnte sich eine allgemeine Eleganz und Correctheit der Darstellung entwickeln, welche den früheren Dichtern unmöglich war und bei Virgilius, Horatius, Tibullus, Propertius, Ovidius, Juvenalis u. s. w. wie das charakteristische Eigenthum einer Schule erscheint.

Publius Virgilius Maro, 70 — 19 v. Chr., war aus Andes bei Mantua gebürtig. Nach der Schlacht bei Philippi, 42 v. Chr., wo den Veteranen der Triumvirn mehre Städte und Ländereien zur Belohnung zuertheilt wurden, flüchtete er mit seiner Familie nach

Rom und bewirkte auf Empfehlung des Asinius Pollio durch Mäcenas die Verschonung seines Erbgutes zu Andes. Seit dieser Zeit lebte er unter dem Schutz des Mäcenas und Augustus bald zu Rom, bald zu Neapel, reiste endlich nach Griechenland und starb während seiner beschleunigten Rückkehr zu Brundisium. Er hinterliess 10 Eklogen unter dem Namen Bucolica; ein Lehrgedicht von der Italischen Landwirthschaft in 4 Büchern unter dem Namen Georgica; ein episches Gedicht in 12 Büchern, die Aeneis, dessen Redaction seine Freunde Varius und Plotius Tucca vollendeten und mehre kleine Gedichte, Culex, Ciris, Copa, Moretum, Epigramme und Anderes, die unter dem Namen Catalecta zusammengestellt sind. Durch grossen Geschmack in der Wahl des Stoffes, durch Anmuth der Schilderung und durch vollkommenste Beherrschung der Sprache und des Metrums machte sich Virgilius zum Mittelpunct der kaiserlichen Kunstschule. In der Idylle ahmte er den Theokritos nach; in Zierlichkeit der Diction, Glätte des Verses meisterhaft, fehlt ihm die naive Innigkeit des Sicilischen Sängers; man fühlt die Kunst zu sehr heraus, mit welcher der Dichter ein unbefangenes, naturfreies Dasein malen will und wird durch die höfische Feinheit, die bald hier bald da eine Huldigung für die mächtigen Gönner einzuflechten weiss, zu sehr an den Gegensatz der idyllischen Abgeschlossenheit, an das Conventionelle erinnert. Viel höher steht Virgilius in seinem Gedicht vom Landbau, das er dem Mäcenas zueignete, welcher die Pflege der gesunkenen Agricultur, dieser alten patriarchalischen Beschäftigung der Römer, wieder heben und auch den reich und vor-

nehm Gewordenen von Neuem Geschmack daran einflössen wollte. Mit vollständigster Kenntniss seines Gegenstandes gruppirte Virgilius die verschiedenen Elemente desselben, Ackerbau, Baumpflanzung, Viehzucht, Bienenzucht, auf das Reizendste und bildete ihre Darstellung sieben Jahr hindurch mit der wärmsten Zuneigung so gediegen aus, dass diese Dichtung nachher nie wieder erreicht ist und auch an dem Hesiodus nur ein Analogon, keinen Pendanten hat. Nicht das Gleiche kann man von der Aeneis sagen. Wir haben den Punischen Krieg des Cn. Nävius und die Annalen des Ennius bereits als Versuche kennen gelernt, auch im Römischen ein Epos zu produciren; an Uebertragungen der Griechischen Epiker fehlte es auch nicht, wodurch die epische Form immer geläufiger ward; Cn. Matius um 40 v. Chr. übersetzte die Ilias und sein Zeitgenosse, Varro Atacinus, den Apollonios Rhodios; Virgilius wollte ein eigenthümliches Epos schaffen, aber zu einer Zeit, welche in vielfacher Hinsicht ganz unpoetisch war. Denn offenbar ward unter dem Augustischen Hause die Erinnerung an die frühere Zeit politisch zweideutig und eben jetzt wollte der Dichter dem Römischen Volk ein Epos geben? Musste er nicht an dem Doppelsinn scheitern, den Glanz des Volkes und den der Julischen Familie zugleich zu feiern? Einen richtigen Tact bewies er, indem er sich zu den Sagen zurückwendete, welche das Römische Volk in seinem Ursprung mit dem Troischen Heldenstamm verknüpften; denn für die spätere Zeit, für die Punischen Kriege, für die Kämpfe mit Numidien, Mauritanien, Griechenland, Spanien, Gallien, war nur die pro-

sische Geschichtschreibung die angemessene Form und diese vielbewegten Jahrhunderte konnte Virgilius nur unter dem skizzirenden Bilde einer Vision darstellen, deren Tendenz zugleich eine äusserst ausgesuchte und feine Schmeichelei für den Cäsar Octavianus Augustus enthielt. Von einem Epos im ursprünglichen Sinne des Wortes, das, wie das Indische, Persische, Hellenische, unbewusst aus dem Sagenreichthum und der epischen Stimmung eines Volkes sich hervorarbeitet, kann daher bei dem Virgilius gar nicht die Rede sein; es gilt von ihm Alles, was wir oben vom Rhodischen Apollonios gesagt haben und jede Beziehung seines Werkes auf das Homerische Epos dient nur, den Unterschied des unmittelbar nationalen und des national gemachten Epos in ein helleres Licht zu setzen. Abgesehen von der künstlicheren Verknüpfung des Ganzen und dem Bestreben, tragische Nothwendigkeit in die Handlung zu bringen, hört man in der Aeneis gar nicht jenen ruhigen Rhythmus des Vortrags, der jedem ursprünglichem Epos eigenthümlich ist. Virgilius verräth oder affectirt Theilnahme und geht darin bis zu manierirten Ausrufungen über und an seine Helden. Seine Sprache hat Feierlichkeit, Hoheit, Pracht, womit er selbst gemeine Dinge zu überkleiden sucht; da hingegen der Homerische Ausdruck kräftig, aber einfältig, niemals prangend und übertreibend, nur durch Entfaltung veredelnd ist. Die ruhigen Reden beim Virgilius sind rhetorisch, die leidenschaftlichen mimisch; sie ahmen nämlich das Stürmische und Unordentliche der Gemüthsbewegungen unmittelbar nach. Er ist stellenweise mehr oder weniger Homerisch, wo der Stoff ihn zur Ruhe ver-

nahmt, wie vorzüglich bei den Wettspielen im fünften Buch; am wenigsten in der mit Recht bewunderten Geschichte der Dido, einem tragischen Bruchstücke, das nicht nur der am wenigsten Homerische, sondern geradezu der modernste Theil seines Gedichtes heissen kann. Und doch erwarb Virgilius den Ruhm, für die Römer nicht blos, sondern auch für die Romanischen Völker ein episches Gedicht hervorgebracht zu haben, was durch das Sentimentale der Hebben und Heblinnen, des Aeneas und Turnus, der Dido und Lavinia, durch die Vollendung der Form und durch die mannigfaltigsten Anklänge an die Griechischen und Italischen Sagen jeden Gebildeten anzog und dem Gelehrten als Vehikel zum Unterricht, Tausenderlei daranzuknüpfen, sich vorzüglich empfahl.

Aus dem reichen Vorrath der Griechischen Dichter hatte also Virgilius mit einem eigenen Kunstsinn die einzelnen Stücke und Züge ausgewählt, sie mit Einsicht an einander gefügt und mit Fleiss gefeilt, geglättet und geputzt. Das Ganze ist ein Stückwerk ohne lebendige organische Einheit und schöne Harmonie, aber Virgilius kann dennoch für den höchsten Gipfel des gelehrten, künstlichen Zeitalters der alten Poesie gelten. Zwar fehlt ihm die letzte Rundung und Feinheit der Alexandriner, aber durch die frische Römerkraft seines Dichtertalentes übertrifft er die kraftlosen Griechen jener Zeit in ihrem eigenen Styl sehr weit; er ist in diesem an sich unvollkommenen Styl zwar nicht schlechthin vollkommen, aber doch der vortrefflichste. Würdig steht neben ihm Q. Horatius Flaccus, 65—8 v. Chr., aus Venusia; unter den Augen seines Vaters in Rom erzogen, zu

Athen ausgebildet, Theilnehmer an der Schlacht bei Philippi, bald dem Mäcenas empfohlen und durch ihn mit den edelsten und mächtigsten Männern, Virgilius, Varius u. a., verbunden, aber weniger der städtischen Geselligkeit hingegeben, als dem behaglichen Aufenthalt in seiner Sabinischen Villa bei Tibur. Seinen Ruhm begründete er durch die Satire, Sermonum Libri II; dann folgten die Epoden nach dem Archilochos; diesen drei Bücher Oden, zu denen er später eine vierte Sammlung nebst dem Carmen saeculare gesellte, ein Hymnus auf den Apollon und die Artemis, den er auf Verlangen des Augustus 17 v. Chr. zur Säcularfeier verfasste. In voller Kraft dichtete er die Epistel an die Pisonen, die sogenannte Ars poëtica, worin er die faden Dichterlinge züchtigte, den Gang der Poesie mit tiefer Einsicht darlegte und der neuen Kunstschule ihr Ziel in summarischen Lehren und Rathschlägen vorzeichnete. Zuletzt noch zwei Bücher Episteln, ein eben so gemüthliches als durchdachtes Handbuch der Lebensweisheit mit literarischen Erörterungen, in Darstellung und Sprache anscheinend flüchtig. Wenn es für das Unersetzliche einen Ersatz gäbe, so könnte uns Horatius durch seine Nachahmungen des Alkäos, der Sappho, des Pindaros einigermassen über den Verlust der grössten Griechischen Lyriker trösten. Dieser „Lieblingsdichter aller gebildeten Menschen" war von jeher ein vielbenutzter Lehrer gebildeter Sitten und edler Gesinnungen. Seine vaterländischen Oden sind ein ehrwürdiges Denkmal hohen Römersinnes und erinnern daran, dass selbst Brutus die Bürgertugend des Dichters achtete. Der edle Bürgersinn seiner lyrischen

Kunst ist ihm ursprünglich eigen oder doch innig und selbstthätig zugeeignet. Aber den meisten seiner Gesänge fehlt es im Schwanken zwischen dem Griechischen Urbilde und der Römischen Veranlassung an einer leichten Einheit. Auf seine erotischen Gedichte sollte man den wenigsten Werth legen; denn finden sich in ihnen auch einzelne Spuren des liebenswürdigen Philosophen, des geistvollen Künstlers, so sind sie doch im Ganzen fast immer steif und auf gut Römisch ein wenig derb. In der einzigen den Römern ganz eigenthümlichen Gattung, in der Satire, ist Horatius der geistreichste. Alles in ihr bezieht sich auf die Hauptstadt und ihre gesellschaftlichen Verhältnisse, auf die in diesem Kreise geltenden Spöttereien und Anspielungen und auf das ungeheure Sittenverderbniss, welches in Rom aus der halben Welt zusammenfloss. Aber beständig bleibt der Dichter in der Schilderung dieser höchst individuellen Gegenstände so frei im Urtheil, so anschaulich im Ausdruck, dass er uns fortwährend als Mensch am nächsten berührt und anspricht. *)

Dass in einer solchen Zeit die Einzelnen Muse und Neigung gewannen, ihren eigensten Leidenschaften sich völlig hinzugeben, kann nicht befremden und so war es natürlich, wenn die Liebe das Hauptelement vieler Dichter wurde, unter welchen Tibullus, Properzius und Ovidius obenanstehen. Albius Tibullus aus Rom um 30 v. Chr. erwarb sich die Gunst des Messala Corvinus, den er auch auf seinem Feldzug nach Aquitanien begleitete. Durch die politischen

*) S. A. W. v. Schlegel, krit. Schriften Bd. I. S. 47 ff. Fr. v. Schlegel a. a. O. I. 119 ff. V. 195 ff.

Unruhen scheint er einen Theil seines Vermögens eingebüsst, jedoch noch so viel behalten zu haben, dass er den grössten Theil seines Lebens auf seiner Villa bei Pedum der Poesie widmen konnte. Wir besitzen unter seinem Namen 4 Bücher Elegieen, wovon die erotischen Briefe des Cerinthus und der Sulpicia, im vierten Buch, 2—14, für ächt gehalten, dagegen die Elegieen des Lygdamus an die Neära im dritten Buch einem Nacheiferer des Tibullus zugeschrieben werden. Tibullus liebte zuerst eine gewisse Delia; auf jenem erwähnten Feldzug nahm er die Versicherung ihrer Treue mit sich, fand sie aber bei seiner Rückkehr — verheirathet. Nun warf er sich in die Arme des reizenden Marathus; die Geldbegier des Knaben und die Verführungskünste glücklicherer Nebenbuhler endigten diese entehrende Liebe. Hierauf fesselte ihn die schöne Nemesis, die aber nicht weniger habsüchtig war, als Marathus; sie zu gewinnen, beschloss der Dichter schon sein Erbe zu verkaufen, als sie sich einem reicheren Nebenbuhler überliess und diesem auf das Land folgte. Nun scheint Tibullus sich ganz dem Landleben hingegeben zu haben und frühzeitig gestorben zu sein. Die Darstellung ländlicher Gemälde gelingt ihm auch vorzüglich; sonst charakterisirt ihn ein Hang zu ruhigen und feierlichen Empfindungen, zum Schwärmerischen und Zärtlichen, zuweilen plötzlich lebhaften Aufwallungen, die sich aber immer in Ergebung und Duldsamkeit auflösen; eine Weichheit, die das Herz verwundet, Thränen erpresst und nicht selten in Sehnsucht nach Tod und Grab übergeht.

Sextus Aurelius Propertius, zu Hispellum in Umbrien geboren, gest. 16 v. Chr., verlor seine

Güter ebenfalls in den bürgerlichen Unruhen, fand aber an Mäcenas einen nachdrücklichen Schutz und scheint meist in Rom gelebt zu haben. In den 4 Büchern seiner Elegieen ahmte er besonders den Philetas und Kallimachos nach und mischte, wie sie, oft episch-gelehrte Anklänge in seine Schilderungen. Zuerst weihte ihn die artige Lycinna in die Geheimnisse der Liebe ein, unfähig, ihn ernstlich und anhaltend zu fesseln, wie dies seine Cynthia that, die eigentlich Hostia hiess. Diese Schöne war gut erzogen, sang und dichtete, sprach und tanzte zierlich, ohne in weiblichen Arbeiten unerfahren zu sein. Aber mit diesem einnehmenden Wesen paarte sie zugleich all den Leichtsinn, den Unbestand und die buhlerischen Künste, welche den Satirikern der Kaiserzeit so reichen Stoff zu ernsten Klagen und beissendem Spott darboten. Die Liebe des Propertius zu seiner Cynthia steht zwischen der übergrossen Zärtlichkeit, mit der Tibullus an seiner Delia und Nemesis hängt und dem losen Leichtsinn, mit dem Ovidius seine Corinna umflattert, mitten inne. Er liebt sie mit grosser Innigkeit, er ist eifersüchtig auf ihren alleinigen Besitz, er lässt es nicht an Vorwürfen fehlen, wenn er ihre Untreue erfährt, er kränkt sich über ihre Härte, verfolgt sie mit seinen Klagen und beschwört sie, wenn sie Rom verlassen hat, je eher je lieber zurückzukommen: aber seine Seele versenkt sich doch nicht so ganz in diese Eine, wie die Seele des Tibullus; so ganz füllt sie sein Herz nicht aus, dass er nicht, wenn Cynthia ohne ihn verreis't ist, sich für ihre Entfernung bei anderen Mädchen schadlos halten und wie übel ihm dieser Versuch gelungen, auf drol-

lige Weise erzählen sollte. Er bekennt sogar einem vertrauten Freunde, dass er leicht Feuer fange, leicht von jeder Schönheit gerührt werde und das Theater zu meiden grosse Ursach habe —, Aeusserungen, die uns über das Verhältniss zwischen ihm und dem treulosen Mädchen ganz begreiflichen Aufschluss geben. Daher ist auch bei ihm nichts von jener züchtigen Verschämtheit des Tibullus, die höchstens zur verliebten Schalkheit sich vorwagt; im Gegentheil ist Propertius Meister, das Ueppige und Wollüstige nackt und schleierlos mit den brennendsten Farben zu malen.

Publius Ovidius Naso aus Sulmo im Pelignischen, 44 v. — 16 n. Chr., ward in Rom und auf Reisen in Griechenland und Asien gebildet, bekleidete nur auf kurze Zeit einige Ehrenstellen und lebte sodann ganz seinen Neigungen. Augustus exilirte ihn, ungewiss, aus welchen Gründen eigentlich, nach Tomi, wo er auch st. Schon früh regte sich in ihm sein Talent und trieb ihn zur Abfassung der schönen Heroiden, deren wir 21 haben, wovon aber nur die Hälfte ächt sein mag; nach ihnen gab er drei Bücher Amores, die sich vorzüglich auf die räthselhafte Person der üppigen und lüsternen Corinna beziehen; hiernächst das anmuthige und kenntnissreiche Schriftchen Medicamina faciei, was er nicht vollendete. Den höchsten Ruhm erwarb er sich durch das Gedicht von der Kunst zu lieben, Ars amatoria, in drei Büchern, mit einer Kritik dieses Systems, den Remedia Amoris, beide hervorragend durch Sicherheit der Anlage, durch Correctheit des Styls, durch Laune und Scharfsinn der Verknüpfung und

vornehmlich durch ein allseitiges Verständniss des gesellschaftlichen Lebens. Sein zweites Meisterwerk, funfzehn Bücher Metamorphosen, schon im Beginn des Exils vollendet, aber nicht durchgefeilt, ist eine heitere Darstellung der anziehendsten Mythen und verknüpft Griechische Traditionen mit dem Julischen Herrscherstamm. Gleichzeitig erschien die Erklärung des Römischen Festkalenders, Fastorum Libri VI, welche ohne die andere Hälfte des Kalenders in Umlauf kam, eine einfach liebliche Nachweisung der Römischen Feste, Gottheiten und religiösen Sagen nach den besten Quellen. Endlich schrieb er in der Verbannung die rührenden Klegieen, Tristium Libri V und Epistolarum ex Ponto Libri IV, denen jedoch Stärke und Tiefe der Anschauung und der sonst ihm eigene Glanz des Ausdrucks mangeln. Von dem gelehrten Schmähgedicht Ibis, bei welchem er den Kallimachos vor Augen hatte, ist gar nichts Gutes zu sagen. Ovidius ist noch sinnlicher, aber auch jovialer als Propertius; das ganze damalige Rom concentrirt sich in seinen Dichtungen. Diese Menge von Mädchen, die an Bildung keiner edlen Römerin, an Ueppigkeit und Verschwendung keiner Lais und Phryne wichen, dieser Zusammenfluss von Zärtlingen und Weichlingen aller Art, deren jeder das Vergnügen zu seinem Gott machte dies Wissenschaftliche, welches Schlauigkeit und Mitbewerbung in die Kunst zu lieben gelegt hatte, und endlich dies Ueberlegte und Ausgeklügelte im Genuss selbst, alle diese Erscheinungen waren so sehr das Element des Ovidius, dass er sich in der Verbannung niemals wieder über den Verlust ihrer unmittelbaren

Anschauung beruhigen konnte. Die Virtuosität in der Liebe zeigt sich in allen seinen Werken gleich gross; in den Heroiden ist das objectiv Mythische und subjectiv Erotische noch nebeneinander, aber in den Elegieen, die die Aufschrift Amores haben, ist er ganz er selbst. Jede süsse Nacht, die ihm in den runden Armen der Corinna zu Theil geworden, jede Täuschung, die ihm geglückt ist, jede Empfindung, die bald die Wachsamkeit eines eifersüchtigen Mannes und bald die Schönheit einer artigen Zofe, jetzt das Eilen der Morgenröthe und jetzt die seinem Mädchen durch die Feier des Ceresfestes aufgelegte Enthaltsamkeit in ihm hervorruft, Alles, seine verliebten Träume nicht ausgenommen, lesen wir in den Büchern der Liebe mit eben so viel Wahrheit als Lebhaftigkeit und Wärme beschrieben. Seine Elegieen sind ein Tagebuch seiner Genüsse und Freuden; denn der Leiden scheint er vor dem Tage seiner Verbannung, wenn man die Versagung nächtlicher Besuche oder einige verweigerte Dienstleistungen der Natur zu den Werken der goldenen Aphrodite abrechnet, nicht viel gekannt und erfahren zu haben. Heiterkeit unterscheidet ihn vom Tibullus, Leichtigkeit, Durchsichtigkeit der Diction vom Properz und, was der bedeutendste Unterschied ist, wenn der erste sich in eine träumerische Welt der Haine und einsamen Waldhöhen, der zweite in eine verschwundene des mythischen Alterthums verliert, so bleibt Ovidius fast immer der wirklichen Welt getreu, entnimmt aus ihr Stoff, Bilder, Colorit und weiss dadurch nicht blos die Phantasie, sondern auch den Verstand zauberisch an sich zu ketten. Wie viel Wichtiges und

Brauchbares wagt der Dichter z. B. in seiner Kunst zu lieben über die Zofen und die ihnen gebührende Achtung; welche heilsame und immergeltende Vorschriften ertheilt er den Liebhabern aller Zeiten und Orte über ihre Dienstleistungen im Theater; welche bedeutende Winke gibt er ihnen über die beste Gelegenheit, sich und ihr Herz dem Mädchen zu offenbaren; wie gut berechnet und der Natur abgelauscht sind die kleinen Gefälligkeiten, durch die er den Beifall der Schönen sich zu verdienen gebietet; wie wohl ausgeklügelt die mannigfachen Aufmerksamkeiten, die er nach erhaltenem Siege empfiehlt u. s. f. Nur ein solcher Dichter konnte in den Metamorphosen aus der ungeheuren Menge von Sagen, die er von der Entwicklung des Chaos bis auf den Tod des Julius Cäsar aufführt, die für alle Zeit ansprechendsten mit sicherem Geschmack wählen, nur er konnte sie mit so Ariostescher Grazie darstellen und mit einer so bewunderungswürdigen Leichtigkeit verknüpfen, dass nicht blos die alte Welt, sondern auch wir ein mythologisches Decamerone darin besitzen. Bald findet sich eine Aehnlichkeit zwischen der vorhergehenden und nachfolgenden Geschichte, bald beziehen sich mehre Vorfälle auf einen und denselben Gott oder Menschen, bald führt das mehren Mythen gemeinsame Local die Erzählung weiter. Zuweilen werden die Verwandlungen als Hymnen gesungen, zuweilen im Gespräch beigebracht, zuweilen von den Frauen in Teppiche gewebt. Einmal wird in einem Zirkel von Glückwünschenden oder Leidtragenden Jemand vermisst, den ein Familienunglück, eine Verwandlung, die man sich bei der Gelegenheit mittheilt, zurück-

hält, und das andere Mal erinnert eine so eben vorgetragene Erzählung die Anwesenden an einen früheren Unfall, von dem sie selbst Zeugen waren. Und überall ist der Schmuck der einschmeichelnden, wohllautströmenden Rede, jedesmal nach dem Charakter der ganzen Erzählung verändert und selbst in den lebhaftesten Beschreibungen so gemässigt, selbst im Ausdruck des Schmerzes so anmuthig, dass der Ton des feierlichen Epos mit der zwanglosen Leichtigkeit einer fliessenden Prosa wunderbar verbunden erscheint. — Für so viel Schönheit kann man dem Ovidius seine Redseligkeit, die ihn nicht selten über das Maass hinaustreibt, seine plauderhafte Zergliederung der Gegenstände, wo er von Beispiel zu Beispiel, von Aehnlichkeit zu Aehnlichkeit mit lästig werdender Fülle eilt, seine öftere Nachlässigkeit im Versbau und andere Fehler schon verzeihen. *)

Wenn Ovidius in alle Genüsse des schwelgenden Roms mit frohem Leichtsinn sich versenkte, so zeigen uns die Satiriker der Kaiserzeit in noch stärkeren Schilderungen, als sie Horatius gab, die tiefste Empörung über den Verfall der Sittlichkeit. Aulus Persius Flaccus aus Volaterrä in Hetrurien, 34—62 n. Chr., bildete sich in Rom unter dem Stoiker Annäus Cornutus aus und machte sich nur durch 6 Satiren bekannt, indem er seine jugendlichen Versuche auf den Rath des Cornutus unterdrückte. Er behandelt fast dieselben Stoffe, die auch die Horazische Satire beschäftigten, allein es fehlt ihm bei aller

*) S. Manso über die Römischen Elegiker Tibull, Properz und Ovid in den Charakteren u. s. f. Bd. II. S. 190—221. Bd. III. S. 1—48 und S. 325—394.

Kenntniss des Lebens an ächter Kraft der Phantasie; seine Gemälde sind eher Abhandlungen über Erziehung, Freiheit, Genügsamkeit, Frömmigkeit u. s. w. im Sinne der Stoischen Philosophie, als poetische Abspiegelungen der von den zerstörendsten Gegensätzen zerrissenen Zeit zu nennen; die Sprache ist schwierig und dunkel. — Höher steht Decimus Junius Juvenalis, unter der Regierung des Claudius zu Aquinum geboren, eine Zeit lang zu Rom als Rhetor lebend. Erst unter Domitianus trat er mit Satiren auf, fand aber bei Hadrianus Anstoss und ward von ihm nach Aegypten verbannt, worüber er sich zu Tode grämte. Von den 16 noch übrigen Satiren wird die letzte für unächt gehalten. Juvenalis hegte einen bitteren Unwillen über alles Unwürdige und Entehrende; offen und streng greift er jedes Böse an; feurig, treffend, wenn von Adel und Stärke die Rede ist, gebricht ihm Leichtigkeit, Geschmeidigkeit und Grazie und er ist so wenig als Persius von Dunkelheit im Streben nach Kürze und von kalter Rhetorik in seinen Invectiven frei zu sprechen. Aber der Muth, die Lauterkeit der Gesinnung, die Würde seines Zornes sind gross. Die Heuchelei der Philosophen, die durch ihr Betragen ihre Reden und Ermahnungen Lügen strafen, die Unanständigkeiten, die Sachwalter und Richter sich erlauben, die niederträchtige Herabwürdigung der Kunst und Wissenschaft, die grenzenlose Verschwendung der Grossen und Reichen, verbunden mit schmachvoller und vorsätzlicher Erniedrigung der Armen und Hülflosen, die Ausschweifung des weiblichen Geschlechtes in jeder Art des Genusses, die Verderbtheit der Jugend, die schändliche Erbschafts-

schleicherei und Giftmischerei — solche Frevel rügt er höchst eindringlich; Phantasten und Narren, Pedanten und Gecken, Selbstsüchtige und Eigenliebige, Dummköpfe und Witzlinge scheinen ihm der Mühe des Bestrafens nicht werth. *)

Hier dürfte der Ort sein, den Petronius und Apulejus zu erwähnen. Titus Petronius, aus Massilien, soll an dem Hof des Nero Anordner seiner Feste gewesen sein und daher den Beinamen Arbiter empfangen haben; der Argwohn des Tyrannen nöthigte ihn, sich selbst zu tödten. Wir tragen kein Bedenken, seinen verrufenen Libri Satyricôn einen in ihrer Art ausgezeichneten Werth beizulegen, so weit der verstümmelte Zustand, in dem das Werk auf uns gekommen ist, ein Urtheil möglich macht. Ueber die Klarheit und Angemessenheit seines naiven Styls sind die grössten Sprachkenner einig; aber auch sonst muss der Kritiker eine Vollkommenheit hier nicht deshalb verkennen wollen, weil sie auf einer Ansicht von Menschenleben beruht, welche unserm innersten Gefühl widerstrebt. Im Petronius ist man genöthigt, die Meisterschaft in Darstellung sinnlichen Genusses und animalischer Wohlbehaglichkeit, auch während man sie verabscheuen muss, anzustaunen. Und dabei schwebt jene leise, feine Ironie hinter den Zeilen dieses Buchs, welche allen gebildeten vornehmen Männern von Petronius Denkungsart in allen

*) Siehe Manso, über die Röm. Satiriker in den Charakteren u. s. f. Bd. IV. S. 409 ff. V. 301 ff. VI. 81 ff. 294 ff., wo besonders in dem letzteren Abschnitt viel interessante historische Züge von dem damaligen Luxus und der riesenhaften Verschwendung zur Erläuterung des Juvenalis beigebracht sind.

Zeiten eigen ist, besonders aber den epikuräisch philosophirenden Römern der Kaiserzeit natürlich sein musste. So haben wir denn in dem Satyrikon keine Halbheiten, keine schmählich lockende und doch nicht befriedigende Lüsternheit, keine wollüstigen Schilderungen, die durch einen verächtlichen Tribut an Schamhaftigkeit und gute Sitte die Erlaubniss sich zu erschleichen suchen, unter ehrlichen Leuten zu erscheinen: bei Petronius ist Alles keck, gross und frech, und so ziemt es sich für den Vertrauten und Rath eines Kaisers, der zu seinem Vergnügen seine Hauptstadt anzündete. Wenn der Leib die Genüsse und Experimente selbst nicht mehr aushalten will, so erfreut sich ein so gearteter Geist in der Phantasie an der Schilderung derselben. Das Buch des Petronius hat seiner Natur nach so viel Locales und der damaligen Zeit Gemässes, dass es in der Folge keine Nachahmungen finden noch einen Cyklus um sich bilden konnte; nur Eine Geschichte findet sich im Satyrikon, deren Inhalt unzähligemal wiederholt ist, der bekannte Schwank von der Wittwe von Ephesus, ursprünglich in Kleinasien zu Hause und von Petronius als Milesisches Mährchen für Hörer an voller Tafel aufgenommen, welche an derlei Histörchen sich zu erlustigen pflegten. — A. Lucius Apulejus, unter der Regierung des Hadrianus zu Madaura in Afrika geboren, studirte erst zu Karthago, dann zu Athen, ging nach Rom und liess sich endlich wieder in seinem Vaterlande nieder, wo er in sehr günstigen Umständen lebte. Er hinterliess einen Roman in eilf Büchern, den sogenannten goldenen Esel: Metamorphoseos sive Fabularum Milesiarum de asino Li-

bri XI. Das Beiwort golden wurde dem Roman erst von seinen Verehrern beigelegt. Es ist in diesen Geschichten viel Laune und Behaglichkeit; vornehme Bonvivants möchten in Momenten der Abspannung schwerlich leichteren Zeitvertreib und Stundenkürzung finden als hier; von diesen nachlässig vorrüberschwebenden Bildern werden die Sinne sanft eingewiegt; doch findet auch die Schwärmerei Nahrung und wird leicht darauf geführt, der Geschichte symbolische Bedeutung unterzulegen; bei dem zarten als Episode eingewebten Mährchen von der Psyche ist dies unverkennbar der Fall. Der grosse Unterschied zwischen Petronius und Apulejus liegt darin, dass jener als ein ächter Römer für die Phantasie der Römer arbeitete, welche, wie in Allem so auch hier riesenhaft, heftige Reizmittel und Gewürze bedurfte, ja für einen Kaiser, dessen verschrobener Genialität das am meisten Extreme auch das Liebste war; Apulejus dagegen, von Geburt ein Afrikaner, seinen Ionischen Mährchen ein Römisches Gepräge auch gar nicht geben wollte und in weichlichfliessender Sprache nach dem Griechischen Vorbilde des sogenannten Lucius für die Unterhaltung der eleganten Welt arbeitete. *)

Die dramatische Poesie bildete sich in der Kaiserzeit nicht das geringste weiter; theils wurde sie

*) S. Val. Schmidt in den Wiener Jahrb., Bd. 26. S. 49—51. Wegen des Petronius kann ich mit Bernhardy, a. a. O. S. 331, nicht einverstanden sein, ihn wie ein Cento ephemeren Neapolitanischen Volkshumors anzusehen; ich habe bei seinen Worten immer nur an den Conditor denken können, den uns Kephalides in seiner Italienischen Reise schildert und von dessen Rhetorik er einige ergötzliche Proben gibt.

von den Pantomimen verschlungen, die durch einen Pylades und Bathyllus sich zu einer ungemeinen Höhe erhoben, theils verfiel sie der Rhetorik, wie dies die Tragödien des Seneca vornehmlich zeigen. Von C. Asinius Pollio, der sich sehr für tragische Kunst interessirte, haben wir gar nichts übrig; eben so von Ovidius, der eine Medea schrieb, von C. Gracchus, L. Varius und P. Pomponius. Unter dem Namen des Seneca haben wir noch zehn Tragödien, die mit Ausnahme einer einzigen, der Octavia, frei nach dem Euripides und Sophokles bearbeitet sind: die Phönissen, Hippolytus, die Trojanerinnen, Medea, der rasende Hercules, Thyestes, Oedipus, Agamemnon und der Oetäische Hercules. Betrachtet man diese Dichtungen als eine Reihe von Situationen, welche zu glänzenden und witzigen Denksprüchen, zu ausführlichen Beschreibungen und kühnen Declamationen Gelegenheit geben sollen, so ist ihnen rhetorisches Verdienst nicht abzusprechen. Desto mangelhafter ist das Dramatische der Composition; fast durchgängig ist die Handlung verkehrt angelegt; die Scenen stehen einzeln und ohne Verbindung; nicht einmal das Auftreten und Abgehen der handelnden Personen ist hinlänglich motivirt; jede Scene, ja wo möglich jede Zeile sollte Bewunderung, Staunen, Entsetzen erregen. Daher ist in dem Ganzen von Anfang bis zu Ende Alles in gleicher und deswegen unnatürlicher Spannung; Entwicklung der Charaktere, Wachsen der Leidenschaften, allmäliges Steigern zu immer interessanteren Situationen ist entweder gar nicht oder blos zufällig da und nur der Geist der Stoischen Philosophie, der besonders in den überlangen Mono-

logen sich ausspricht, konnte diesen schwülstigen Producten den Beifall gewinnen. *)

Aehnlich verhielt es sich mit dem Epos, das von Lucanus, Silius, Valerius Flaccus und Statius bearbeitet wurde. M. Annäus Lucanus aus Corduba in Spanien, 38—65, ein Enkel des Rhetors Seneca, genoss einer sorgfältigen Erziehung und in der Stoischen Philosophie den Unterricht des Cornutus. Anfangs von Nero begünstigt, reizte er dessen künstlerische Eifersucht und zog sich bei der Verschwörung des Piso den Tod zu. Er versuchte sich in mannigfaltigen Dichtungen, erwarb aber den vorzüglichsten Ruhm durch die unvollendet gebliebene Pharsalia in 10 Büchern, worin er die Geschichte des Bürgerkrieges zwischen dem Cäsar und Pompejus bis auf des ersteren Belagerung in Alexandria mit declamatorischem Prunk darstellte; einzelne Reden und einzelne Charakteristiken in der Manier der Rhetoren sind daher auch das Beste in dem sonst ziemlich lehlosen Werke. — Aehnlich, nur mit mehr Gleichförmigkeit, schrieb C. Silius Italicus, 25—100, ein angesehener Mann, der dreimal das Consulat bekleidete, sich später auf seine Landgüter in Campanien zurückzog und durch Selbstmord sein Leben endigte, die Geschichte des zweiten Punischen Krieges bis auf den Triumph des Scipio Africanus in 17 Büchern. Historisch treu, in der Correctheit dem Virgilius nach-

*) S. Jakobs in den Charakteren Bd. IV. S. 332—408, wo das Untragische dieser Tragödien sehr gut durch die Parallele mit den Griechischen Behandlungen derselben Stoffe dargethan ist.

strebend, ist das Ganze arm an dichterischem Gehalt. — Glücklicher war C. Valerius Flaccus unter Vespasianus und Domitianus, der noch jung unter beschränkten Verhältnissen starb, in seinen 8 Büchern der Argonautica, obwohl er weder den Apollonios an feiner Anmuth noch den Virgilius an Selbstständigkeit der Sprache erreichte. — Der Zeitgenosse dieser Dichter war P. Papinius Statius, geb. 61 zu Neapel, erst der Gegenstand der Schmeichelei des Domitianus, dann von diesem zurückgesetzt und in seiner Vaterstadt sein Leben in Dürftigkeit beschliessend. Er dichtete eine Thebais in zwölf und eine Achilleis in zwei Büchern. Uebermaass der Malerei verdirbt bei ihm die oft treffliche Anlage und seine lyrischen Gedichte, welche er unter dem Namen „Wälder" in 5 Büchern sammelte, sind wegen ihrer Einfachheit, die hier und da völlig naiv wird, seiner epischen Breite und Gelehrsamkeit bei weitem vorzuziehen.

Das didaktische Gedicht ward ebenfalls im Alexandrinischen Geschmack fleissig angebauet. Von geringer Bedeutung sind darin Aemilius Macer (Ornithogonia, Theriaca, de virtutibus herbarum), ein Freund des Virgilius und Ovidius; Caesar Germanicus, der den Aratos übertrug (s. oben S. 287); Gratius Faliscus, ein Genosse des Ovidius (Cynegetica); Columella, von dem noch ein trockenes Lehrgedicht vom Gartenbau in 10 Büchern vorhanden; Palladius, der 14 Bücher über das Pfropfen der Bäume in Versen schreiben konnte und wahrhaft ausgezeichnet nur die 5 Bücher Astronomicōn des

Manilius, von dessen Leben wir übrigens gar nichts weiter wissen. Im ersten Buch entwickelt er den meteorologischen, im zweiten und dritten den mathematischen, im vierten und fünften den symbolischen Theil der Astronomie; das sechste vom Untergang der Constellationen ist verloren gegangen. Kraft der Phantasie, lebendige Sittenmalerei und Klarheit, ja Lucrezisches Feuer der Sprache sind bei einem solchen Stoff zu bewundern. — Die Fabel wurde nur von einem gewissen Phädrus, einem Thracier, der Sage nach einem Freigelassenen des Augustus, in Jambischem Vortrag gefällig, aber nicht ohne mannigfache Widersprüche in der Erzählung und nicht ohne Einmischung plebejischer Latinität behandelt. Die Sammlung Aesopischer Fabeln in 5 Büchern, die unter seinem Namen vorhanden ist, bedarf noch einer genauen Kritik, um das Ursprüngliche und das von späterer Zeit, besonders vom Mittelalter Angesetzte zu scheiden; die Fabeln des Avianus, dessen Zeitalter nicht bestimmt zu ermitteln steht, sind weiter nichts, als 42 Stücke des Phädrus in Distichen gebracht. — Viel mehr musste dieser Zeit das Epigramm zusagen, obschon es die Freisinnigkeit des Griechischen nicht erreichen konnte. Wir besitzen auch nur eine einzige Sammlung in 14 Büchern von M. Valerius Martialis aus Bilbilis, dessen Blüthe unter Domitianus fällt und der in Spanien starb, wohin er zurückzukehren genöthigt ward. Charakterlos und nur dem Augenblick lebend suchte er durch zügellose Schmeichelei bei Vornehmen das zu gewinnen, was ihm seine vielgelesenen Dichtungen nicht erwerben konnten, obgleich er den unheimlichen Druck der Dürftigkeit

durch eine nie gebeugte Laune verschleiert. Witz, klugé Berechnung, glänzende Feinheit, extemporirende Leichtigkeit sind seine grossen Eigenschaften; Scham und sittliche Würde sind ihm gleichgültig. *)

Dies sind die Haupterscheinungen, welche die Römische Poesie der grossen Kaiserzeit darbietet. Vom Ende des zweiten bis zum Ende des fünften Jahrhunderts zeigt sich ein allmäliges Absterben und nur die Provinzen, besonders die Gallische, verrathen jetzt grösseren Eifer. Wenige Dichter sind noch nennenswerth. Ein gewisser Terentianus Maurus um 220 schrieb in Versen ein Handbuch der Metrik: de literis, syllabis, pedibus et metris carmen; sein Zeitgenosse Quintus Serenus Sammonicus schrieb hexametrisch von den Krankheiten und deren Heilung; M. Aurelius Olympius Nemesianus aus Karthago am Ende des dritten Jahrhunderts verfertigte ein Gedicht von der Jagd und vom Vogelfang; Avienus beschrieb die Küsten von Gades bis Massilien; Claudius Rutilius Numatianus unter Honorius schrieb ein Reisetagebuch in 2 Büchern nicht ohne tieferes Gefühl, mit lebhafter Erinnerung an die Römische Vorzeit und mit heftigem Groll gegen das Christenthum. In der Idylle versuchte sich am Ende des dritten Jahrh. Julius Calpurnius aus Sicilien; eilf Idyllen, die nicht ohne Werth sind, haben wir noch von ihm übrig. Aber am glücklichsten war darin Decimus Magnus Ausonius aus Burdigala am Ende des vierten Jahrh., der unter dem Kaiser Gratianus, des-

*) S. Bernhardy a. a. O. S. 251.

sen Lehrer er war, mehre Ehrenstellen, auch das Consulat bekleidete, nach dessen Tod in seine Vaterstadt zurückkehrte und hier ganz der Kunst und Wissenschaft sich hingab. Er hat uns eine Sammlung vermischter Gedichte von Episteln, Epigrammen, Lobreden, Tetrastichen, und 20 Idyllen hinterlassen, von denen die zehnte, die Mosella, durch grosse Lieblichkeit sich hervorthut. Das panegyrische Gedicht wurde von P. Optatianus Porphyrius (ad Constantinum), von Fl. Merobaudes (in III. Consulatum Aetii), von Fl. Cresconius Corippus (Laudes Justini Augusti minoris L. IV) mit recht ekelhafter Schmeichelei gepflegt und unter solchen Umständen ist ein Dichter, wie Claudius Claudianus, höchst überraschend. Fruchtbarkeit der Phantasie, Reichthum der Bildung, geschmackvolle Diction sind ihm eigen; nur das Prosaische des Stoffs steht zu oft in Missverhältniss mit diesen Talenten und erzeugt dadurch rhetorische und mythologische Ueberladung. Claudianus war aus Alexandria gebürtig und lebte am kaiserlichen Hof zu Ravenna, von den ihm befreundeten Staatsmännern, besonders von Stilicho geehrt, der ihm zu Rom sogar ein Standbild setzte. Er hinterliess Epigramme, Episteln, Idyllen, Gelegenheitsgedichte, panegyrische Gedichte auf den Honorius, Stilicho und Andere, eine unvollendete Gigantomachie und den Raub der Proserpina, ein Epos, was vor allen seinen Werken den Preis verdient. Auf jeden Fall ist Claudianus dadurch würdig, die Geschichte der antiken Poesie zu beschliessen. — Von den Christlichen Lateinischen Dichtern werden wir wegen ihres Zusammenhanges

mit anderen Richtungen in der Geschichte der Poesie des Mittelalters handeln. *)

*) Wären nicht alle Parallelen so leicht zu zweideutigen Auffassungen verführend, so würde ich den Claudianus in vieler Hinsicht dem Dschami der Perser, s. oben S. 129, vergleichen. — Ich habe die Geschichte der Römischen Poesie nicht nach der Norm einzelner Jahre, sondern nach ihren inneren Unterschieden behandelt und weiche darin auch von Bernhardy in so fern ab, als ich das Augusteische Zeitalter nicht zur ersten Periode rechnen kann. Sollte ich ganz abstract die Theilung angeben, so würde sie als das erste unmittelbare Moment die Römische von Griechischer Cultur noch ganz unabhängige Volkspoesie enthalten, so weit wir uns ein Bild davon entwerfen können; dann würde erst der Abschnitt folgen, den Bernhardy den archaistischen nennt, wo der Typus der Griechischen Poesie eindringt und hierauf der Ciceronianische, wo die Lateinische Bildung mit der Griechischen sich so durchdringt, dass im Umsturz der alten Republik diese Einheit als fertig gewordene dasteht, wie alle Dichter der Augusteischen Zeit beweisen, denen doch Lucanus, Juvenalis, Martialis u. s. f. sich so unmittelbar anschliessen, dass sie als der zweite Kreis nach jenem ersten der monarchischen Periode, den Virgilius, Horatius u. s. w. bilden, betrachtet werden müssen. Es ist wahr, Horatius und Virgilius haben noch ein republicanisches Gefühl, aber sie machen doch den Uebergang in die Hofpoesie und gehören entschieden einer anderen Epoche an, als Lucretius, Terentius, Lucilius u. a. Die dritte Periode der Römischen Poesie lässt sich nicht so klar herausheben, wie die Entstehung der zweiten aus der ersten, weil das Versinken in Geschmacklosigkeit und Barbarei ein allmäliges war. Doch zeigt sich nach den Regierungen der Antonine zugleich eine auffallende innere Armuth und äussere Rohheit, die nur von vereinzelten Erscheinungen der Provinzen sparsam unterbrochen wird. — Ueber die Poesie der späteren Kaiserzeit und namentlich über den Claudianus enthalten J. J. Dusch Briefe zur Bildung des Geschmacks, Leipzig 1764 8., 6 Thle., 8., viel Gutes, nur mit zu grosser Vorliebe für das Rhetorische.

BIBLIOTHEK

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Gedruckt bei W. Plötz in Halle.

Handbuch

einer

allgemeinen Geschichte

der

Poesie

von

Dr. Karl Rosenkranz

ausserordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Halle.

Zweiter Theil.

Geschichte der neueren Lateinischen, der Romanischen und Italienischen Poesie.

Halle,

Eduard Anton.

1832.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort.

Obschon ich das Wesentliche für die Beurtheilung dieses Unternehmens in dem Sendschreiben an meine Freunde, die Herren Professoren Hotho und Besser, was dem ersten Bande vorgesetzt ist, in der Kürze angegeben habe, so muss ich doch für die besondere Auffassung dieses Theiles noch einige Bemerkungen hinzufügen. Ich habe schon erklärt, dass ich nur eine Compilation liefere und mein Verdienst bei dieser Arbeit nur darin setze, eine angemessenere Organisation des Stoffes herbeiführen zu helfen. Auch habe ich in Bezug auf die benutzten Quellen erklärt, dass ich immer nur diejenigen citirt habe, die mir bei dem Abschluss des Urtheils zunächst gegenwärtig waren; ich hoffe aber, dass die Arbeit zeigen werde, wie ich auch ausserdem Vieles benutzt habe, was für die Stellung der einzelnen Dichter und für den Entwurf der Perioden und Epochen von Wichtigkeit war. Namentlich glaube ich dies von der Geschichte der Italienischen Poesie behaupten zu dürfen, wenn ich auch nur Bouterwek, Sismondi und die Schlegel als

nächste Gewährsmänner angezogen habe, weil sie der compendiarischen Form, deren ich bedurfte, am verwandtesten waren und das Detail von Quadrio, Crescimbeni, Tiraboschi und Ginguené ungehörig gewesen sein würde.

Wenn der Leser hier erst eine Specialgeschichte der Poesie der einzelnen Völker empfängt, wenn er also vorerst des welthistorischen Ueberblicks entbehrt, welche allgemeine Bestimmungen die Christliche Welt und deren Poesie durchdrungen haben, so ist die Absicht, ihm das doppelte Bild, einmal der individuellen und sodann der universellen Entfaltung der Poesie zu verschaffen. Diese Entwicklung der neueren Poesie von dem Standpunct der Weltgeschichte aus wird den Schluss des Ganzen ausmachen, nachdem die Geschichte der einzelnen Poesieen den Leser mit dem Aeusserlichen der Poesie, mit dem Leben der Dichter, mit den hauptsächlichsten ihrer Werke und mit der Folge der Perioden innerhalb einer jeden Nationalcultur bekannt gemacht hat. Nur so glaubte ich dem Zweck eines Handbuchs zu entsprechen und den allgemeinen Begriff mehr als Resultat entwickeln zu können.

Wer mit der Natur solcher Arbeiten, wie die meinige, in Etwas vertraut ist, der wird die zahllosen Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden sind, einen Grund der Billigkeit sein lassen. Um nur einen ganz äusserlichen Umstand anzuführen, was hat man nicht zu thun, um bei dem Lesen von Biographieen der Dichter, von Monographieen einzelner Epochen und von Handbüchern über die begrifflosen Redensarten von den aufgehenden Morgenröthen, untergehenden

Sonnen, von den Vätern der Poesie, von dem Urbarmachen der Gattungen, von dem Aufsteigen am Parnass, von den Sternen erster Grösse u. s. w. hinauszukommen und sich von diesem Wust der Gedankenlosigkeit nicht umstricken zu lassen. Die Periodisirung besonders ist bisher noch so sehr in der Kindheit geblieben, dass ich viele Eintheilungen nur mit grosser Schüchternheit unternommen habe. Für die Französische Poesie ist der Mangel an einer naturgemässen Gliederung wahrhaft drückend; ich gestehe, kein einziges Werk zu kennen, das sich auf der Höhe eines allgemein durchgreifenden Standpunctes für diese Poesie erhielte und bin vorzüglich über die gleichmässige Wichtigkeit, womit die Französischen Kritiker fast jeden Autor behandeln, oft in wahre Verzweiflung gerathen. Goujet sowohl als La Harpe können zu den grössten Misgriffen durch diese Manier verleiten, wozu sich noch die ewige Verwechselung des Poetischen und Rhetorischen gesellt, an welcher die Kritik der Franzosen eben so krank ist, als ihre Poesie. Kein Französischer Kritiker hat mir so zugesagt, als Sainte-Beuve, aber leider bekam ich seine geistreichen Portraits et Critiques erst während des Druckes, so dass ich nur in einigen Anmerkungen auf ihn hinweisen konnte. Bouterwecks Geschichte der Französischen Poesie und Beredsamkeit ist bis jetzt die einzige, welche wir Deutsche besitzen; sie hat das grosse Verdienst eines Antagonismus gegen das rein Formelle der Französischen Kritik, allein sie ist nicht entschieden genug; sie malt halb in das Schwarze und halb in das Weisse und lässt auch in der Anordnung ein Ineinandergreifen der einzelnen Elemente

zu sehr vermissen. Dies zeigt sich namentlich in den Theilen, wo Bouterweck seine „Fortsetzungen“ von der Geschichte des Romanes, des Theaters u. s. f. liefert. Und nichtsdestoweniger ist sein Werk als Gesammtübersicht das beste.

Für die ältere Französische Poesie war das Maasshalten im höchsten Grade peinlich. Wollte ich die histoire littéraire der Benedictiner, die Mélanges, die blaue Bibliothek, die Extraits im Journal des Savans und in den Schriften der Akademie in die Darstellung eintreten lassen, so würde ich immerfort in den Fehler verfallen sein, das an sich Unbedeutende zu gross und wichtig erscheinen zu lassen, weshalb ich mich entschloss, Uhland, Roquefort, V. Schmidt und Diez zur Hauptquelle zu machen. Mit welcher Vorsicht Roquefort bei all seinen schätzbaren Eigenschaften zu benutzen sei, wusste ich; die Geschichte der disciplina clericalis hatte mein früherhin sehr unbedingtes Vertrauen ermässigt. Wie gering auch aussehen mag, was ich für die erste Periode der Französischen Poesie gegeben habe, so dürfte doch die Totalität meiner Zusammenstellung von einigem Werth sein. Die Anfänge einer jeden Richtung habe ich absichtlich in einer grösseren Ausführlichkeit behandelt, z. B. die des Französischen Theaters, weil nur so die Identität der Unterschiede innerhalb Einer Literatur klarer hervortreten konnten.

Für die neueste Zeit habe ich eine blosse Andeutung gegeben, weil ein Handbuch nur das Abgeschlossene erfassen kann. Wer vermag aber über die letzten Decennien sine ira et studio zu schreiben! Ueber die Staël, über Victor Hugo, Delavigne, La-

martine, Barthélemy, Béranger, Nodier u. s. w., über Byron, Shelley, Southey, Moore, Bulwers, über Manzoni, Foscolo, Casti u. s. f. bin ich in fortwährender Umbildung und Erweiterung meiner Anschauung und meines Urtheils begriffen, so dass ich von ihnen eine runde, scharfe Zeichnung, wie ein Handbuch sie fordert, zu entwerfen nicht im Stande sein würde; das Lyrische meiner Bewunderung würde die engen Umrisse immer in die Weite ausdehnen und diese Meister der neueren Poesie mit einigen Phrasen abzufertigen, wäre mir Frevel gewesen.

Ich freue mich herzlich, meinen Lesern gerade für die jüngste Zeit der neueren Poesie ein Werk empfehlen zu können, das mit grosser Liebe zur Sache, mit geschmackvoller Uebersicht in äusserst gefälliger Form gearbeitet ist und ziemlich ausführlich mit den Hauptmomenten der poetischen Literatur unserer Tage bekannt machen kann, ich meine: die schöne Literatur Europa's in der neuesten Zeit, dargestellt in ihren bedeutendsten Erscheinungen. Vorlesungen, gehalten vor einer gebildeten Versammlung von Dr. O. L. B. Wolf, Professor an der Universität zu Jena. Leipzig 1832. 8. Dies Buch, das zugleich eine Blumenlese der trefflichsten Gedichte und Scenen dramatischer Werke enthält, hebt ungefähr da an, wo das meinige aufhört.

Für die Italienische Literatur bin ich zu spät auf den Gedanken gekommen, die vortreffliche Schilderung, welche Leo im Anfang des ersten Bandes seiner Italienischen Geschichte von dem permanenten Charakter des Genuesischen, Florentinischen, Venetianischen u. s. w. entwirft, zu einer nach diesen

localen Differenzen, unternommenen Gruppirung der Dichter zu benutzen, wobei unstreitig sehr merkwürdige Resultate sich ergeben müssen. Natürlich muss dabei auch der Dialekt und seine Geschichte im Auge behalten werden. — Was Agathon Benary über den ersten Band dieser Geschichte in den Berliner Jahrbüchern für Kritik gesagt hat, ist mir in vielfacher Hinsicht sehr belehrend gewesen und ich hoffe, im letzten Bande dieser Geschichte noch von manchen seiner Ausstellungen Gebrauch machen zu können. —

Wie sehr jeder Uebermuth gestraft werde, davon habe ich an diesem zweiten Bande ein sehr trauriges Beispiel erlebt. Ich rühmte in der Vorrede des ersten, wie höchst correct der Druck sei und gleich die Vorrede hatte Druckfehler. Dieser zweite Band hat aber wie durch eine tückische fatalistische Macht fast für jeden Bogen einen, wohl gar zwei geliefert und die nach Ueberzeugung strengste Durchsicht wollte nicht fruchten. Ich kann daher nichts thun, als den Leser, den ich mit tausend anderen Autoren als einen geneigten anzusehen dreist genug bin, um eine Verbesserung der angegebenen sinnstörenden Fehler ergebenst zu bitten.

Halle
am 15ten Sept. 1832. *Karl Rosenkranz.*

Systematische Inhaltsanzeige.

Dritter Abschnitt.

Geschichte der Christlichen Poesie.

Einleitung in die Geschichte der neueren Poesie 1—8.

I. Die neuere Lateinische Poesie.

Alte Lateinische Volksgesänge 9. Allgemeine Charakteristik der Lateinischen Poesie 10. a) Die von dem kirchlichen Glauben unmittelbar entsprungene Lateinische Poesie 12. — b) Die im Interesse der Kirche gegen ihre Erscheinung gerichtete Lateinische Poesie 18. — c) Die ganz in den Sinn und die Form des Alterthums zurückgegangene Lateinische Poesie 24.

II. Die Poesie der Romanischen Völker.

Eintheilung 31.

1) Die Französische Poesie.

Erste Periode:

Das romantische Princip der Kunst.

I) Die Nordfranzösische Poesie.

A. Epos.

Eintheilung 37. Versart 39. Dichter und Art des Vortrags 40.

α) Die epische Dichtung der Kirche 41. Innere Gliederung aller ihrer Momente im Mittelalter 48.

β) Die episch-romantische Dichtung 50.

1. Das nationale Nordfranzösische Epos 51.

1) Das Fränkisch-Karolingische Epos. 52.

a) Das Element des Kampfes zwischen dem König und seinen Vasallen: Bertha mit dem grossen Fuss, Haimonskinder, Malegis, Buovo, Viane, Mabrian, Eroberung von Trebisonde, Hüon, Doolin von Mainz, Jourdain de Blaves 58 ff.

b) Das Element des Kampfes zwischen Christen und Heiden: Fierabras, Galien Rhetoré, Ogier von Dänemark Meurvin, Gerard d'Euphrate, Girart d'Amiens, Flos und Blancflos 65 ff.

Lother und Maller, Milles und Amys, Wilhelm von Orange 69 ff.

2) Das Normannische Epos: der Rou von Robert Wace, die Volksromane von Robert dem Teufel und Richard Ohnefurcht 72 ff.

3) Das Bretonische Epos. Bildung desselben 74.

a) Der Arturische Sagenkreis: Merlin, Lancelot, Tristan, Meliadus von Leonnoys, Yaair le Triste, Erek und Eni-

de, Iwain, Gyron le Courtois, le Roman du Roi Artus et des Compagnons de la Table Ronde 79 ff.

b) Der Sagenkreis des heiligen Gral: der Gral, Perceval, Lohengrin und Percefforest 83 ff.

II. Antik-epische Stoffe in romantischer Umbildung: der Trojanische Krieg, Alexander der Grosse, die Metamorphosen Ovids 89.

III. Der Kreis der Contes und Fabliaux. Allgemeine Charakteristik 90 ff. Quellen: die sieben weisen Meister 93, disciplina clericalis 94; Doppelrichtung der Contes als geistlicher und weltlicher und einer jeden der beiden Massen als einer positiv romantischen und negativ ironischen 96 ff.

B. Lyrik.

Chansons de geste, chansons badines, Sirventes, Rotruenges, Pastourelles 98 ff.

C. Didaktik.

Fabeln der Marie de France 101. — Helynand, Bible Guiot und Bible au Seigneur de Berne 102. — Allegorie: Roman de la Rose 103. Die Pilgerschaften Guillaume's de Guilleville 105. Le roman du Renard 106.

II) Die Südfranzösische Poesie.

Unterschied der Troubadours und Jongleurs 109. Perioden der Provençalpoesie 110.

a) Epische Dichtungen der Südfranzosen: Leben von Heiligen, Fierabras, Girart von Rousillon, Philomena, Jaufre 112 ff. Gral von Guiot; Maguelone 114.

b) Lyrik. Gattungen derselben: α) Minnelied, β) Sirvente, γ) Tenzone 114 ff.

c) Didaktik 115.

III) Vereinigung der Nord- und Südfranzösischen Poesie durch die Entstehung der Französischen Hofpoesie.

I. Die volksmässige aber den Hoffeierlichkeiten dienende dramatische Poesie 123.

1) Theater der confrairie de la Passion 123.

2) Theater der Clercs de la Bazoche. Uebergang der Mysterien in die Moralitäten und der Moralitäten in die Farçen; Advocat Pathelin 131.

3) Theater der Enfans sans souci: Satirische Ausbildung der Farçe 133.

II. Die Lyrik 1) als volksmässige, besonders in den Vaux de Vire und 2) als Kunstpoesie bei Jean Froissart, Karl von Orleans, Martin Franc, Alain Chartier, François Villon, Guillaume Coquillart u. s. w. 135 ff.

III. Uebergang der epischen Gedichte in den prosaischen Volksroman und Auflösung der romantischen Epik überhaupt in den Amadisromanen; Roman des Roman von Duverdier 138 ff.

Zweite Periode:

Das Princip der Nachahmung der antiken Kunst.

Erste Epoche: Das Anstreben der Französischen Poesie, die Formbestimmtheit und Klarheit der antiken Poesie zu erreichen.

I. Die Marotsche Schule in unbefangener Nachahmung des Antiken 142.

Jean Marot 143. Clément Marot 144. Margarethe 146. Etienne Dolet, Mellin de St. Gelais 147.

II. Die Französische Plejade als die übertriebene Nachahmung des Antiken.

Ronsard 148. Joachim du Bellay, Antoine de Baif 149. Jodelle, Begründer des Französischen Drama's nach dem Muster des antiken 150. Robert Garnier. Entstehung der Comédie Françoise und das Theater du Marais, Alexander Hardy, de la Rivey, Jean Rotrou, Mayret 153.

Humoristische Persiflage der ganzen damaligen Bildung durch Rabelais 155.

III. Die Malherbesche Schule als die erste correcte Einigung der Französischen Sprache mit dem antiken Styl.

Jean Bertaud, Philippe Desportes, Malherbe, Viaud, Maynard, Racan, de l'Etoile, Sarasin, St. Amand 158 ff.

Regniers Satiren 161.

Idylle: die Astrée von Honoré d'Urfé, Segrais, Deshoulières 161.

Zweite Epoche: Rhetorische Einheit der Französischen Poesie mit dem Styl der antiken Poesie.

I. Epische Poesie: St. Sorlin, Chapelain, Scudéry, le Moine, Fénelon 165. — Calprenède, Madelaine du Scudéry — De la Force, Bussy, la Fayette. — Scarron und le Sage 167 ff. Die von diesen entwickelten Richtungen sind das antikisirende Epos, der psychologisch ritterliche, der historische und komische Roman. — Lafontaine: Contes und Fabeln 170. Nachahmer: Jacques Vergier, le Noble 173.

II. Lyrische Poesie. Ihre durchgängige Bestimmtheit durch das Element der höfischen, galanten u. witzigen Geselligkeit: Benserade, Chapelle, Chaulieu, de la Fare, Loinez etc. 178.

III. Dramatische Poesie. System derselben nach missverstandener Auslegung der Alten 176.

Pierre Corneille 179. Thomas Corneille und de la Fosse 184. Jean Racine 184. Molière 188. Régnard 191. Le Grand 192. Le Sage 193. Quinault: heroische Oper 194. Komische Oper, das Theatre de la foire und das Vaudeville 196.

Kritische Zurückspiegelung dieser ganzen Epoche in Boileau 195.

Dritte Epoche: Ueberspannung der Poesie, um das alte Kunstsystem zu verändern und zu erweitern. La Motte und Fontenelle als formelle Repräsentanten des alten Systems 198. — Feenmährchen von Perrault und Hamilton 200. — Jean Baptiste Rousseau 200. — Crébillon's des Aelteren Tragödien. Destouches u. Marivaux psychologisch sentimentale Dramen 202. Voltaire als der Vermittler zwischen dem Geist der Poesie im goldenen Zeitalter unter Ludwig XIV und zwischen dem erwachendem Streben nach innerer Wahrheit und Natürlichkeit.

Dritte Periode:

Das Princip der Darstellung des Unmittelbaren im Sittlichen und Natürlichen oder der moderne Geschmack.

Gresset, Dorat, Prévot d'Exiles, Florian, Marmontel, Crébillon der Jüngere, de la Brétonne, Beaumarchais, de la Chaussée, Jean Jacques Rousseau, Denis Diderot 210 ff.

2) Die Italienische Poesie.

Rückblick auf die Geschichte der Französischen Poesie und Uebersicht von den Perioden der Italienischen 214.

Erste Periode der lyrischen Tendenz.

Die Sicilianische Poesie 217. Dante's universelle Dichtung 219. Petrarca's Minnegesang 230. Boccaccio's Novellendichtung 238. Sacchetti 241.

Zweite Periode der epischen Tendenz.

Anfang der dramatischen Poesie in dem Gegensatz der commedia del arte und der commedia erudita 243.

1) Die Schule des strengen Styles: Lorenzo de Medici 245. Politziano 245. Bernardo, Luca und Luigi Pulci 247. Bojardo 249. — Nachahmer der Alten: Rucellai 251. Alamanni 252. Trissino 253. — Die Lyrik als Fortsetzung der älteren 256. — Sannazaro's Arcadien und Bocchi's Opfer 257.

2) Die Schule des schönen Styles: Ariosto 258. Tasso 263. Guarini 268.

Geschichte der burlesken Poesie: die Burchiellesche Berneschesche und Macaronische Richtung 270 ff.

3) Die Schule des angenehmen Styles: das komische Epos vor Crocce, Tassoni, Bracciolini 273. Marino 274. Chiabrera, Testi, Filicaja, Frugoni 275.

Dritte Periode der dramatischen Tendenz.

1) Oper: Rinuccini, Zeno, Metastasio 277.
2) Lustspiel: Chiari, Goldoni, Gozzi 279.
3) Trauerspiel: Maffei, Alfieri, Pindemonti 281.

Schluss: Wehmüthiger Grundzug der gegenwärtigen Italienischen Poesie.

Zweiter Theil.

Geschichte

der

neueren Lateinischen, der Französischen und Italienischen Poesie.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

In der Orientalischen Poesie treten die verschiedenen Richtungen, wie die Völker, mehr neben einander auf; erst der Muhamedanismus vermittelt eine gegenseitige Bestimmung zwischen dem Arabischen, Persischen und Indischen; die Form bildet sich überall bis zur spielendsten Künstlichkeit aus, aber der Gehalt bleibt beschränkt. — In der antiken Poesie greifen die mannigfachsten Richtungen ineinander; es sind nicht starr in sich abgeschlossene Völkerindividuen, wie im Orient, es sind mehr Stämme Eines grossen Stammes, beseelt von dem Triebe zur beweglichsten Theilnahme an aller Bildung. Daher ein so rascher Fortschritt. Stufe um Stufe erhebt sich die epische, lyrische und dramatische Poesie der Hellenen. Die Kritik der Poesie erwacht in Alexandrien und die erste Wunderwirkende Begeisterung ist erloschen. Allein die Reinlichkeit und Zartheit, die feine Anmuth der Form glänzen noch immer und die Römische Poesie versteht sich diese schönen Formen anzueignen und ihnen noch einmal lebendigen Geist einzuhauchen. Die höchste Verschiedenheit des Inhaltes, die grösste Vielfältigkeit der Form, die gediegenste Einheit der Form mit dem Inhalt stellen die antike Poesie über die Orientalische. — In der neuen Poesie ist die Bewegung noch eine ungleich grössere, als in der antiken, denn ihre Elemente sind bei weitem mannigfacher und wir müssen daher, bevor wir zur Betrachtung von etwas Besonderem

schreiten, erst einfach diese verschiedenen Elemente hervorkehren.

Das eine derselben ist das unmittelbare Princip der Nationalität. Dies theilt die neuere Poesie mit der Orientalischen, wie mit der antiken. Wir unterscheiden darnach die Masse der Romanischen, Germanischen und Slavischen Völker. Die Romanischen, Franzosen, Italiener, Spanier, Portugisen und Engländer, sind das Product einer Neutralisation sehr verschiedener Bestandtheile von Celtischer, Römischer und Germanischer Cultur, jedoch mit einem Ueberwiegen der letzteren. Die Germanischen Stämme, welche von Celtischem und Römischem Einfluss ganz oder theilweis frei blieben, die Scandinavischen, Sächsischen und Oberdeutschen, bilden einen ganz eigenthümlichen Kreis. Eben so die Slavischen Völker, Russen, Polen, Böhmen, Ungarn, Serben u. s. w., welche durch Sprache, Sitte und Geschichte von den Germanen viel schärfer sich abscheiden, als die im engeren Sinn Germanischen Stämme von den Romanischen. — Diese Theilung der Völker ruft in der Geschichte der neueren Poesie eben so viel verschiedene Gruppen in der nämlichen Ordnung hervor; über Amerika werden wir am Schluss des Ganzen in poetischer Beziehung nur Weniges zu bemerken haben; seine Dichter sind bis jetzt noch ganz von Europa abhängig.

Aus dem Volksleben geht in der neueren Poesie das weltliche Epos und die weltliche Lyrik hervor; das Drama erscheint erst, nachdem die Nationalität mit dem universellen Geist des Christenthums sich durchdrungen hat.

Ein anderes Element der neueren Poesie ist die antike Poesie selbst, welche sie durch geschichtliche Ueberlieferung empfing. Dies ist ein Element, welches weder die orientalische noch die antike Poesie besitzt und welches im Conflict mit anderen Richtungen der Poesie ganz neue Gestalten erzeugt hat. Mit der nationalen Poesie hat sie sich erst im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert so verschmolzen, dass alle ihre Sagen und Anschauungsweisen im ganzen Europäischen Bewusstsein einheimisch wurden; mit der kirchlichen Poesie ist sie nie zu einer so innigen Verbindung gekommen und nur die poetische Form, nur das Aeussere der Sprache wurde angeeignet. Ausser diesser doppelten Wendung zum Volksleben und zur Kirche lässt sich auch eine Reihe von Dichtern unterscheiden, welche im Inhalt wie in der Form ganz antik, d. h. blosse Copieen sind. Die Bedeutung dieses Elementes liegt also, von welchem Punct man es auch auffassen möge, in der Einwirkung auf die formelle Bildung der Poesie.

Das dritte Element der neueren Poesie, welches das Element des Nationalen und Ursprünglichen mit dem Antiken und nur durch Cultur Angeeigneten vermittelte, war die Christliche Religion. Da das Christenthum keine besondere Religion, vielmehr die Religion in ihrer absoluten Allgemeinheit oder die Religion selbst ist, so theilt sie dem Bewusstsein unmittelbar den Begriff der Idee mit. Diese darzustellen wurde die Aufgabe der neueren Poesie, deren Lösung sie sich schrittweise näherte. Die antike Poesie, wie die Orientalische, haben allerdings auch die Idee zu ihrem Inhalt, allein nicht, wie die neuere Poesie, die

Idee in ihrer absoluten Offenbarung; durch die Unendlichkeit dieses von der Kirche gegebenen Inhaltes geht die neuere Poesie schlechthin über die antike und Orientalische hinaus; indem also die Christliche Weltanschauung die innerste Seele der neueren Kunst wird, so dass die nationale, besondere Eigenthümlichkeit mit dem allgemeinen, an kein besonderes Volk gebundenen Geist des Christenthums sich vereinigt, kann die neuere Poesie überhaupt ihrem Princip nach die Christliche genannt werden.

Wir haben vorhin bemerkt, dass die antike Poesie selbst ein Moment der neueren Kunst wurde; wir müssen hinzufügen, dass durch die Christliche Religion auch die Orientalische Poesie als ein besonderes Element in sie eingeführt wurde, insofern die Kirche mit dem Neuen Testament auch das Alte und mit diesem die Hebräische Poesie überlieferte. Nicht blos die antike, sondern auch die Orientalische Poesie finden sich daher in der Christlichen repräsentirt und in ihr als wahrhafte Momente aufgehoben. — Es zeigt sich bei diesen elementarischen Mächten der Kunst eine natürliche Wahlverwandtschaft zwischen dem Nationalen und dem Antiken einerseits, zwischen dem Christlichen und Alttestamentischen, weiterhin Orientalischen andererseits.

Betrachten wir nun nach Angabe dieser Elemente die neuere Poesie mit einem vorläufigen Ueberblick, so stellen sich als allgemeine Grundzüge ihrer Geschichte folgende Unterschiede dar. Erstlich eine Periode, in welcher die ursprünglich nationale Poesie mit der von der Kirche ausgehenden allgemeinen Weltanschauung zusammentrifft; beide Elemente, die

Bildung des Volkes und die Bildung der Kirche, stehen Anfangs gegeneinander; nach und nach gehen sie ineinander über und erzeugen in dieser Verschmelzung den Styl der Kunst, den man den romantischen im engeren Sinn nennen muss; im engeren Sinn, denn in weiterem Umfang kann und muss die ganze Christliche Kunst die romantische genannt werden. — Zweitens eine Periode, in welcher, durch die Zerstreuung der Griechen, durch den Buchdruck und durch den Humanismus vieler Reformatoren unterstützt, die antike Poesie nach allen Richtungen hin mit den Bestrebungen der neueren Kunst sich verbindet. Diese Aufnahme des Antiken erscheint zuerst als etwas ganz Unmittelbares, ohne Reflexion Geübtes; der Geist wird von der Vollendung der alten Kunst gleichsam überwältigt und schwelgt rücksichtlos im Genuss ihrer Schöpfungen. — Drittens eine Periode, worin der Kunst alle Elemente, so weit sie eine Assimilation individuellen Stoffes verlangten, im Rücken liegen; die Volkspoesie, die kirchlich - biblische Dichtung, das Romantische, das Antike, dies Alles war durchlebt. Daher tritt in dieser Periode die Reflexion in die Kunst ein und macht das Produciren von Idealen abhängig. Die Dichter singen nun nicht mehr, wie früher, in reinen Naturlauten, sondern treten mit einer Kritik in Wechselwirkung, welche an ihre Productionen den Maassstab des gerade geltenden Ideales anlegt und sie auf diese Weise mit einem gewissen philosophischen Selbstbewusstsein zu arbeiten zwingt. Das als Gesetz der Kunst geltende Ideal ist in sich selbst ein mannigfaches, behält aber seine immer wiederkehrenden Bestimmungen einmal an der classischen Kunst des Al-

tertlhums; sodann an der unmittelbaren Wirklichkei an der Natur; endlich an Begriffen, welche die Theorie der Kunst von den Gattungen und Arten derselben entwirft. Diese Periode muss vorzugsweise die der modernen Poesie genannt werden.

Obwohl nun bei den Europäischen Völkern diese Grundzüge sich überall wiederholen, so ist es doch unmöglich, die Geschichte der Poesie für alle darnach einzutheilen; es muss im Gegentheil die Individualität eines jeden Volkes beachtet werden, um zu erkennen, wie gerade durch sie jene Elemente sich verschieden modificiren. Wegen dieser Mannigfaltigkeit scheint uns auch eine Behandlung der Geschichte der neueren Poesie, welche sie in zwei Hälften, in die des Mittelalters und in die der neueren Zeit zerlegt, nicht recht genetisch, weil bei manchen Nationen der für diese Theilung angenommene Scheidepunct der Reformation nicht die gleiche Bedeutung hat, wie gerade für England und Deutschland. Wir werden daher so verfahren, dass wir zunächst die Geschichte einer jeden Poesie ganz für sich erzählen, um die Anschauung des fortlaufenden Zusammenhanges nicht zu unterbrechen, den jedes Volk als ein selbstständiges Individuum in seiner Bildung darbietet. Dann erst werden wir am Schluss dieser Entwicklung der besonderen Poesieen das Allgemeine hervorheben, was sie miteinander theilen und bei dieser Zusammenfassung alle Europäische Nationen eben so als Ein Individuum behandeln, wie wir es im ersten Theil am Schluss der Orientalischen Poesie mit den Asiatischen Völkern gethan haben.

Wir bemerken ferner, dass wir für die ältere Zeit der neueren Poesie in literarischen Anführungen weitläufiger sein werden, als für die jüngere Zeit; die Gründe, die uns dazu bewegen, sind die nämlichen, welche wir I, S. 155 bereits in anderer Hinsicht angegeben haben. — Eben so müssen wir in Bezug auf den Zusammenhang der Kunst mit den anderen Sphären des Lebens an Das erinnern, was wir I, S. 159, Note, darüber gesagt haben. Man weiss nicht recht, wo man anfangen und wo man aufhören soll, wenn man die Kriege, industriellen Erfindungen, kirchlichen Veränderungen u. s. w. so weitschweifig in die Kunstgeschichte hinüberzieht, als oft der Fall ist. Auch ist die Entstehung der Römischen Hierarchie, der Grad der Intelligenz ihres Klerus in den verschiedenen Jahrhunderten, der Kampf der Reformation gegen den Unsinn des eingerissenen Aberglaubens; sodann die Bildung der Feudalmonarchieen, des Ritterthums und seiner Frauenverehrung, des Bürgerstandes und seines Handelsfleisses; zuletzt das allgemein werdende Studium des classischen Alterthums, unter dem eitlen nur halbwahren Namen einer Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften, und die Wirkung der immer weiter um sich greifenden Entdeckungsreisen, dies Alles ist so oft Gegenstand der Betrachtung und Darstellung gewesen, dass es ganz unnöthig erscheint, diese Momente stets in ganzer Breite zu erwähnen. — Noch werden wir das Verfahren beobachten, in der älteren Zeit mehr die poetische Gattung, in der jüngeren mehr den Dichter als das leitende Princip festzuhalten; um jedoch dem Leser die Uebersicht zu erleichtern, werden wir dort auch die bedeutenderen Dichter mit

ihren Leistungen zusammenstellen, so wie hier die bedeutenderen Gattungen, das Drama und den Roman, in ihrer inneren Evolution charakterisiren. *)

*) Bezeichnungen, wie Mittelalter, Neue Zeit, sind eben so relativ, als silbernes und goldenes Zeitalter. Denn die Zeit, die auf die unsrige folgt, kann uns vielleicht, wenn einige Jahrtausende vorüber sind, wiederum als Mittelalter betrachten. Es ist darum besser, den Sinn der verschiedenen Epochen auszusprechen, als so vagen Benennungen sich als etwas Unumstösslichem hinzugeben. Aber freilich erinnert der Name des Mittelalters und der Neuen Zeit doch noch an einen Unterschied; Jeder denkt sich doch ungefähr etwas dabei, ein finsteres und aufgeklärtes, ein phantastisches und nüchternes, ein gesprochenes und gedrucktes Leben oder wie sonst die Differenz vor und nach Luther ausfallen mag. Aber ganz unbrauchbar ist die begrifflose Behandlung der Kunstgeschichte, die man sich aus der politischen, wo sie eher brauchbar ist, angewöhnt hat, die verschiedenen Perioden blos nach Zahlen zu bestimmen. Man vergisst so leere Unterschiede, vom Anfang des XV bis zum Ende des XVI Jh. und ähnliche, eben so leicht, als man sie lernt, weil man gar nichts dabei zu denken hat, als nur Jahre, nichts als Jahre. — Was man Culturgeschichte zu nennen pflegt, das hat für das Mittelalter in J. G. Eichhorn einen würdigen Schriftsteller gefunden, s. dessen Allgemeine Geschichte der Cultur und Litteratur des neueren Europa. 2 Bde. 8. Göttingen 1796 und 1799. Die ausführliche Entwicklung reicht allerdings nur bis zum zwölften Jahrhundert, aber die umsichtige Vorrede des ersten Bandes enthält eine Skizze des Ganzen. — Wem es um eine geistreiche Auffassung der Hauptmomente der neueren Geschichte zu thun ist, ohne darin die Beziehung auf die Poesie bei Seite gesetzt zu sehen, der würde sich besonders an H. Steffens: Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland. Zwei Thle. 8. Berlin 1817; und an den zweiten Theil von F. Schlegels Philosophie der Geschichte, Wien 1829, 8. zu halten haben. — Alle älteren Werke der Art sind jetzt nicht mehr ausreichend.

Die Geschichte der Poesie bei den Romanischen Völkern beginnt mit einem Durcheinanderschwanken sehr verschiedener Bildungen und Sprachen. Das Lateinische, Celtische und Germanische wird durch die Völkerwanderung in Gährung gesetzt und erst mit dem eilften Jahrhundert treten die Romanische Bildung und Sprache mit Bestimmtheit als die concrete Einheit jener Elemente hervor. Bis dahin ist die Lateinische Sprache vorzüglich Organ einzelner Dichter. Auch nachher, als die nationale Poesie in nationaler Sprache auftrat, dauerte die Lateinische Poesie als das Werk von Einzelnen fort. In der früheren Zeit ging sie unmittelbar aus dem kirchlichen Leben hervor; die Römische Kirche bediente sich nur der Lateinischen Sprache und, wie sie selbst als ein ideell Allgemeines den Abendländischen Völkern und ihrer Besonderung in mannigfache Nationalitäten gegenüberstand, so war auch jene Sprache das Werkzeug der Europäischen Diplomatik, Geschichtschreibung und heiligen Poesie. Selbst Lateinische Volksgesänge entstanden hier und da, theils in langen Versen von funfzehn oder sechszehn Sylben, ohne ein bemerkbares Maass der Quantität, aber mit einer Cäsur in der Mitte, wie das Lied, durch welches sich die Soldaten anfeuerten, 871 den Kaiser Ludwig II aus der Gefangenschaft des Herzogs Adelgis von Benevent zu befreien; theils in kürzeren Versmaassen, wie der Volksgesang von dem Siege Chlotars II über die Sachsen; statt des Reimes auch mit durchgängiger Assonanz, wie das Lied der Modenesischen Krieger, als sie 924 ihre Mauern gegen die Ungarn bewachten; später finden wir sogar ganz

regellose Metra, wie in den Deutschen Leichen, die ganz dem Strom der Empfindung folgen.*)

Späterhin, als die Macht der Römischen Kirche gebrochen und das Christenthum ein freies nicht mehr an den Klerus gebundenes Eigenthum der Völker geworden war, fand die Lateinische Poesie ihren Anhaltpunct an der Gelehrsamkeit, indem sich das Studium der Griechischen und Lateinischen Sprache zu einer eigenen Wissenschaft, zur Philologie entwickelte. Die Verse wurden nun sowohl im Ausdruck eleganter, als im Bau runder und geschmeidiger. Auch wurde manches artige Epigramm, manche schöne Elegie und Ode, manch gut angelegtes Lehrgedicht hervorgebracht. Allein im Ganzen genommen überwog doch die bis zur Abstractheit eines blossen Zeichens herabsinkende Reminiscenz aus den studirten Classikern; Griechische und Römische Sagen, Götter, Helden, Verhältnisse u. s. w. wurden auf die Christliche und Germanische Welt übertragen und oft so äusserlich aufgeheftet, dass bei allem Wohllaut der Verse, bei aller Correctheit der Diction, von ächter Poesie nicht das Geringste sichtbar ist und in dieser

*) S. Die Literatur des südlichen Europa's von Simonde Sismondi. Deutsch von L. Hain. Leipzig 1816. Bd. I. S. 16—21. Ausserdem über die Lateinischen Leiche: Lachmann im Rheinischen Museum für Philologie, Jahrg. 3, Heft. 3. S. 419—34. — Lateinische Soldatenlieder finden wir schon im Suetonius in dem Leben des Julius Cäsar angeführt; es sind Spottgesänge auf den glatzköpfigen Imperator. — Jene oben angezogenen Lieder haben einen ernsten Charakter und eine so durchaus kirchliche Haltung, dass man als ihren Verfasser einen Geistlichen vermuthen muss. — Ueber das Studium der Lateinischen Spr. und deren Verhältniss zur übrigen Bildung s. Eichhorn a. a. O. II, S. 328—343.

Hinsicht die feierlichen Hymnen der Römischen Kirche, die Satiren und Trinklieder ihres Klerus einen unverkennbaren Vorrang behaupten.*)

Wegen der Entfremdung der Lateinischen Poesie von der Volkspoesie ist eine Geschichte derselben in dem Sinn, wie sie die nationale Poesie hat, unmöglich; es findet keine solche Gliederung der Gattungen, keine solche Abstufung der Stylbildung darin statt, sondern Alles ist Sache des vereinzelten Talentes und des Fleisses. Welcher Nation immer die Dichter angehören mögen, so verwischt doch die Künstlichkeit ihres Bestrebens die eingeborene Volksthümlichkeit so sehr, dass sie nur in schwachen Spuren durchschimmert und sich ganz den mühsam erlernten Formen und Wendungen der Horazischen und Vir-

*) Die Lateinische Poesie des Mittelalters bedarf noch einer eigenen Geschichtschreibung. P. Leyseri Historia poëtarum et poematum med. aevi. Halae, 1721, 8, fängt an, nicht mehr zu genügen. Denn in eine solche Geschichte wären nicht blos Dichter, wie der Ligurinus, Jac. v. Cessolis, Mapes u. s. w., sondern auch jene Producte aufzunehmen, welche, abgesehen von der Form, durch die Sache entschieden auf der Seite der Volkspoesie stehen. Hierhin gehören die ersten acht Bücher der Dänischen Geschichten von Saxo Grammaticus; die beiden alten Lateinischen Gedichte von Reinicke Fuchs, welche Mone herauszugeben versprochen hat; die Sagengeschichte der Bretonen von Monmouth; das Lateinische Buch von Salomon und Morolf; die Disciplina clericalis vom Petrus Alphonsus; die Gesta Romanorum in der Französischen und in der Englischen Recension; eine Menge weltlicher, zum Theil derber Lieder u. s. w. — Die Geschichte der neueren Lateinischen Poesie hat in unseren Tagen eine recht wackere Darstellung in folgendem Buch gefunden: Leben und Wirken der vorzüglichsten lateinischen Dichter des XV — XVIII Jahrhunderts, sammt metrischer Uebersetzung ihrer besten Gedichte, beigefügtem Originaltexte und den nothigen

gilischen Classicität aufopfern muss. Es bleibt daher nichts übrig, als nur die merkwürdigsten dieser Dichter, deren Vaterland nicht ihr Vaterland, vielmehr Rom und Athen war, in chronologischer Folge aufzuführen.

In der früheren Zeit war der Glaube der Kirche vorzugsweise der Gegenstand der neueren Dichter. Sie erhoben sich aber selten zu einer Vollendung, welche sich neben die Meisterwerke der heidnischen Kunst hätte stellen dürfen. So war dies auch in der Griechischen Poesie der Fall; den einzigen Roman des Heliodoros haben wir als denjenigen kennen gelernt (Th. I. S. 295), der wirklich den Geist des Christenthums mit der formellen Reinheit des Griechischen Ideals

---

Erläuterungen von P. A. Budik. Wien, 1828. Bd. I enthält p. I—CXI eine Geschichte dieser Poesie; dann folgen Poliziano, Sanuazar, Cesinge Pannonius, Sarbiewski, Juan de Yriarte, Joannes Everard Secundus; Bd. II enthält: Klotz, Molza, Flaminio, Castiglione, Fracastoro, Buchanan, Dorat, Grotius; Bd. III: Bembo, Cotta, Lobkowitz von Hassenstein, Cayado, Dousa, v. Fürstenberg, Owen, Lotichius Secundus, Navagero. Ein Philologe allein, der weiter nichts als Philologe ist, kann sich recht in die Begeisterung versetzen, mit welcher dies schätzbare Buch gearbeitet ist, denn nur bei einem solchen kann das Christlich-Germanische Mittelalter einen Anblick gewähren, wie die folgenden Zeilen p. V schildern: „Seit dem Zeitalter des Pericles und Augustus, dessen vollendete Schöpfungen sich einer ewigen Jugend erfreuen, bis in die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts, sieht man nichts, als eine Wüste, deren traurige und unfruchtbare Einförmigkeit nur durch einzelne Sträusser unterbrochen ist und deren kräftiger Zweig mehr Erstaunen als Bewunderung erweckt." Dieser ganz unwahre durch die reiche Poesie des Mittelalters längst factisch widerlegte Satz wird aber ordentlich mit einem Citat aus Ancillon Tableau des Révolutions belegt.

vereinte. Die übrigen bemerkenswerthen Erscheinungen der Byzantinischen Poesie, welche auf Christlichem Grunde ruhen, haben wir übergangen, um sie hier in Verbindung mit den ähnlichen Producten der Römischen Kirche zusammenzustellen. Von Gregorios, Bischof von Nazianz, der 391 starb, haben wir 170 geistliche Gedichte, worunter auch sein Leben in Jamben, 254 Epigramme in der Anthologie des Kephalas (s. Th. I. S. 291), und ein Trauerspiel vom Leiden Christi, *Χριστος πασχων*, von dem aber zweifelhaft ist, ob es ihn wirklich zum Verfasser hat; es besteht fast ganz aus Euripideischen Centonen; Apollinaris aus Laodikeia paraphrasirte um dieselbe Zeit die Psalmen; Synesios aus Kyrene, Bischof von Ptolemais, der um 431 st, hinterliess uns 10 Hymnen in Jamben, welche das Christenthum ganz in der Weise der Neuplatonischen Philosophie mit nüchternem Schwulst darstellen; dass Gott die Wurzel, die Quelle, der Vater von allem Dasein, die substantielle Einheit alles Lebendigen sei, wird darin mehr rhetorisch als dichterisch ausgesprochen; endlich wurde auch in den Homerokentra das Leben Christi in 2343 Homerischen Hexametern beschrieben, eine geistlose Arbeit, welche wahrscheinlich Pelagios Patricius in der ersten Hälfte des fünften Jh. begann und welche die Gemahlin Theodosius II, Eudokia, in der Einsamkeit ihres Klosterlebens zu Jerusalem fortsetzte.

Ganz in verwandtem Geist, im Durchschnitt aber kräftiger, waren die Abendländischen Dichtungen. C. V. Aquilianus Juvencus, ein Spanischer Presbyter, der um 331 st., umschrieb die Genesis und das Evangelium des Matthäus in Hexametern. Damasus, der

bekannte Römische Bischof, gest. 384, schrieb 40 Gedichte in gefälliger Sprache; auch der Gallische Ambrosius, der als Bischof von Mailand 397 st., zeichnete sich durch eine gute Sprache in seinen Gedichten, worunter der unsterbliche Lobgesang, vortheilhaft aus. Beide wurden zwar nicht in der Sprache, wohl aber an Umfang und Innigkeit der Empfindung übertroffen von dem Spanier Aurelius Prudentius Clemens, st. 405. Paulinus von Perigueux in Guienne, beschrieb in schlechten Hexametern in 6 Büchern das Leben des heiligen Martinus. Dieser Paulinus ist nicht mit dem früheren Pontius Meropius Paulinus, Bischof von Nola, der 431 st. und 34 ganz hübsche Gedichte hinterliess, zu verwechseln; die Reinheit seiner Sprache verdankte dieser dem Ausonius (s. Thl. I. S. 333), dessen Schüler er war. Claudianus Mamertus in Vienne um 443 verfasste einen Hymnus vom Leiden Christi, welchen man sonst dem Sidonius beilegte und ein Gedicht contra varios errores. Eine der ersten Stellen behauptete unter den Dichtern des fünften Jh. Cölius Sedulius, vielleicht ein Irländer, der in seinem Carmen paschale, in seinem Exhortatorium und in seinen Hymnen wie Prudentius durch tiefe Empfindung, aber auch durch schöne Diction sich hervorthat. Aehnlich, nur nachstehend in Sprache und Versbau, war Prosper aus Aquitanien, der 455 st.; sein Hauptwerk ist ausser mehren Kleinigkeiten ein dogmatisches Gedicht von der Gnade. Ob von dem elegischen, geistreichen Commonitorium ad paganos in 2 Büchern, das dem fünften oder sechsten Jh. angehört, der Bischof von Ausch, Orientius, der Verfasser sei, ist nicht gewiss. In Bezug auf den damaligen Stand der

Poesie vortrefflich sind die 24 Gedichte, welche der Gallier C. Sollius Sidonius Apollinaris, geb. 428, gest. 488, hinterlassen hat. Die nachhaltigste Wirkung auf die Folgezeit äusserte unter diesen geistlichen Dichtungen das Werk, welches A. M. T. Severinus Boëthius aus Rom oder Mailand, der 524 st., in seiner langwierigen Gefangenschaft schrieb. Er nannte es de consolatione philosophica Libri V und verfasste es theils in Versen, theils in Prosa. Die darin niedergelegten Reflexionen über das menschliche Leben, die stoisch schwermüthige, aber Christlich mit der Schwermuth kämpfende und zur Hoffnung sich aufringende Gesinnung, die Popularität der Phantasie und die Wärme des Colorits haben in Vereinigung mit einem correcten Ausdruck diese philosophischen Trostgründe wie zu einer Brücke von der scheidenden antiken Welt zur aufblühenden Christlichen gemacht. *)

Gegen Boëthius erscheint Magnus Felix Ennodius aus Arles, geb. 473, gest. 521, in seinen Hymnen und Epigrammen dunkel und übertrieben; noch

*) Das Buch des Boëthius war für das Lateinisch gebildete Mittelalter das, was späterhin der Horaz den gebildeten Weltleuten wurde, ein angenehm und doch sittlich sehr wohlthätig anregender Begleiter durch alle Stationen des Lebens. Es war daher viel gelesen und ist um der Gediegenheit seines Inhaltes willen auch noch in neuerer Zeit öfter übersetzt: in das Angelsächsische von König Alfred, in das Englische von Chaucer und später von Ridpath, in das Französische von Jean de Meun, in das Italienische von Ben. Varchi, in das Spanische von Ant. de Ginebreda, in das Holländische von einem Ungenannten und in das Deutsche von Freytag und jüngst von Herrn von Rosenroth. Thomas von Aquino schrieb einen eigenen Commentar darüber. Die Menge der Ausgaben siehe bei Ebert, Bibliogr. Lexic. No. 2617 — 2643.

schwülstiger ist aber in seinen didaktischen Gedichten der Bischof von Vienne, Alcimus Edicius Avitus, der 525 st. Dracontius aus Toledo verfasste im sechsten Jh. in ebenfalls trüber Darstellung ein episches Gedicht von der Schöpfungsgeschichte, Hexaëmeron, das von dem Toledanischen Erzbischof Eugenius, st. 657, überarbeitet wurde. Viel mehr Ansehen erlangte die hexametrische Umschreibung der Geschichte und Briefe der Apostel von dem Mailänder Arator, st. 556. Der Afrikaner Fl. Cresconius Corippus um 570 schrieb ein Lobgedicht auf den Kaiser Justin II und eine nicht ganz üble Schilderung des Oströmischen Krieges gegen die Vandalen unter dem Titel: Johannidos seu de bellis libycis L. VII. — Von dem Lateinischen Gedicht, was die Flucht des Aquitanischen Fürsten Walther mit der Burgundischen Hildegund von dem Hof Attila's und den tapfern Uebergang desselben über den Rhein lebendig darstellt und in vieler Beziehung äusserst merkwürdig ist, werden wir in der Geschichte des Deutschen Epos handeln. — Die Hymnen, Elegieen und Gelegenheitsgedichte des fruchtbaren Venantius Honorius Clementianus Fortunatus aus Italien, der als Bischof von Poitiers nach 600 st., sind zwar fromm, aber geschmacklos und verstossen oft gegen Grammatik und Prosodie.

Im neunten Jh. galt als einer der vorzüglichsten Dichter Theodulphus, st. 821, welchen Karl der Grosse aus Italien an den Fränkischen Hof zog und zum Bischof von Orleans ernannte; die 6 Bücher seiner Gedichte enthalten Hymnen, Epigramme, auch geschichtliche und wissenschaftliche Darstellungen.

Der Abt zu Aniane Ermoldus Nigellus beschrieb um 834 das Leben Ludwigs des Frommen in 4 Büchern; eine Arbeit, welcher man nur einen historischen, allein gar keinen poetischen Werth beilegen kann. Walafrid Strabus oder Strabo aus Schwaben, geb. 807, gest. 849, der zu Fulda, St. Gallen, zuletzt als Abt zu Reichenau lebte, zeigte in seinen Hymnen und in seinem Hortulus, einer Schilderung des Gartenbaues, ein edles Gemüth, Bildung und glückliche Darstellung. Von Wandelbert, einem Mönch zu Prüm um 850, haben wir ein Martyrologium, eine sonst dem Beda beigelegte Ephemeris und eine Schöpfungsgeschichte. Rhabanus Maurus, geb. 776, gest. 856, erst Abt zu Fulda, dann Erzbischof zu Mainz, überliess sich in seinen Gedichten oft kindischen Spielereien. Drepanius Florus aus Lyon, gest. 860, verfasste Psalme, Hymnen und geschichtlich anziehende Gelegenheitsgedichte. Milo, ein Benedictiner zu St. Amand in der Tournayer Diöcese, gest. 872, erzählte das Leben des heiligen Amandus nüchtern, aber in ziemlich fliessenden Hexametern. Waldramm, Bischof von Strassburg, gest. 906, schrieb Elegieen; Radbod, Bischof von Utrecht, gest. 917, ein nicht geistloses allegorisches Gedicht über den heil. Svibert; Hugbald, Mönch in St. Amand, ein Schüler Milo's, gest., 937, ein witziges, aber mit Buchstaben kindisch spielendes Gedicht de laude calvorum; jedes Wort dieses sprachgewandten Lobes der Kahlheit, das auch unter dem Titel de laudibus Calvitii bekannt ist, beginnt mit einem C. Hroswitha oder Helena von Rossow, aus einem altadligen Geschlecht in der Mark Brandenburg unter den beiden Ottonen als Nonne in

Gandersheim lebend, schrieb mehre geistliche Gedichte. Ihr Lobgedicht auf die Thaten Otto's des Grossen in Hexametern hat historischen Werth; sie schrieb es auf die Aufforderung Otto's II und der Aebtissin Gerberge von Gandersheim; poetischer ist ihr Gedicht auf die Stiftung dieses Klosters und in der Form wenigstens geschickt genug ihre sechs geistlichen prosaischen Schauspiele: Gallicanus; Dulcetius; Callimachus; Abraham; Paphnutius; Fides, Spes und Charitas. Dass sie mit diesen an sich rohen Versuchen das Lesen des Terentius bei ihren Mitschwestern habe verdrängen wollen, wäre ein günstiger Beweis von der grossen Bildung derselben. Die Gedichte Gerbert's aus der Auvergne, der als Papst Sylvester II 1003 st., zeichnen sich sehr zu ihrem Vortheil aus. Der Benedictiner Abbo von Fleury, der um dieselbe Zeit st., beschrieb die Belagerung von Paris durch die Normänner und ein Schüler Gerbert's aus Lothringen, Ascelin Adalberon, der als Bischof von Laon 1030 st., versuchte eine allegorisch-satirische Geschichte seiner Zeit, die freilich von Seiten der Sprache und Darstellung geringen Werth hat. *)

England und Frankreich blieben der Hauptsitz der Lateinischen Poesie bis zum vierzehnten Jh., wo die Italiener kräftig darin auftreten und durch ihr Beispiel auch die Deutschen nach sich ziehen. Wenn bis zum

*) S. Wachlers Handbuch der Geschichte der Litteratur. Zweiter Theil. Frankfurt. 1823, 8. S. 31—35. Ueber die Hroswitha bemerke ich, dass sie auf eine wunderliche Weise sich in fast alle Compendien der Deutschen Nationalliteratur eingedrängt hat. Allein so gut wie sie hätte man alsdann, um consequent zu sein, doch auch die übri-

zwölften Jahrh. hin die Umschreibung der Psalme, die versificirten Lebensgeschichten von Heiligen, die Verfertigung von Hymnen für den kirchlichen Gebrauch und das historische Gelegenheitsgedicht den Hauptinhalt der Lateinischen Poesie ausmachen; so wendet sie sich bis zum vierzehnten Jh. hin mit immer freierem Geist an die bestehende Wirklichkeit: die Satire wird ihr vorzüglichstes Element. Zwischendurch erhält sich natürlich, wie immer, die Gewohnheit der früheren heiligen und didaktischen Poesie fort. Es ist keine Frage, dass viele der genannten Dichtungen ganz unbedeutend erscheinen, wenn man sie vom Standpunct der Aesthetik aus betrachtet; allein geschichtlich genommen, haben sie das grosse Interesse, dass man sieht, wie sich der nationalen Poesie gegenüber die kirchliche, an die Thätigkeit des Klerus gebundene, erst in zurückgezogener Selbstständigkeit gestaltete, dann aber nach und nach mit der Kirche in das Volksleben sich hineinzubilden suchte, wiewohl durch die Fremdheit der Sprache eine stete Trennung gesetzt blieb. In der Form der Verse wurden Alliterationen und Reime durch den Einfluss der Volkspoesie üblich und zeigten sich besonders an dem Leoninischen Verse, der sich aus in der Mitte und am Ende gereimten Hexametern und Pentame-

gen in Lateinischer Sprache dichtenden Deutschen mit aufführen müssen, was aber nicht geschieht. Ich vermuthe, dass an dieser vereinzelten Stellung Gottsched Schuld ist, der in seinem Nöthigen Vorrath zur Geschichte der Teutschen dramatischen Dichtkunst, Leipzig 1757. S. 4 — 10 den Inhalt ihrer Schauspiele angibt. Hieraus entlehnten einige die Notiz und hinterher schrieb ein Compendium dem andern nach.

tern bildete, einzeln schon im neunten Jahrh., überaus häufig aber seit dem zwölften Jh. vorkam. *)

Die vorzüglichsten hieher gehörigen Dichter sind ungefähr folgende: Marbod aus Anjou, Bischof zu Rennes, st. 1123, beschrieb, mit Benutzung älterer Vorarbeiten, die geheimen Kräfte der Edelsteine in einem leicht versificirten, durch Sachkenntniss und gute Sprache merkwürdigen Lehrgedicht. Laurentius von Verona um 1115 schrieb in Hexametern ein historisches Gedicht: Rerum in Majorica Pisanorum L. VIII. Hildebert, Bischof von Tours, gest. 113$\frac{7}{8}$, ein ausgezeichnet gebildeter Mann, hinterliess viele Gedichte, de urbe Roma, de suo exsilio, de creatione mundi u. a., welche oft beim Unterricht benutzt worden sind; auch die Fabeln, welchen der Deutsche Bonerius folgte, scheinen ihm zuzugehören. Ein Benedictiner zu

*) Die Geschichte des Leoninischen Verses ist noch nicht gehörig durchgearbeitet. Der Pariser Canonicus Leonius, der die Aufsicht über das Kirchspiel des heil. Benedict hatte und im April 1187 st., soll ihm seine Vollendung gegeben haben. (S. Roquefort, de l'état de la Poésie française S. 17.) Dies ist wenigstens sicherer, als ihn von dem Papst Leo IV abzuleiten. Es ist dieser Vers nur aus dem Ineinandergreifen der nationalen und kirchlichen Poesie zu verstehen; das von Jugend auf an den Reim gewohnte Ohr wollte ihn auch in der gelehrten Dichtung nicht missen; in nicht-antiken Versmassen ist er durchgängig, aber auch Hexameter und Pentameter mussten sich dazu bequemen. Ich führe aus den Gedichten der Aebtissin Herrad von Landsperg zu St. Odilien im Elsass einige Beispiele an, weil sie noch aus dem zwölften Jh. sind. S. Hortus deliciarum, herausg. v. C. M. Engelhardt. Stuttg. 1818.

Beispiel eines einfachen Reimes. S. 155.

Si perpendat homo quis sit vel cujus imago
Vel quo desiderit, quove loco fuerit,
Sive quod eroniet, perfectus ad omnia fiet;
Omne malum nolet, sed bona cuncta volet.

Cluguy, Bernhard aus Morlas, schrieb in gefälliger Sprache ein geistreiches satirisches Gedicht de contemtu mundi; ein Engländer Gualo eiferte ebenfalls nachdrücklich gegen den Geiz und andere Sünden der Mönche; sein berühmter Landsmann, Johannes von Salisbury, ist auch als Dichter nennenswerth. Henricus aus Settimello um 1192 verfasste ein durch Wahrheit des Gefühls und treffliche Sprache ausgezeichnetes elegisches Gedicht de diversitate fortunae et philosophiae consolatione. Der Canonicus Petrus de Riga um 1191 umschrieb in seiner von dem gleichzeitigen Aegidius von Paris überarbeiteten und vermehrten Aurora die Bücher des A. und N. Testamentes bis zum Brief an die Römer einschliesslich in einer allegorischen Weise. Etwa aus derselben Zeit ist das Gedicht: Epitome Iliados Homericae, von Pindarus Thebanus, wahrscheinlich einem Engländer. Ein ganz vortreffliches Werk ist die Satire: Brunellus seu Speculum stultorum, von Nigellus Wireker, einem Mönch zu Canterbury, der nach 1200 starb. Auch die Lieder des Oxforder Archidiaconus Gualter Mapes sind heiter, geistreich und voll derben Spottes über die Verderbtheit des Klerus; den lyrischen Balladenton handhabte er meisterhaft und sein Trinklied: Mihi est propositum in taberna mori, hat sich bis auf uns lebendig erhalten. Philipp Gualter aus Lille, Dompropst zu Doornik, gest. n. 1201, dichtete ein Epos von den Thaten Alexanders des Grossen in 10 Büchern; er legte dabei den Curtius zu Grunde und wusste in der Ausführung sich so geschickt zu benehmen, in der Sprache so gewandt sich zu bewegen, dass man sein Buch am Ende des drei-

zehnten Jh. der Virgilischen Aeneis zum Schulgebrauch vorzog. Auch ein Deutscher Mönch, Günther, schrieb um dieselbe Zeit, mit Benutzung der historischen Vorarbeiten Otto's von Freysingen und Radevich's, die Geschichte Friedrichs I in 10 Büchern mit so viel Anschaulichkeit der Darstellung und Vollendung der Hexameter, dass sein Gedicht im sechszehnten Jh. ebenfalls oft im Schulgebrauch angewandt wurde. Der als Philosoph besonders berühmte Alanus ab Insulis oder aus Rysset, geb. 1114, gest. 1303, seinem Orden nach ein Cistercienser, entwarf in den 9 Büchern seines Anticlaudianus das Bild eines vollkommenen Mannes nicht ohne Glück; in seinem aus Vers und Prosa gemischten Gedicht Planctus naturae eiferte er nachdrücklich gegen die Verderbtheit der Menschen, namentlich gegen die Sodomiterei. Josephus Iscanus aus Devon, gest. n. 1216, beschrieb nach der Geschichte des Dares Phrygius in 6 Büchern den Trojanischen Krieg in guter Sprache und mit wirklicher Kenntniss des Alterthums. Alexander Essebiensis um 1220 ahmte in seiner Festgeschichte, in seinen biblischen Erzählungen und Legenden vorzüglich den Virgilius, Ovidius und Ausonius nach. Auch der epische Versuch des Guilielmus Brito aus der Bretagne, gest. n. 1223, worin er nach Rigord die Regierungsgeschichte des Königs Philipp August in 12 Büchern beschrieb, ist stellenweis nicht ohne poetischen Werth. Der Engländer Galfridus äusserte sich in seiner hexametrischen Poëtria sehr freimüthig über die Mängel der Kirche und Bernhardus Geystensis schilderte in einem metrischen Dialog Palponista die Verdorbenheit des Hoflebens

und das Unglück der Fürsten und Hofleute. Albertinus Mussatus, geb. 1261, gest. 1330, der gefeierte Paduanische Geschichtschreiber, dichtete von der Belagerung Padua's durch den Can grande ein Epos in 3 Büchern, Elegieen und zwei Trauerspiele mit Chören: Ecerinis und Achilleis. Die lüsternen Schwänke eines Adolphus, seine Satiren auf Geistliche und auf kirchliche Misbräuche haben weniger poetischen als historischen Werth. Ein schönes Gedicht de varietate fortunae schrieb der als Papst Johann XXII bekannte Balthasar Costa und der Jurist von Parma Hugolinus ein Lustspiel Philogenia. Nicolaus de Clemangis, st. 1440, ist in seinen satirischen Gedichten nicht ohne Beweise ächter Kunst; viel schonungloser griff Felix Hemmerlein oder Malleolus aus Zürich, geb. 1389, in seinem Dialogus de nobilitate et rusticitate u. s. w. den Klerus und besonders die Bettelmönche an. Janus Pannonius von Fünfkirchen, gest. 1472, der seine Bildung in Italien empfing, zeichnete sich in Elegieen und Epigrammen sehr vortheilhaft aus. Der Grieche Michael Marullus Tarchaniota, der in Italien lebte und 1500 st., verfasste treffliche Epigramme und lyrische Gedichte. Antonius Urceus Codrus, Lehrer zu Bologna, st. 1500, ergänzte die Aulularia des Plautus sehr geschickt und zeigte sich in Episteln, Eklogen, Epigrammen und Satiren als geistvoller Dichter. Conrad Celtes, geb. 1459, gest. 1508, ein vielseitig gebildeter Mann, schrieb Amorum Libb. IV und Odarum Libb. IV, die als sehr glückliche Nachahmungen des antiken Styles zu rühmen sind. Laurentius Bevilacqua oder Abstemius aus Macerata, der zu Urbino lebte und um 1500 st., verfasste

unter dem Titel Hecatomythium, in einer doppelten Sammlung 199 sinnreich erfundene, zum Theil gegen die verlorbenen Sitten der Geistlichkeit gerichtete äsopische Fabeln in Prosa. *)

Die erste Gestaltung der Lateinischen Poesie ging also davon aus, dass sie der Kirche sich dienend unterordnete; die zweite, dass sie von der Idee der Kirche aus gegen die bestehende Wirklichkeit derselben ankämpfte und den Zwiespalt des Begriffs und seiner Realität satirisch hervorhob; die dritte und letzte enthält diese beiden ersten Gestaltungen ebenfalls als Momente in sich, hat aber ihr eigenthümliches Princip an der classischen Form selbst. Die Kunst des Dichters hatte sich die alte Eleganz mit höchster Freiheit angeeignet; in den mannigfaltigsten Bildungen wurde der Ton eines Virgilius, Horatius, Ovidius erneuet; ja, manche Dichter, wie Sannazaro, Poliziano, gest. 1494, und Pontanus, schienen ganz und gar Römer zu sein, so leicht wussten sie in der alten Mythologie, in der antiken Auffassungsweise, in der alten Sprache sich zu bewegen. Die Hauptdichter aus der unermesslichen Menge derer, die sich jetzt dem Studium der Classiker vergötternd hingaben, sind ungefähr folgende.

Bohuslaw von Lobkowitz zu Hassenstein, st. 1510, der sich für die Cultur Böhmen's sehr verdient machte, hinterliess eine Sammlung Gedichte, Farrago poëmatum, worunter manches Gelungene. Joh. Cotta aus Legnano, st. 1510, dichtete mit Catullischer

*) S. Wachler a. a. O. S. 198—208. Wegen der satirischen Dichter im namentlich Flögels Geschichte der komischen Literatur Th. II. S. 54 ff. nachzusehen.

Weichlichkeit und heiter spielendem Witze. Longolius aus Mecheln, st. 1522, der zu Padua lebte; Heinrich Bebel aus Justingen in Schwaben, sein Zeitgenosse; Jacob Locher, sein Landsmann, mit dem Beinamen Philomusus, gestorben 1528, der das Brantsche Narrenschiff in's Lateinische umdichtete; Herrmann v. d. Busesche vom Schlosse Sassenberg im Münsterschen, ein ungemein thätiger Mann, gest. 1534; Reuchlinus, st. 1522; Joh. Crotus Rubeanus und sein Freund Ulrich von Hutten, st. 1523, wirkten sämmtlich als gewandte Lateinische Dichter. *)

Peter Gravina, ein Neapolitaner, zeichnete sich als Epigrammatist aus; Andreas Navagero oder Naugerius aus Venedig, gest. 1529 als Historiograph,

*) Die beiden Letzteren haben Antheil an dem zweiten Theil der Epistolae virorum obscurorum, deren erste Anlage wahrscheinlich von dem Buchdruckergehilfen Wolfgang Angst gemacht wurde. Wollte man die Poesie nur in demjenigen suchen, was in Versen sich darstellt, so dürften wir dieser Briefe allerdings auch nicht einmal in einer Note erwähnen. So aber müssen wir bemerken, dass sie eines der vornehmsten Producte der burlesken Poesie ausmachen. Der Widerspruch zwischen tiefster Ignoranz und höchster Anmassung, zwischen der schmutzigsten Unlauterkeit und ärgerlichsten Prätension geistlicher Würdigkeit, zwischen dem grössten religiösen Indifferentismus und der pharisäischsten Heuchelei ist hier mit so viel Erfindung, Laune, Witz, Personlage in einem überaus naiven Küchenlatein dargestellt, dass diese Briefe für jede ähnliche Krisis das vollendete Abbild geworden sind. Sie sind in ihrer Sphäre dasselbe, was der Reinicke Fuchs für die Schilderung des Weltlaufes, was die Lalenburger für die Schilderung bornirter Spiessbürgerlichkeit. Die Literaturgeschichte dieses Buchs ist auch fast eben so verwickelt und ausgedehnt, als die des Reinicke Fuchs, s. bei Ebert No. 6827 — 6847.

war Epigrammatist und Lyriker. Jacopo Sannazaro aus Neapel, st. 1530, dichtete zarte Elegieen, Oden, Eklogen und treffliche Epigramme. Hieronymus Balbi aus Venedig; Desiderius Erasmus; Thomas Morus; der Bukoliker Euricius Cordus oder Heinrich Urban, st. als Professor zu Marburg 1535; Eobanus Hessus oder Göbbchen aus Bockendorf, st. 1540; der zärtliche Johannes Secundus aus Mecheln, st. 1536; der gedankenreiche Cölius Calcagnini aus Ferrara, st. 1541, machten sich sämmtlich als Lateinische Dichter einen Namen. Girolamo Fracastoro aus Verona, ein mit allen Wissenschaften vertrauter Arzt, der 1553 st., erwarb sich ausser durch andere Gedichte einen besonderen Ruhm durch sein Lehrgedicht von der Syphilis in 3 Büchern, welches von Kennern den Werken des Lucretius und Virgilius gleichgestellt wird. Marc. Ant. Flaminius aus Seravalle, gest. 1550, dichtete mit vielem Glück Horazische Oden, Tibullische Elegieen und eine vorzügliche Phrasephrase der Psalme. Bembo aus Venedig, st. 1547, Molza aus Modena, st. 1544, Sabinus in Bologna, st. 1547, Sadoleto aus Modena, gest. 1547, Lor. Bonamici aus Bassano, gest. 1552; und L. G. Gyraldi aus Ferrara, gest. 1552, waren alle nicht verwerfliche Nachahmer der Alten. Marcellus Palingenius, eigentlich Pietro Ang. Manzolli, dichtete ein historisch interessantes Werk von dem politischen und kirchlichen Zustande seiner Zeit unter dem Titel: Zodiacus vitae, de vita, studio et moribus hominum bene instituendis Libb. XII. Einer der grössten Lateinischen Dichter war Marc. Hieronymus Vida aus Cremona, der 1566 als Bischof von Alba st. So mannigfaltig er

sich auch in der Wahl des Stoffes zeigt, so vollendet bleibt er doch in der formellen Ausführung dieser verschiedenen Gegenstände, unter welchen seine Messiade: Epos Christiados Libb. VI obenan steht. Besonders hatte er sich das Colorit des Virgilius zu eigen gemacht und bewies dies auch in den Gedichten de arte poëtica, de bombyce, de ludo scacchorum und in seinen Eklogen. Aonius Palearius aus Veroli bei Rom, der 1569 als ein Opfer Dominicanischer Rachsucht verbrannt wurde, hinterliess ein schönes Gedicht von der Unsterblichkeit der Seele. Gregor Corrario, geb. 1540, Apostolischer Pronotar in Venedig, schrieb ein Trauerspiel Progne.

Peter Nannius aus Alkmaar, gest. 1557 als Professor zu Löwen; Philipp Melanchthon; Joachim Camerarius aus Bamberg, st. 1574; Georg Fabricius aus Chemnitz, st. 1571; Thomas Naogeorgus oder Kirchmayer aus Straubingen, st. 1578, ein Satiriker und Dramatiker; Georg Sabinus oder Schüler aus Brandenburg, gest. 1560; und Petrus Lotichius Secundus aus Salmünster im Hanauischen, st. 1560, glückliche Nachahmer der Ovidischen Elegie; und Simon Lemnius aus Graubündten, starb 1550, ein witziger Epigrammatist und in seiner Juvenalischen Monachopornomachia giftiger Satiriker, glänzten als Deutsche Lateinische Dichter. Georg Buchanan aus Kelcarne in Schottland, st. 1582, der als Lehrer zu Paris, Bourdeaux und Coimbra lebte, beurkundete in seiner Uebersetzung der Psalme ächt dichterischen Geist. Joh. Sambuc aus Tyrnau, st. 1584; Peter Vettori aus Florenz, st. 1585; Marc Antoine Muret aus Muret bei Limoges, st. 1585; Nico-

demus Frischlin aus Bahlingen, st. 1590; Mich. Abel aus Frankfurt a. d. O., ein Schüler des G. Sabinus; der Jesuit Franc. Bencius aus Aquapendente, einer der besseren Schüler Muretus; Janus Dousa oder v. d. Does aus Norvic, st. 1604; Elias Putschius aus Antwerpen, st. 1606, der seine Elegieen unter dem Namen Amandus Rasarius herausgab; J. Justus Scaliger aus Agen, st. 1609; der künstlerisch spielende Dominicus Baude aus Ryssel, gest. 1613; der als Epigrammatist mit Recht berühmte Owen oder Oudoenus aus Arnnon in Wallis, st. 1623; Sebastian Fabian Acernus oder Klonowicz in Lublin, st. 1608, feierte den Heldenruhm Steph. Bathori's in Virgilischem Ton: Victoria Deorum, in qua continetur veri herois educatio; der Jesuit Matthias Casimir Sarbiewski, st. 1640, einer der besseren Nachahmer der Horazischen Lyrik; der Polnische Jesuit Albert Ines, st. 1658, der sich als Epigrammatist bekannt machte; J. Isaak Pontanus aus Helsingör, der 1640 als Professor in Harderwyk st. und in seinen Lateinischen Gedichten eine seltene Meisterschaft zeigte; Hugo Grotius aus Delft, st. 1645; Daniel Heinse aus Gent, Professor zu Leiden, st. 1655; C. Barläus aus Antwerpen, st. 1648; der als Elegiker namhafte Jesuit Sidronius Hoschius oder von der Oasche, st. 1653, alle diese und noch eine Menge anderer Philologen hielten es gleichsam für Pflicht, ihre errungene Kenntniss der Lateinischen und Griechischen Literatur durch Verfertigung von Oden, Elegieen, Episteln und Epigrammen an den Tag zu legen.

Claude Quillet aus Chinon, st. 1661, der sich nach dem Lucretius bildete, zeichnete sich in seinem

Gedicht: Calvidii Leti Callipaedia s. de pulchrae prolis habendae ratione; Carl Alphons du Fresnoy aus Paris, gest. 1665, in seinem Werk de arte graphica; und Franc. Marie de Maray aus Paris, st. 1763, in seinem Gedicht de pictura als Didaktiker vortheilhaft aus.

Einer der grössten und in neuerer Zeit wieder emsig hervorgesuchter und übersetzter Dichter ist Jacob Balde aus Ensisheim im Elsass, der Jesuit zu München wurde und 1668 st. Vielleicht waren hier alle persönlichen Anlagen zu einem grossen Dichter vorhanden: nur eine dichterische Welt und eine dichterische Muttersprache fehlte. Die Summe der für seine Bildung ungünstigen Umstände, ob sie sich gleich in die wenigen Worte zusammenfassen lässt: Er war ein Deutscher Jesuit und lebte zur Zeit des dreissigjährigen Krieges in Baiern; war so gross, dass man über das, was dennoch aus ihm geworden, erstaunen muss. Am meisten gebrach es ihm wohl an eigentlichem Kunstsinn: wenigstens lassen viele seiner Lieder im Ganzen ihres Baues Rundung, harmonisches Ebenmaass und zart gehaltene Einheit des Tons vermissen. Eine witzelnde Spielerei unterbricht dann und wann den Erguss der Empfindungen, ohne dass man doch zweifeln kann, es sei ihm der heiligste Ernst damit gewesen. Die Grenze des Schicklichen überspringt er oft bis in das Abgeschmackte hinein.*)

Joh. Peter Lotichius aus Nauheim, st. 1669, schrieb historische Gedichte, Satiren und Epigramme.

*) S. A. W. v. Schlegel's Kritische Schriften Th. I. 1828. S. 385—390.

Pet. Johannides Beronicius, ein Franzose oder Brabanter, der in Seeland vom Scheerenschleifen, Schornsteinfegen und Holzspalten lebte und um 1677 st., dichtete aus dem Stegreif mit vieler Kraft, wie besonders seine Geogarchontomachia darthut. Der correcte und geschmackvolle Jesuit René Rapin aus Tours, gest. 1687, schrieb Carmina, Eclogae sacrae, einen Christus patiens und Hortorum Libb. IV. J. B. Santeuil aus Paris, st. 1697; Janus von Brouckhuyzen aus Amsterdam, st. 1707; Adr. Beverland aus Middelburg, st. 1712, lebte in England und dichtete viele schmuzige Sachen: Peccatum originale; de stolatae virginitatis jure; de fornicatione cavenda; der Jesuit Parthenius Gianetasio aus Neapel, st. 1715, warf sich besonders auf die Schilderung der Natur; der Jesuit Tommaso Ceva aus Mailand, st. 1737, dichtete ein geistliches Epos von der Geschichte der Kindheit Christi in 9 Büchern: Jesus puer; der Jesuit Jacques Vanière aus Causses, st. 1739, glänzte in malerischen Beschreibungen (Columbae et vites; Praedium rusticum); der Cardinal Melch. de Polignac aus Puy en Velay, st. 1741, verfasste das berühmte Lehrgedicht Anti-Lucretius. — Seit dieser Zeit haben wir allerdings immer noch eine Anzahl Dichter gehabt, welche als Lateinische so gut wie die bisherigen zu nennen wären; selbst aus Südamerika haben wir in unseren Tagen recht gelungene Brasilianer Idyllen empfangen; aber die Bedeutung dieser Kunst des Dichtens ist doch vor der allgemein gewordenen Anerkennung nationaler Dichtkunst ganz in Schatten getreten. Man sieht die Leerheit dieser Bestrebungen für unsere Zeit ein und auch da, wo alt-

herkömmliche Institute bei Gymnasien und Universitäten von Zeit zu Zeit ein Lateinisches Gedicht abnöthigen, ist es mehr ein Tribut, den man der steifen Form der festlichen Gelegenheit zollt, als dass man mit rechter Lust wahrhafte Empfindungen ausdrückte. Die höchsten Leistungen, worin man jetzt Ruhm sucht, bestehen in Uebersetzungen von Deutschen Gedichten in das Lateinische, wie wir Voss Luise, Wallensteins Lager, einzelne lyrische Gedichte von Schiller und Göthe, die Gedichte des Königs Ludwig von Baiern u. s. f. auf solche Weise erhalten haben. Die Kunst hat hier eine blos technische Geltung, deren Werth sich auf den Nutzen der Sprach- und Verstandesbildung beschränkt.*)

So eng die Entwicklung der Sprache und der Poesie mit einander verbunden ist, so ist es gleichwohl ein ganz verschiedenes Geschäft, aus den vorhandenen dichterischen Denkmalen eines Volkes die Geschichte seiner Sprache oder die seiner Poesie darzustellen; das einemal ist die Grammatik, das anderemal das Schöne in seiner poetischen Gestalt das Princip der Erkenntniss. Dass zwischen der Sprache, wie sie das allgemeine Medium ist, durch welches der Geist eines Volkes sich offenbart, und zwischen den einzelnen Dichtern, wie sie das Allgemeine in ihren Werken zu ihrem Eigenthum machen, eine Wechselwirkung statt findet, dass also die Sprache an sich den Dichter und der Dichter für sich

*) S. über die oben genannten Dichter Wachler a. a. O. Th. IV. 1824. S. 75—82.

die Sprache bestimmt, leidet keinen Zweifel. Es kann daher die Geschichte der Poesie von der Geschichte der Sprache nicht so abstrahiren, als wenn die letztere etwas absolut Heterogenes wäre, so wie umgekehrt die Geschichte der Sprache nicht entwickelt werden kann, ohne auf die besondere Bildung derselben in den Werken der Poesie zu reflectiren; aber die Geschichte einer Sprache hat auch auf die Veränderungen in den Sprachgebieten der geselligen, der juristischen, diplomatischen, historischen, politisch- und geistlich-rhetorischen, so wie endlich der philosophischen Prosa zu reflectiren und kann erst aus der Erkenntniss aller dieser Nüancirungen als vollständiges Resultat hervorgehen, wenn gleich die poetische Gestaltung der Sprache alle diese unendlich mannigfachen Schattirungen stets auf die einfachste und bestimmteste Weise zurückspiegeln wird. Wir fügen hier diese Bemerkung über die Einheit und den Unterschied zwischen Geschichte der Poesie und Geschichte der Sprache desswegen ein, damit sich Niemand wundern möge, wenn wir hier, beim Eintritt in die Geschichte der Romanischen Poesie, nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit einer Geschichte der Bildung des Romanzo beginnen, wie es zuerst in der Provence, in Catalonien und Italien eine ziemliche Uniformität zeigt, dann aber mit Bestimmtheit in das Italienische, Spanische und Französische auseinandergeht. *)

*) Die hergebrachten Theorieen über die Entwicklung der Romanischen Sprachen sind durch die gründlichen Untersuchungen neuerer Gelehrten, wie A. W. v. Schlegel, Roquefort, Raynouard, Diez und Diefenbach, gänzlich ungenügend geworden und namentlich ist die Vor-

Die Geschichte der Poesie der Romanischen Völker, der Franzosen, Italiener, Spanier, Portugisen und Engländer, enthält gemeinsame Grundbestimmungen, auf welche wir aber erst kommen werden, wenn wir die Geschichte einer jeden besonderen Poesie durchlaufen sind. Was den Unterschied dieser Poesieen betrifft, so können wir auch diesen nur vorläufig charakterisiren.

Das Eigenthümliche der Französischen Poesie ist die reine, abstracte Herausstellung aller verschiedenen Elemente der neueren Poesie, so dass das Romantische, Antike und Moderne wie ganz verschiedene Lagen aufeinanderfolgen; jede folgende Periode scheint die vorige vergessen zu haben.

Die Italienische Poesie macht in dieser Beziehung den Gegensatz der Französischen aus. Ihr erstes entschiedenes Auftreten zeigt sogleich einen modernen Charakter mit der Bestimmtheit, dass der an sich romantische Gehalt in der Klarheit des antiken Kunststyles sich plastisch darstellt.

Die Spanische und Portugisische Poesie durchwandern alle jene Krisen, welche bei den Franzosen als tief auseinanderliegende Schichten erscheinen und bei den Italienern in die formelle Einheit der abgeschlossenen, classischen Gestaltung verschmelzen. Aber ihre Grundlage bleibt das Romantische und zwar in der Form der Volkspoesie, so dass die Kunstpoesie, wie sie durch das Studium

---

stellung vom Romanze als einem formlosen, chaotischen Sprachgewirr durch die Erkenntniss seiner Grammatik als nichtig verschwunden.

der Alten', der Italiener und Franzosen angefacht wird, immer in den ursprünglichen Ton mittelalterlicher Naivetät zurückkommt und nur durch die streng systematische Ausbildung der verschiedenen Elemente derselben, der Ehre, des Glaubens und der Liebe, sich unterscheidet.

Die Englische Poesie theilt mit der Spanischen und Portugisischen die Eigenthümlichkeit, das Romantische als eigentliche Grundlage festzuhalten; allein statt die objectiven Principe desselben systematisch auseinanderzulegen und dadurch das Allegorische vorwiegend zu machen, wirft sie sich auf die Individualität, um in der subjectiven Tiefe der Gesinnung das Romantische selbst im Bizarren und Barocken bis zur Höhe des erschütterndsten Humors auszubilden.

Die Französische Poesie kann die Geschichte der neueren Poesie aus dem Grunde am besten eröffnen, weil sie, wie wir eben andeuteten, die besonderen Elemente derselben auf eine einseitig consequente Weise entwickelt hat. Beginnt man, wie gewöhnlich, mit Italien, so mangelt der Vorgang des eigentlichen Mittelalters; aber als Dante seine unsterblichen Gesänge singt, ist in Frankreich schon eine grosse Periode voll mannigfacher Schöpfungen beendigt, welche den Keim zu vielen anderen in sich tragen und ohne deren vorausgesetzte Kenntniss Producte, wie Dante's Komödie, wie Bojardo's und Ariosto's Orlando, von Seiten ihrer historischen Genesis unverstanden bleiben. Die Gliederung der Französi-

schen Poesie zerfällt in drei Perioden, welche wir als die des romantischen, des antiken und des modernen Kunststyles bezeichnen können. Die erste Periode reicht bis in das funfzehnte Jh., die zweite bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts und die dritte noch unvollendete bis in unsere Tage, wo die Poesie zu ihrem ursprünglichen Princip, dem romantischen, wieder zurückkehren will.

Die erste Periode der Französischen Poesie, die im engeren Sinn romantische, hat in sich wiederum einen dreifachen Unterschied. Zuerst hat sie im Norden Frankreichs eine vorwiegend epische, sodann im Gegensatz dazu im Süden eine vorwiegend lyrische Richtung. Als beide abzusterben beginnen, zeigt sich als die neutralisirende Einigung des Nordens und Südens die Hofpoesie, welche bald episch, bald lyrisch, durch eine Reihe von Dichtern sehr verschiedenen Werthes cultivirt wird. Mit dieser Bewegung hängt die der Sprache zusammen, die bekanntlich nach der Verschiedenheit der Bejahungspartikeln im Norden die Langue d'oïl und im Süden die Langue d'oc genannt wurde. Die Französische nicht mehr in diesen Unterschied getheilte Sprache als solche tritt eben zugleich mit jener Hofpoesie hervor. Sieht man nun auf die Entwicklung der Sprache, so ist es allerdings zweckmässiger, mit der Poesie des Südens den Anfang zu machen. Allein wenn man die Bewegung der Poesie überhaupt beachtet, so dürfte der Beginn mit der Geschichte des epischen Elementes durchaus vortheilhafter sein, weil sie mit der Folge der mannigfachen Bildungsmomente jener Zeit genauer bekannt macht und weil die lyrische Poesie des Südens in ih-

ren Anspielungen und in ihren Versuchen der epischen Gattung die Kenntniss der Nordfranzösischen Poesie voraussetzt. *)

Die Nordfranzösische Poesie hat ihren vorzüglichsten Werth durch die Bildung des Epischen. In der Darstellung derselben lässt sich schwerlich anders verfahren, als dass der materielle Unterschied der Dichtungen zum Theilungsprincip der mannigfaltigen Gegenstände angenommen wird; es muss dass stoffartige Centrum angegeben und durch mehre Jahrhunderte hin nach den Grenzpuncten seiner peripherischen Ausdehnung verfolgt werden, wenn auch die lebendige Existenz dieser Gedichte eine mehr oder weniger gleichzeitige war, wie sich dies besonders darin zeigt, dass Ein Dichter Stoffe aus verschiedenen Sagenkreisen bearbeitete. Es liegt nämlich in der Natur der epischen Poesie, dass sie als Gattung wirkt und dass daher die Schattirungen, welche in ihr durch die Individualität der Dichtenden entstehen, nicht so bedeutend sind, als in anderen Formen der Poesie. Einen eigenthümlichen Charakter empfängt dies Nordfranzösische Epos aber dadurch, dass es besonders die Geistlichkeit war, die sich mit seiner kunstmässigen Gestaltung beschäftigte. Denn indem die Kleriker von dem Standpunct ihrer Kirche bedingt waren, zogen sie auch dasjenige, was im Volk als ächt nationales Element umlief, in die Be-

*) Das Hauptwerk für die Nordfr. P. ist: De l'état de la Poësie françoise dans les XIIe et XIIIe siècles, par B. de Roquefort. 1821. Paris. 8. Hiermit ist von demselben Verf. zu verbinden: Glossaire de la Langue Romane, rédigé d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale. 2 T. 1808. Paris. 8.

leuchtung desselben hinder. Man kann deswegen in Frankreich nicht, wie in Deutschland, die Geschichte mit dem Epos des Volkes beginnen, sondern muss diesem die epische Tradition der Kirche voraussetzen, denn sowohl der Karolingische als der Arturische Sagenkreis werden im Innersten durch kirchliche Interessen bestimmt. Demnach würde die ganze Masse der epischen Gesänge in folgende Kategorieen zerfallen:

1. Die epischen Ueberlieferungen der Kirche, ausgehend von dem Alten und Neuen Testament und weiter in die Geschichten der Märtyrer und Heiligen sich auseinanderzweigend.

2. Die Sagen des nationalen Epos. Diese haben einen doppelten Ausgangspunct, den Fränkischen und den Bretonischen. Als vermittelnd zwischen beiden erscheint der Cyklus Normannischer Sagen. — Dem Ton nach schliessen sich an sie an die aus dem Griechischen und Römischen entlehnten antiken Stoffe, die nichts weiter als formelle Umbildungen derselben in das Colorit der Gegenwart sind.

3. Die Erzählungen, welche aus dem eigenen Leben unmittelbar entsprangen und die ganze Wirklichkeit desselben in allen ihren ernsten und heiteren Richtungen abspiegelten.

Die Poesie im Nordfranzösischen Romanzo erscheint in der Mitte des zwölften Jh. nach verschiedenen Formen in voller Reihe. Beduła, Wistace, Wace, Chrestiens de Troyes lebten damals und Wace betrauert schon in seiner Normannischen Chronik eine verschwundene Zeit, in welcher die Dichter besser

beehrt und belohnt worden. Ueberhaupt setzen die Werke der genannten Dichter bereits eine ansehnliche Stufenfolge früherer Versuche in Romanischer Sprache und in verschiedenen Gedichtformen voraus. Von nun an wurden die Fränkischen Kunden von den Unterrichteten der Zeit, — und dies waren ja vorzüglich die Geistlichen, — zu grösseren Compositionen vereinigt und ausgebildet, in welcher Gestalt sie auch auf uns gekommen. In diesen treffen wir eine auffallende Opposition zwischen den Verfassern derselben, den Gelehrten der Zeit, Clercs, und den herumziehenden Sängern, Jongleurs. Diese werden von jenen der Verfälschung der Kunden bezüchtigt und die Clercs geben sich die Miene, nach alten Urkunden die Wahrheit herzustellen. Es ist dies aber, wenigstens in früherer Zeit, kein innerer Zwiespalt, welcher durch Streit des todten Buchstabens mit dem Leben der Sage, als dessen Repräsentanten die Jongleurs zu betrachten sind, entstanden wäre, sondern es ist das Zeichen der Zeit, in der sich die Heldengesänge zu umfassenderen epischen Gedichten bildeten. Dieses grosse Geschäft konnte nur von den Unterrichtetsten und Gebildetsten, also eben von den Clercs, ausgeführt werden. Darum aber ist das Gedicht der Clercs keineswegs von dem Gesange der Jongleurs feindselig abgeschieden, vielmehr stehen beide in reger Wechselwirkung. Die Clercs bearbeiteten nicht etwa blos, was sie in Schriften verzeichnet fanden, sondern sie kannten und benutzten die lebendige Sage, und hinwieder sind ihre Gedichte grossentheils nicht nur voll regen inneren Lebens, sondern auch ausdrücklich zum Gesange bestimmt und nach ihrer gan-

zen Form für den Vortrag der Jongleurs eingerichtet die ihrerseits jene Gedichte wirklich durch Gesang in das Leben zurückführten. *)

Die Versart der Altfranzösischen epischen Gedichte ist zweierlei, der Alexandriner und der fünffüssige jambische Vers. Eine nach Belieben grössere oder kleinere Folge solcher Verse z. B. von achtzig und mehr, und wieder nur von zehn oder weniger Zeilen, mit demselben Reim bildet jedesmal eine Strophe, welche in einigen Gedichten noch durch einen dreifüssigen Abfall mit weiblicher Endung, der in keiner Reimverbindung steht, geschlossen wird. — Die Reime können männlich oder mit einem stummen e weiblich sein. Auch blosse Assonanz wird angetroffen und scheint, als noch unausgebildeter Reim, das hohe Alter derjenigen Gedichte anzuzeigen, worin sie gebraucht ist. Dagegen fand man bei weiter vorgerückter Verskunst eine besondere Schönheit in der völligen Consonanz, dem reichen Reime, rime leonine, denn er galt für den König der Reime, wie der Löwe für den König der Thiere. — Die genannten beiden Versarten sind in der Altfranzösischen Poesie die vorzugsweise epischen, aber die Gedichte aus dem Bretonischen Sagenkreise und die kleineren Erzählungen sind in vierfüssigen Schlagreimen verfasst. — Im Styl aller dieser Gedichte kehren gewisse Redeformen, Wendungen, Beiwörter u. dgl. stätig wieder; jedoch

*) S. Uhland's vortreffliche Abhandl. über das altfranzösische Epos in den Musen, eine Zeitschrift, herausg. v. F. H. de la Motte Fouqué und Neumann. Berlin 1812, drittes Quartal, S. 95 — 98.

keineswegs mit der Genauigkeit des Homerischen Epos; je nachdem ein anderer Reim an die Reihe kommt, geht auch mit jenen Formen einige Aenderung vor. Die Beiwörter gehören niemals gewissen Individuen ausschliesslich an, wie im Hellenischen Epos, sondern sie kommen einem Geschlecht, Alter, Stande u. s. w. überhaupt zu. *)

Dass diese epischen Gedichte für musikalischen Vortrag bestimmt waren, lässt sich zur Genüge erweisen. Man unterschied die Dichter als solche, die Trouvères, welche die Dichtungen selbst componirten, von den Sängern, welche mit ihrer mündlichen Darstellung sich beschäftigten. Im Allgemeinen hiessen diese Ménestriers. Eben dies, Gesang und Instrumentalmusik, war auch das Geschäft der Jongleurs; allein von den Ménestriers unterschieden sie sich dadurch, dass sie auch durch andere Belustigungen, durch Taschenspielerei, durch abgerichtete Thiere und Possenreissen, das Publicum zu unterhalten suchten. Die epischen Gedichte konnten wohl meist nur in Bruchstücken gesungen werden und nur etwa bei grösseren Festen, die mehre Tage oder Wochen dauerten, mochte es dazu kommen, dass nach und nach ein ganzes Gedicht vorgetragen wurde. Auch sind sie ganz für solchen fragmentarischen Vortrag eingerichtet, denn manche Strophen bilden beinahe für sich ein besonderes Gedicht, und um einer Strophe Selbstständigkeit zu geben, wird am Anfang derselben wiederholt, was schon in der vorhergehenden

*) S. Uhland a. a. O. S. 79 — 82.

berichtet war. Die Bekanntschaft mit den Helden und mit dem Sagenkreise im Ganzen durfte der Sänger gewiss bei seinen Zuhörern voraussetzen. Dass es Romane, besonders spätere, geben mag, welche, ohne für den Gesang geeignet noch selbst bestimmt gewesen zu sein, etwa blos nach altem Herkommen, in den epischen Versarten abgefasst wurden, soll mit diesem Allem nicht abgeleugnet werden. Uebrigens bestand dieser Gesang ohne Zweifel nur in einem sehr einfachen Rhythmus und daraus, dass die Strophen- oder Reimfolgen von so sehr verschiedener Länge sind, lässt sich schliessen, dass ein Vers so ziemlich wie der andere gesungen wurde und nur etwa Anfang und Schluss jeder Strophe sich auszeichneten. *)

Man darf für die richtige Auffassung der Bewegung der nachfolgenden Geschichte nie vergessen, dass die Kirche damals ein Band war, was durch verschiedene Völker hin mit gleichem Zweck und gleicher Form gewoben wurde. Denn hiermit war die Aufforderung gegeben, das eigenthümlich Nationale in seiner schroffen Grösse abzuschleifen und auf die Tiefe aller Bildung, auf die religiöse Idee zu beziehen. Dazu kam für die Nordfranzösische Poesie die Einheit, welche zwischen dem nördlichen Frankreich und dem südlichen England durch die Vermittelung der Normannen seit dem zehnten Jh. Statt fand. Denn hierdurch geschah es, dass nach der Eroberung der Angelsächsischen Reiche durch Wilhelm seit dem eilften Jh. das Nordfranzösische Romanze in England

*) S. Uhland a. a. O. S. 84. 85.

sehr allgemein wurde und selbst nach Schottland hinüberging. So war denn der Weg eingeleitet, auf welchem die Bretonischen Sagen mit Leichtigkeit in die Altfranzösische Poesie einwandern konnten; umgekehrt aber ist das Karolingische Epos niemals ein Element der Englischen Dichtkunst geworden. Uebrigens ist es ein Irrthum, wenn man die Gestaltung der Nordfranzösischen Poesie fast ganz von dem Einfluss der abenteuerliebenden Normänner abzuleiten gesucht hat; es ist dies die nämliche Einseitigkeit für den Norden, mit der man im Süden alle Glut und Zierlichkeit der Provençalpoesie, selbst ihren Reim, lange genug lediglich von den Saracenen entlehnen zu müssen glaubte; dieselbe Einseitigkeit, mit welcher man die Deutschen Lyriker des Mittelalters lange nur als Nachahmer der Provençalen gelten liess; dieselbe Einseitigkeit, womit das Phantastische der romantischen Epen, ihre Feen, Zaubereien, wunderbaren Brunnen und Höllen, ihre lustreichen Gärten u. s. w. nur aus der Bekanntschaft des Occidents mit dem Orient in den Kreuzzügen erklärt wurde. Es wäre eben so einseitig, wenn man die Bestimmung der Abendländischen Nationalpoesie durch die Kreuzzüge, durch die Saracenen in Spanien und durch den kühnen, in die Wunder ferner und fremder Welten sich vertiefenden Sinn der Normannen ableugnen wollte; allein der Umfang, die Bedeutung, die man ihnen in so grossem Maass hat geben wollen, ist ihnen nicht zuzugestehen, denn mit einer solchen Uebertreibung vernichtet man zugleich die Energie des Celtischen, des Römischen und Christlichen Elementes, die nicht minder gross waren und von denen namentlich das Christliche als die Macht

erscheint, welche still, aber unausbleiblich die übrigen besonderen Elemente in sich absorbirte.*)

Die Nordfranzösische Poesie hat als epische, wie wir zuvor andeuteten, einen dreifachen Unterschied: sie ist kirchlich, romantisch weitläufig und kurz und heiter erzählend. Die kirchliche Dichtung ist nun keineswegs in dem Sinn eines Volksepos episch; allein ein episches Element liegt allerdings dadurch in ihr, dass sie die einfachen Gedankenbestimmungen der Religion in geschichtlicher Form zu verkörpern und das Andenken an kirchlich bedeutende Individuen durch Memoiren ihres Lebens zu erhalten sucht. In der Geschichte Christi ist dies Historische mit jenem Allegorischen unmittelbar Eines; in der

*) Es ist möglich, dass jetzt eine Epoche der Wissenschaft kommt, wo man nach dieser Seite zu übertreibt. So scheint es mir durchaus das Richtige zu überschreiten, wenn Eduard Quinet in seinem Bericht an das Ministerium so apodiktisch von einem grossen Celtischen Epos redet. Es dürfte sich zeigen, dass die in mythologischem Betracht sehr schätzbaren Untersuchungen Mone's vor der v. Groote'schen Ausgabe des Tristan ihn in dieser Hinsicht geblendet haben. Immer aber ist dies Dringen auf eine Erkenntniss der Poesie aus sich selbst und aus dem Volk, worin sie lebt, im Gegensatz zu den früheren Theorieen, die sich im Borgen gefielen, nothwendig, denn in tausenden von Büchern hat es bei der Erwähnung der Kreuzzüge das Aussehen, als ob die Krieger es für ihre Pflicht gehalten hätten, Mährchen im Orient zu sammeln, so wie etwa jetzt sich Reisende unter Völkern aufhalten, ihre Poesie zu erkunden und der Literatur zu überliefern. Sismondi, dieser einsichtsvolle Gelehrte, widmet in seiner Geschichte der Literatur der Araber noch ein ganzes Capitel und Eichhorn a. a. O. hat dem Einfluss der Morgenländer auf das Ritterwesen und dessen Poesie eine sehr sorgsame Untersuchung in den Erläuterungen und

kirchlichen Poesie treten aber die Elemente der That und des Gedankens mehr auseinander. Schon in dem Ueberblick der Lateinischen Poesie jener Jahrhunderte haben sich uns die Stoffe gezeigt, die sich der poetischen Gestaltung eigneten. Die Bibel wurde früh nach einzelnen Theilen übersetzt und paraphrasirt und eben so wurde das Leben von Heiligen fleissig besungen. Im zwölften und dreizehnten Jh. wurden diese Dichtungen in nationaler Form sehr häufig. Eine der ältesten ist die Reise des heiligen Brandanus zum irdischen Paradise, in achtfüssigen Versen ohne Unterscheidung der männlichen und weiblichen Reime geschrieben. — Ein nicht weiter bekannter Dichter Beranger schrieb in ungefähr zehntausend Alexandrinern das Leben von Heiligen, das Neue Testament,

Beweisen S. 20—37 geschenkt. Er kommt hierbei S. 36 auf die Wahrheit und fragt: „ob nicht viele dieser Begriffe einem gewissen Culturzustande der Menschen unter jedem Himmelsstrich eigen sind, und ob gerade der Süden, Westen und Norden von Europa von einander gelernt haben müssten, wenn sie dieselben mit einander gemein hätten? z. B. ist nicht Furcht vor Geistern allen rohen und halb rohen Völkern gewöhnlich?“ Allein alsbald fällt er in die Befangenheit seiner Zeit zurück und sagt: „Indessen viele Begriffe, das muss man zugeben, sind nicht von dieser Beschaffenheit: ein Theil von Europa muss sie von dem andern angenommen haben.“ Für den Bretonischen Sagenkreis hat namentlich Beneke in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Wigalois sich das Verdienst erworben, die Nationalität der Feen, Riesen, bezauberten Brunnen u. s. w. zur Anerkennung zu bringen. Wir erlauben uns noch die Bemerkung, dass wir die seit lange her übliche Benennung der epischen Cyklen als „Fabelkreise“ nicht wohl dulden können, weil sie zu sehr an jenen schlechten Begriff der Poesie als einer ars fingendi erinnert; man sollte das Wort Fabel auf die Fabel als solche und auf den Inhalt dramatischer Gedichte beschränken.

das Leben der Jungfrau, das Leiden, den Tod und die Auferstehung Christi, und endigte sein Werk mit einer Epistel über die Zukunft des Antichrists, mit einem langen Gedicht über das jüngste Gericht und mit einer Predigt an das Volk. — So schrieb ein ebenfalls nicht weiter bekannter Priester Hermanns die Aufnahme der Jungfrau Maria in den Himmel. — Die Geschichte des Kaisers Heraklius durch Gautiers oder Vautiers von Arras beschreibt die Kriege, welche Heraklius mit dem Persischen Könige Chosroes II führte, den Verlust vom Holz des wahren Kreuzes, seine Wiedererwerbung und zuletzt den Ursprung vom Fest der Erhöhung. Dies legendenhafte Gedicht von 14000 Versen fällt in den Anfang des dreizehnten Jh. — Ein Geistlicher, Guernes oder Garnier von Pont-St.-Maxence in der Picardie, gab um 1177 eine sorgfältig gearbeitete Geschichte vom Leben des Thomas Becket, des bekannten Erzbischofs von Canterbury; die Reinheit des Styles und die Correctheit der Sprache zeichnen die Verse dieser Biographie aus. Einige Jahr später übersetzte auch Pierre Longa Tosta, ein regulärer Canonicus zu Bridlington, das Leben des Thomas, wie es der Secretär desselben, Hérébert von Bosham, geschrieben hatte, in Französische Verse. — Chardry, ein Englisch-Normannischer Dichter, verfasste mehre geistliche Gedichte. Er schrieb das Leben des heiligen Josaphat in 2900 Versen. Dieser Stoff begegnet uns hier zum ersteinal; er bildete sich ursprünglich in der Griechisch-Morgenländischen Kirche, wo der bekannte Dogmatiker Joannes von Damaskus für seinen Verfasser galt; es ist nicht abzusehen, warum diese durch

das ganze Mittelalter constante Tradition nicht für ächt gelten soll; denn wenn irgend ein Werk tiefe Kenntniss der Christlichen Glaubenslehre voraussetzt, so gewiss dies Gedicht, worin das Christenthum als die absolute Gewalt geschildert wird, der sich das Heidenthum wie das Judenthum und nicht minder alle Verführungen des sinnlichen Lebens beugen müssen. Dies Werk war prosaisch geschrieben und wurde frühzeitig in das Lateinische übersetzt. Von dieser Grundlage ging es in die metrischen Bearbeitungen der Nationalpoesieen über und blieb fortdauernd ein Lieblingsbuch des ganzen Mittelalters. Wirklich ist es durch seinen eigenthümlichen Geist, durch seine wunderbare Einheit und Consequenz eines der merkwürdigsten Producte der Christlichen Poesie. Das menschliche Leben mit allen seinen Erscheinungen, seinem Schmerz und seiner Lust, ist dem Verfasser ein schnell verfliegender Traum; überall zeigt er den Tod als das gewisse Ziel, das wir keinen Augenblick aus dem Gesicht verlieren sollen. Alles Treiben hier ist schädlich und thöricht, was nicht Vorbereitung auf den Tod ist. Meisterhaft, sicher und klar findet sich dieser Grundgedanke von der Verächtlichkeit irdischer Dinge in Vergleich mit den ewigen in jedem Theil des Werkes, hauptsächlich in den wunderschönen Parabeln ausgesprochen und so scheint in diesem Roman eine der bedeutendsten Apologieen, welche sich überhaupt für das eremitische Leben aufstellen lässt, bis auf unsere Zeit herabgekommen zu sein. *) — Au-

*) Dies Urtheil bezieht sich nicht speciell auf Chardry's Werk, sondern auf den Geist der Composition überhaupt. Wenn man den dogmatischen Theologen nicht

soer dem Josaphat schrieb Chardry das Leben der sieben schlafenden Brüder oder der sieben Märtyrer und einen Dialog, der Petit-Plet, worin ein alter Mann einem jungen über das Glück und den Wechsel des menschlichen Lebens sehr wohl durchdachte und eben so wohl ausgesprochene Lehren gibt. — Als ein Dichter von vielem Verdienst wird Etienne von Langton gerühmt, der, in England geboren, zu Paris studirte und 1228 als Erzbischof von Canterbury st. — Guillaume de Wadington, ein Englischer Geistlicher, übersetzte nach einem Lateinischen Werke in der Mitte des 13ten Jh. ein sehr vollständiges Handbuch, Manuel, über die Lehren der Christlichen Religion in Französische Verse. — Denys Pyramus, der am Hof Heinrichs III lebte und sich den Englischen Herren und Damen durch seine galanten Reimereien unentbehrlich machte, zog sich in seinem Alter in eine ernste Musse zurück und

---

hat wollen Romandichter sein lassen, so denke man doch nur an den Heliodoros, dessen Authenticität doch fest steht. Der Titel, unter welchem das Werk gewöhnlich citirt und in prosaischer Uebersetzung späterhin auch oft gedruckt ist, worüber Ebert 1656 — 59 nachzusehen, heisst Barlaam und Josaphat. Barlaam ist der Name des Christlichen Einsiedlers, der durch Lehre und Beispiel den jungen Josaphat, einen Indischen Fürstensohn, für den alleinbeseligenden Glauben gewinnt. Die Literärgeschichte ist von Val. Schmidt vollständig erörtert in den Wiener Jahrb. XXVI. 1824. S. 26—45. Hier finden sich auch aus dem Griechischen Original einige der schönsten Parabeln in der Ursprache mit Deutscher Uebersetzung mitgetheilt, so wie eine Nachweisung von der Verpflanzung derselben in andere Werke. Der Inhalt findet sich angegeben in Hullmann's Städtewesen des Mittelalters, IV, 1829. S. 195 — 201.

dichtete das Leben, Märtyrerthum und die Wunder des heiligen Königs Edmund. In der Geschichte seiner Zeit war dieser Mann sehr unterrichtet und wusste die gleichzeitigen Künstler treffend zu beurtheilen. *)

Wenn wir hier von den kirchlichen Legenden nicht mehr aufführen können, so hat dies seinen Grund in dem Umstand, dass die grössere Masse dieser Dichtungen Lateinisch verfasst war und im Ganzen nur als Uebersetzung in das Französische überging. Der dichterische Gehalt derselben ist daher auch im Durchschnitt gering. Indessen mussten wir diese Versuche erwähnen, weil sie die Grundbestimmungen der damals sich bildenden Weltanschauung in sich fassen und durch ihre religiöse Autorität mannigfach in die Gestaltung des weltlichen Epos eingreifen. Nehmen wir das, was die Lateinische Poesie der Kirche leistete, mit dem zusammen, was von ihr in demselben Geist in der nationalen Sprache ausging, so dürfte für das Epische dieser Sphäre Folgendes zu bemerken sein. Gott als Vater erschien episch nur in dem Act der Weltschöpfung, woraus Gedichte, wie das Hexaëmeron, entstanden. Gott als Sohn hatte seine epische Darstellung, wenn man es so nennen darf, bereits in den Evangelien gefunden. Die hohe Simplicität und unmittelbar als treue Geschichte höchst

*) S. Roquefort a. a. O. S. 234 — 248. Die kleineren Erzählungen von Einsiedlern, Nonnen, Priestern u. s. w. können erst weiter unten zur Sprache kommen, da ihr Princip mit dem der übrigen Contes zusammenfällt; nicht epischer Ernst, vielmehr Muthwille in Darstellung der fleischlichen Versuchungen der Heiligen ist ihr Element.

poetische Haltung derselben konnte durch nichts Späteres erreicht, am wenigsten übertroffen werden. Daher entweder Paraphrasen oder Harmonieen, als Ineinanderschmelzung des in den verschiedenen Evangelien Mitgetheilten. Manche von den letzteren gelangen vorzüglich. Gott als Geist wurde in der Geschichte der Kirche als deren allseitig entwickelnde Kraft gegenwärtig geglaubt und es ging aus diesem Glauben ein dritter epischer Zug hervor, der die Idee des Christenthums mit der wirklich als Erscheinung angeschauten Geschichte am engsten verflocht. Als das erste Moment dieses Kreises dürfte die Jungfrau Maria angesehen werden, welche, obwohl Mutter des Gottmenschen, dennoch von vorn herein auf der Seite der Menschheit stand und erst durch Apotheose eine für das Mittelalter absolute Dignität empfing; unzählig viele Wundergeschichten wurden von ihr umhergetragen. Als das zweite Moment sind die Geschichten der Heiligen zu betrachten, deren erster Beginn die Apostelgeschichte ist; von diesen dem Erlöser und seiner vergötterten Mutter noch unmittelbar nahe stehenden Personen entströmte nun die endlose Zahl der Märtyrer und heiligen Menschen, welche ihr Leben dem Dienst der Kirche opferten und durch Reliquien dem Andenken kommender Geschlechter sich vertraut erhielten; der äussere prosaische Culminationspunct dieser Tendenz war die bekannte goldene Legende des Jacobus de Voragine, eine Sammlung von den Lebensgeschichten aller Heiligen. Endlich als das dritte Moment sind die Geschichten der Ritter und Frauen zu erwähnen, die, nicht ursprünglich, wie jene Heiligen, dem Dienst der Kirche angehörig,

die Wirksamkeit des göttlichen Geistes so tief an sich erfuhren, dass sie ihr Leben, ihre Macht, ihr ganzes Dasein dem Kampf für die Religion widmeten und durch solche Anstrengung ihren eigentlich weltlichen Standpunct zur Glorie geistlicher Verklärung erhoben.

Diese Bemerkungen über die verschiedenen Abzweigungen des kirchlichen Epos mögen zum Uebergang in die richtige Auffassung des romantischen Epos dienen. Wir nennen dasselbe romantisch nicht darum, weil andere Erzeugnisse der neueren Poesie, z. B. die eben genannten kirchlichen, es nicht etwa auch wären, sondern deshalb, weil in diesem Epos durch die reizende Verschlingung des Kirchlichen und Weltlichen, des Christlichen und Heidnischen, der Tapferkeit und Galanterie der Ritter mit der Schönheit und geselligen Anmuth der Damen jene Einheit des Germanischen und Christlichen Geistes zuerst erscheint, die wir vorzugsweise als romantisch ansprechen. Vorzugsweise; denn an und für sich ist das Romantische nur der technische Ausdruck der unendlichen, allseitigen Freiheit, welche die Kunst durch das Christenthum gewonnen hat und welche auch die frühere Kunst schon in vereinzelten Spuren offenbart. Erinnern wir uns nun hier des Indischen Epos, so zeigte uns dasselbe in dem Ramayana die Hinwendung der Tapferkeit nach Aussen gegen die barbarischen Riesenvölker, in dem Mahabarata dagegen die Hinwendung der Volksgewalt nach Innen zu, einen Kampf unter blutsverwandten Fürsten und Stämmen. Das Griechische Epos hatte in der Ilias ebenfalls eine Richtung nach Aussen, in der Odyssee eine Richtung nach Innen; dort spiegelte sich

mehr das öffentliche, politische und kriegerische, hier mehr das private, bürgerliche und heimathliche Leben. Dass dies mythische Epos in ein didaktisches übergehen konnte, war durch den Zusammenhang der mythischen Kosmogonie mit der Reflexion möglich gemacht, wogegen in der neueren Poesie die Didaktik schlechterdings in keine solche Einheit mit dem Epischen treten kann. Diesen Unterschied in der Bewegung des Epischen zeigt uns nun auch das romantische Epos, und zwar so, dass das Christliche Element mehr den Kampf nach Aussen, das Germanische mehr die innere Entzweiung anfacht. Wir haben zuvor die Eintheilung dieser ganzen Stufe des Epischen in ihrem allgemeinen Umriss angegeben und vorläufig gesehen, dass sie in zwei Abschnitte zerfällt, erstlich in epische Gedichte, die von einem nationalen Anknüpfungspunct ausgehen und zweitens in Epen, die zwar ganz den ländlichen Ton anschlagen, allein zu ihrem Inhalt einen aus dem Alterthum und dessen Geschichte überlieferten Stoff wählen.

Das nationale Nordfranzösische Epos hat in sich drei Differenzen, welche aus der Differenz der Volksstämme entspringen. Als die älteste Grundlage ist das Fränkische Epos anzusehen; als die von den Normannen als solchen entsponnene epische Poesie die Geschichten Normannischer Herzöge; durch die Normannen, indem sie von Frankreich nach England übergingen, wurde der alte Verband wieder belebt, der zwischen den Gallischen und Bretonischen Celten bestand. Das Lais war so gut in der Bretagne als in Britannien zu Hause; aus alten Celtischen Ueberlieferungen ging in Verbindung mit Christlichen und Ger-

manischen Elementen der Arturische Sagenkreis hervor. *)

Was die Geschichte des Fränkischen Epos anbelangt, so sind darin die Kriege in Spanien und der Untergang der Helden in den Pyrenäen historisch begründet. Dagegen dürfte die Nachforschung über manche andere Theile der Dichtung denselben Erfolg haben, wie die Untersuchung von Rolands Grab zu Blaye, worin man, statt der erwarteten Riesenkno-

*) Roquefort a. a. O. macht S. 132 ff. folgende Eintheilung des Epos: 1) Romane von Karl dem Grossen. 2) Romane der Tafelrunde. 3) Gemischte Romane. 4) Allegorische Romane. Allein die Bezeichnung „gemischt" ist höchst unbestimmt und lässt gar keine Charakteristik, weder eine materielle, noch eine formelle, erblicken. Die allegorischen Romane gehören aber ihrem Princip nach, was der Begriff ist, nicht sowohl in die epische als in die didaktische Poesie. — Sehr grosse Verdienste um die Geschichte dieser epischen Kreise hat sich V. Schmidt erworben, über den Arturischen in den Wiener Jahrb. XXIX, 1825, S. 71 — 129; über den Karolingischen XXXI, S. 99 — 142. Zu dem letzteren ist hinzuzunehmen, was derselbe in seiner Schrift: Ueber die italiänischen Helden-Gedichte aus dem Sagenkreis Karls des Grossen, Berlin, 1820, 8., entwickelt hat. Uhlands oben angeführte Abhandlung bezieht sich hauptsächlich auf das Fränkisch-Karolingische Epos. Was Sismondi, Deutsche Uebersetz. I. S. 190 — 222, darüber enthält, ist gerade weniger befriedigend. Die übrigen Schriften, die hieher einschlagen, sind brauchbar nur, wenn es Monographieen sind; ausserdem aber, wo sich andere Schriftsteller über diese epische Poesie verbreiten, findet man fast immer nur dieselben tausendfach wiederholten dürftigen Ansichten und Notizen, welche der Vergessenheit zu überliefern es endlich an der Zeit sein dürfte. Von diesem Vorwurf ist natürlich die allgemeine Darstellung der romantischen Epik in den Vorlesungen von Fr. Schlegel Bd. I. S. 257 ff. ausgenommen.

chen, ein Häufchen Gebeine fand, welche kaum Fingerlänge hatten. Frühe schon mag Karls des Grossen Heldenleben in die Poesie übergegangen sein und zeitig wissen die Chroniken manch wunderbares Mährchen von ihm zu erzählen. Einzelne Sagen, Romanzen, Schlachtgesänge, wuchsen im Lauf der Jahrhunderte zu immer grösseren Dichtungen an, welche zuletzt, wie es scheint, vorzüglich im zwölften Jh., von den Geistlichen zu den epischen Compositionen vereinigt und erweitert wurden, welche auf unsere Zeit gekommen sind. Eine solche stufenweise Ausbildung ist nicht nur der Natur der Sache angemessen, sondern auch durch sonstige Anzeigen bemerklich gemacht. Im J. 1066 wird das berühmte, aber nicht bekannte Rolandslied vor der Schlacht von Hastings gesungen. Sodann beziehen sich die noch vorhandenen Gedichte immer wieder auf etwas Früheres, auf Sagen, Geschichtbücher, besonders aber betrachten sie den Gesang über die Fränkische Heldenwelt als ein nationales Herkommen, welchem sie sich selbst anschliessen. Wenn man ferner erwägt, wie die Dichtungen dieses Kreises, bei dem selbstständigen Leben einer jeden, doch in grossen Grundzügen sich unverkennbar ähnlich sind, so darf man allerdings annehmen, nicht dass eine dieser Dichtungen Nachahmung der anderen sei, sondern dass sie zusammen das Gepräge eines gemeinschaftlichen Grundtypus an sich tragen. Der erste Kreuzzug, die Stimmung, die er voraussetzte und nährte, machte ohne Zweifel für diese Heldenpoesie Epoche, gab ihr eine bestimmte religiöse Richtung. Karl, der Sachsenbekehrer, der auch mit dem Orient und dem heiligen Grabe in man-

nigfacher Beziehung gestanden, war sammt seiner Genossenschaft ganz geeignet, als Vorbild aller Kreuzfahrer und Glaubenshelden aufgestellt zu werden. Die Geistlichkeit bemächtigte sich des Stoffes und so erschienen um diese Zeit zwei Lateinische Romane von religiöser Tendenz. Der eine beschreibt die Wallfahrt Karls des Gr. ins heilige Land und fällt nah ins eilfte Jh., der andere ist die Schilderung seines Zugs gegen die Saracenen in Spanien. Dieser letztere, der spätestens in den Anfang des zwölften Jh. fällt, soll von einem Mönch in St. Denys bei Paris, Turpinus, herrühren, dem er aber wahrscheinlich mit demselben Unrecht, als von Anderen Calixtus II beigelegt wird. Das hohe Alter hat dieser kleinen Schrift ein bedeutendes Ansehen in der Geschichte der Poesie verschafft. Allein man wird nimmermehr damit ausreichen, wenn man dieselbe als den Urquell des Fränkischen Sagenkreises darstellen will. Dieser Turpin behandelt davon gerade denjenigen Theil, welcher am auffallendsten in der Geschichte gegründet ist, mithin sehr frühzeitig in der Volkspoesie gelebt haben mochte. Der schon erwähnte Rolandsgesang, welcher eben auch der Schlacht von Ronceval gewidmet war, geht dem Turpin fast um ein halbes Jahrhundert voran, und dieser letztere gedenkt selbst früheren Heldengesanges. Ferner begreift dieser Roman nur einen Theil des ausgedehnten Fränkischen Sagenkreises; er enthält nur den Untergang und die Verklärung der Helden und setzt als Schlussgedicht einen Anfang und Fortgang voraus; besonders aber findet in demselben die ganze Reihe von Gedichten,

welche nicht unmittelbar religiose Tendenz haben, keinen Anklang. *)

Dadurch, dass Karl der Grosse eben so sehr ein kirchlicher als ein weltlicher Heiliger ist, greifen die Dichtungen von ihm auch so sehr in die Legende als in die heimische Volkssage. Das Princip der einen Richtung derselben liegt in dem Wesen der Feudalmonarchie. Der Fürst soll über den Vasallen stehen; aber die Entzweiung der streitenden Factionen zwingt ihn oft, um das Ganze so wie die ihm anvertraute Gewalt und Würde zu retten, selbst einer Partei sich anzuschliessen. Der häufige Zwist Karls mit seinen Rittern, besonders mit den ersten, Roland, Haimon, Reinhold, Olivier, begreift sich dadurch, dass alle diese Helden von der älteren Linie waren. In ihnen erhob sich dann wohl oft das Bewusstsein des Rechtes der Descendenz verbunden mit dem ihrer unzerbrechlichen Stärke, das Karl nur besiegen konnte durch den Platz, auf dem er einmal stand und

*) S. Uhland a. a. O. S. 90 — 95. Uhland bemerkt noch: „Ueberhaupt ist es schwer zu begreifen, wie ein vereinzelnes Buch, das noch überdies nicht in der Volkssprache geschrieben ist, einen nationalen im Volksgesange lebenden Mythenkreis, und noch überdies in so kurzer Zeit, erschaffen haben sollte. — Dass der Turpin ein nicht unbedeutendes Glied in der Kette sei und, so wie er sich an die früheren Dichtungen anschliesst, so, besonders nachdem er in die Vulgarsprache übersetzt worden, auf manche spätere eingewirkt habe, will ich keineswegs in Abrede ziehen, aber zu jenem grossen Ansehen in der Geschichte der Poesie würde er schwerlich je gelangt sein, wenn das Altfranzösische Epos überhaupt nicht so sehr in der Dunkelheit geblieben wäre." Einen getreuen Auszug aus der Turpinschen Chronik s. bei Schmidt: Ueber die italien. Heldengedichte u. s. w. S. 43 — 72.

den er behaupten musste durch die Zuversicht auf seine kaiserliche Gesinnung, seinen Herrscherblick und die Beobachtung des Maasses, das jenen Giganten fehlte. Wo er übrigens zum Bösen sich hinreissen lässt, da büsst er eben so schwer dafür, als nur irgend einer seiner Unterthanen. Denn mit Milde, Schonung und Feinheit dergleichen übersehen oder wieder gut machen, davon wissen die hohen Reichsritter nichts, vielmehr rücken sie ihm dreist vor, was er verbrochen, bis er es wieder gut gemacht. Und so schwebt denn unser Kaiser Karl nicht wie ein Genius hoch jenseits über dem Getriebe seines Volkes, sondern er steht wirklich als Mensch und Fürst gerade in der Mitte unter ihm, lenkt, zügelt und beherrscht, so weit es dem Einzelnen möglich ist, die gährenden Massen. Diese theilen sich ungefähr so: die titanenartige Kraft, Kühnheit, Wildheit und Gewaltthätigkeit der Reichsbarone finden wir repräsentirt in dem Hause des Haimon und Buovo, an deren Spitze Reinhold (Reinhard, Renard, Renaud, Rinaldo) steht; die Klugheit, Verschmitztheit, Heimtücke und Verrätherei dagegen in dem Mainzer Geschlecht, dessen Haupt Ganer oder Ganelon ist. — Das Princip der anderen Richtung liegt darin, dass Karl als weltliches Oberhaupt der gesammten Christenheit dasteht. Alle äusseren Kriege sind lediglich Glaubenskriege gegen die Saracenen. Darin besteht der Vorzug der trotzigen Pairs vor den argistigen, dass jene ihren Hass und persönliche Zwistigkeiten aufschieben oder vergessen, sobald sie zur Vertheidigung der Christenheit gegen die Ungläubigen berufen werden, die Mainzer aber Alles ihrer Selbst-

sucht aufopfern. Diese Verhältnisse führen mannigfache Reibungen und Collisionen herbei, in deren Verwicklung und Entwicklung der vorzüglichste Reiz dieser Romane liegt. *)

Das Princip dieser Richtung liegt also in dem negativen Verhalten der Christlichen Kirche gegen die nichtchristlichen Religionen. Mit Ausnahme der Jüdischen werden diese alle, auch der Islam, unter dem Begriff des Heidnischen zusammengefasst; Mahumed erscheint immer als ein Götze, den die Sarracenen anbeten und wird mit Apollo, Jupiter u. s. f. auf Eine Linie gesetzt. Der Umfang dieser Sphäre des Kampfs zwischen Christlichem und heidnischem Glauben ist nach den allgemeinsten Umrissen folgender: Nachdem Karl, in früher Jugend durch die Ränke seiner Stiefbrüder von seinem Erbe verstossen, sich den väterlichen Thron wiedererkämpft hat, muss er sich in Kriegen mit Auswärtigen und mit widerspenstigen Vasallen zwölf Genossen durch Streit gewinnen, die ihm nunmehr als geharnischte Apostel zur Seite stehn, um mit ihm die Sache Gottes zu führen. Sie ziehen zum heiligen Grabe und durch eine Glorie, die im Tempel über ihren Häuptern erscheint, werden sie als Streiter Gottes anerkannt und geweiht. Als solche kämpfen sie in vielfachen Feldzügen gegen die heidnischen Sachsen und gegen die Ungläubigen in Spanien, bis sie endlich, nach vielen wunderreichen Thaten und Schicksalen, durch den Judas Ganelon verrathen, im Thale Ronceval gemeinsamen Helden- und Märtyrertod erleiden. Karl selbst bleibt

*) S. Schmidt in den Wiener Jahrb. a. a. O. S. 100—108.

zwar mit Einigen am Leben, aber nur um Jene zu rächen, zu verherrlichen und zeitlebens zu betrauern. Dies ist der letzte Kern des Epos, aber in auf- und absteigender Linie, so wie in Nebenzweigen, schliessen sich noch viele andere Fränkische Helden an. Den Zusammenhang der einzelnen Dichtungen aber bilden folgende Momente: der alterthümliche Heldengeist, nicht so riesenhaft, wie in dem alten Deutschen Epos, zuweilen schon der Galanterie zugeneigt und mit gebildeterem Ritterthum versetzt, aber voll heroischer Freudigkeit; gleichbedeutsam erscheint hiermit ein religiöser Nimbus. Die durchgehende Charakteristik der vornehmsten Helden: Karls ruhige, zuweilen starre, mehr leitende als selbstthätige Grösse, des Herzogs Naimes von Baiern bedächtiges Alter und weiser Rath, der achilleische Roland und seine innige Waffenbrüderschaft mit Olivier, Ganelons Falschheit und Tücke; endlich der Helden gemeinsamer Untergang und das vorahnende Hindeuten darauf in den meisten Gedichten, welche noch die früheren Abenteuer darstellen; in Hinsicht auf das Aeussere aber die Gleichförmigkeit des Styls und bestimmte epische Versarten. *)

Versuchen wir nun nach den angegebenen Grundzügen dies Epos in seinen einzelnen Erscheinungen darzulegen, so versteht sich bei der Relativität alles Historischen von selbst, dass eine reine Sonderung unmöglich ist und dass nach den angegebenen Classen immer noch welche übrig bleiben, die nicht direct in die eine oder andere hineingehören. Als einen Ro-

*) S. Uhland a. a. O. S. 63 ff.

man, der gewissermassen in alle einleitet, kann man den von Bertha mit dem grossen Fuss ansehen. Die Geschichte eines Weibes, das in seiner stillen und bewusstlosen Güte und Schöne verstossen und gemartert wird, aber immer sich gleich bleibt, ist das grosse hier durchgeführte Thema. Bald nach Pipins Tode mochte die Begebenheit der Bertha Volkssage werden und so auf die Dichter übergehen. Der früheste Französische Bearbeiter, dessen Namen wir wissen, Adenez le Roi oder Le Roi Adenez, Ministrel Heinrichs III, Herzogs von Flandern und Brabant, in der Mitte des dreizehnten Jh., dichtete einen Roman en Vers de Pepin et de Berthe sa femme. In der Vorrede dazu berichtet er, dass Bertha's Geschichte durch die früheren Jongleurs verfälscht worden sei und dass er, um der Sache auf den Grund zu kommen, sich nach der Abtei St. Denys begeben und hier auch die ächten Chroniken über diese Begebenheit durch den Mönch Nicolaus von Rheims erhalten habe. *)

An der Spitze von den Romanen der ersten Classe steht der Roman von den vier Haimonskindern. Der Kampf des Lehnsherrn mit den Vasallen ist hier die gewaltig treibende Seele aller Ver-

*) S. den Inhalt und die Literatur dieses Romans bei Schmidt: Ueber die ital. Heldenged. a. a. O. S. 1 — 42. Ein Hr. Paris hat im vorigen Jahr diesen Roman zu Paris herausgegeben; allein da ich ihn nur erst aus der Anzeige im Journal des Savans kenne, so bin ich nicht im Stande, bereits etwas Näheres darüber zu sagen. Ich bemerke also nur, dass in Anlage und Ausführung das Volksbuch vom Kaiser Octavianus nach den Angaben bei Schmidt sich im genauesten Zusammenhang mit Bertha's Geschichte befindet.

hältnisse. Auf jener Seite steht Karl eben so starr als auf dieser des Grafen Haimon tapferster Sohn, Reinhold. Wenn Reinhold gross ist, weil er keine von der Ungerechtigkeit seinen Freunden bereitete Schmach auf ihnen will haften lassen und sie mit der unvergleichlichen Kraft, die Gott ihm verliehen, von ihnen und sich abwehrt; wenn Haimon gross ist, weil er in Folge der Lehenspflicht und Treue gegen seinen Kaiser die eigenen heissgeliebten Söhne bekämpft und ins Elend stösst: so ist Karl wahrlich nicht weniger gross, weil er, durch Malegis Zauberei gefangen, wehrlos, im Bette, von seinen feindseligen Vasallen umringt, neben ihm auch Roland gefangen, nichts von Vertrag und Frieden wissen will und eben durch dies Vertrauen auf die ihm ertheilte unnahbare Würde Reinhold bewegt, ihn auf dem Zauberrosse Bayard ohne alle Bedingung frei zu den Seinen zu entlassen. Der Roman löst zuletzt die Aufgabe, diese scheinbar nie zu vereinenden Kräfte zur Versöhnung zu bringen und Reinhold opfert auch sein Liebstes auf Erden, sein treues Ross Bayard, dem Befehle Karls auf. Der älteste namhaft gemachte Bearbeiter dieses Stoffs ist Huon de Villeneuve, dessen Gedicht Regnaut de Montauban ungefähr in den Anfang des dreizehnten Jh. fällt; die weiteste Verbreitung erlangte der Roman als Volksbuch. *)

Hieran schliesst sich der Roman von dem Zauberer Maugis oder Malegis, auch Malelgis. Ist

*) S. Schmidt, Wiener Jahrb. a. a. O. S. 110 — 112. Die beste Analyse dieses Stoffs hat Görres in den Teutschen Volksbüchern. Heidelberg, 1807, S. 99 — 131 geliefert. In beiden Artikeln ist auch das Wichtigste der Literatur beigebracht.

Reinhold der Inbegriff aller Heldenkraft, so ist sein Vetter Malegis, Sohn des Beuves oder Buovo von Aigremont, Inbegriff aller Gelehrsamkeit; jener ernst und zornig, dieser neckisch und versteckt. Die Gelehrsamkeit aber ist in Malegis praktisch geworden und zeigt sich in fröhlicher Zauberei und in Herrschaft über die Höllengeister. Heiter und keck bewegt sich Malegis am gefährlichen Abhang und weiss die armen Teufel geschickt und kräftig zusammenzunehmen, ohne seinen natürlichen und höheren Pflichten für immer untreu zu werden. Vielmehr ist der Unterschied zwischen ihm und dem Mainzer Ganelon immer der zwischen einem ehrlichen Mann und einem Schurken. Der Charakter dieses Zauberers ist eine der seltsamsten und genialsten Erfindungen des Mittelalters, wo neben ächter Religiosität und dunklem Aberglauben sich der Scherz in unglaublicher Freiheit entfalten durfte. Die späteren Romantiker, besonders die Italienischen Dichter, haben diesen Charakter mit Vorliebe in ihre Gedichte aufgenommen und behandelt. — Uebrigens ist auch die Geschichte vom Vater dieses Schützers der Haimonskinder, vom Herzog Beuves, besonders in Italien als Buovo von Ancona Gegenstand der Poesie geworden. — Der Roman, der den Haimonskindern ganz parallel steht, ist der von Viane, dessen ältester Dichter sich Bertrans nennt und Kleriker war. Er handelt von dem Stammvater des Geschlechtes Garin von Monglaive, von dessen Söhnen Girart, Rainier u. s. w. und besonders von der Belagerung, welche Girart durch den Kaiser Karl in Viane, d. i. Vienne an der Rhone, erleidet, wobei Roland und Olivier, jener Karls, der-

ser Girarts Neffe, kämpfend den Bund schliessen, der bis an ihr Ende gedauert. Hier ist, wie in den Haimonskindern, ein Kampf des Königs mit den Vasallen und Zurückstehn des ersteren gegen die letzteren; in beiden die Neigung Rolands zu dem Gegner, den er im Zweikampf zu bestehen hat; sein Verhältniss zu Olivier dasselbe, wie das zu Regnault; in beiden Trennung der Kämpfer durch eine Wolke; auch wird Karl, wie in den Haimonskindern, von den Belagerten gefangen und durch einen unterirdischen Gang in die Burg geführt. Und doch ist jede dieser Dichtungen voll eigenen, kräftigen Lebens.*)

Der nur prosaisch vorhandene Roman von Maybrian enthält in der Einleitung eine summarische

*) S. Uhland a. a. O. S. 68 — 73. Es scheint, als wenn der so belesene Schmidt Uhland's Abhandlung nicht gekannt hätte, da ich sie nirgends bei ihm angeführt finde. Es ist aber wohl kein Zweifel, dass der Roman Guerin von Montglaive, den er a. a. O. S. 123 berührt, derselbe ist mit dem Roman von Viane. Es ist der prosaische Volksroman, wie alle romantischen Gedichte bei den Franzosen diese Form annahmen. Schmidt sagt: „So alt und vortrefflich dieser Roman ist, erkennt man doch darin eine Nachahmung der vier Haimonskinder. — Guerin weis't seine Söhne von seinem Hof, damit sie auch selbstständig und gross werden. Sie suchen jeder für sich ihr Heil, die beiden jüngsten, Girard und Regnier, am Hofe Karls; Milon in Pavia und der älteste, Arnaud, in Aquitanien. — Der Zauberer und Eremit Perdrigon ist Malegis, nur etwas im Grobe verändert; er ist nicht verschmitzt, wie dieser, sondern derb und handfest. — Der Krieg zwischen dem Hause des Guerin und Karl, entsprungen aus einem anstossigen Vorfall mit der Kaiserin, welche ihrem Groll nach vielen Jahren Rache zu schaffen sucht, führt die Freundschaft zwischen Roland und Olivier, Regniers Sohn und Guerins Enkel herbei, eine Freundschaft, welche bei späteren Dichtern so berühmt geworden ist." u. s. w.

Aufzählung von Reinholds und Malegis Heldenthaten, so wie von ihrem Untergang durch Tücke; Reinhold fällt dem Verrath in Cöln, Malegis wird in Rom erst Cardinal, dann nach Leo's Tode Papst und endigt als ein Opfer der Mainzer. Von hier an beginnt erst der neue Roman, welcher gleichsam ein zweiter Aufguss des früheren scheint. Reinholds Sohn, Ivo, König von Jerusalem, und dessen Sohn Mabrian sind die Helden; Karl wird zu bösen Handlungen verleitet, dafür bestraft u. s. w. Sonst hat diese zweite Hälfte des Buches viel allgemein Romanhaftes, ist jünger und von geringerem Werth als die erste; namentlich sind Mabrians fabelhafte Reiseabenteuer blosse Wiederholungen aus anderen Romanen. Ganz spät erst im vierzehnten Jahrh. als Schluss ist La conquête du très-puissant Empire de Trebisonde et de la spacieuse Asie an die Haimonskinder von einem Verfasser angeknüpft, welcher den Geist des alten Werkes gar nicht erkannt hatte; er erzählt viel von den Heldenthaten der kriegerischen Schwester Reinholds, Bradamante, wovon die älteren Romane nichts wissen u. s. w.

Diese Romane von den Haimonskindern, von Malegis, von Garin von Monglaive, von Mabrian und der Eroberung von Trebisond können bei der Gleichheit der Personen und ihrer Verhältnisse zum Kaiser als ein zusammengehöriges Ganzes betrachtet werden. Den Hauptelementen nach knüpfen sich daran die als prosaische Volksromane so vielgelesenen Geschichten von Hüon, Doolin und Jourdain. Der prosaische Roman von Hüon, der auch in England einer grossen Popularität sich erfreuete, soll auch von einem Ge-

dicht des Hüon de Villeneuve ausgegangen sein. Man unterscheidet in diesem Buch sogleich zwei Bestandtheile. Das eine sind die Thaten und Abenteuer der Christlichen und heidnischen Ritter, Fürsten und Frauen; das andere sind die Einwirkungen und übernatürlichen Mittel des zauberischen Zwerges Oberon. Das Eigenthümliche der Composition liegt in dem Verhältniss zwischen jenen natürlichen und diesen feenhaften Wesen; die Beziehung Hüons auf den Kaiser für sich ist aber die nämliche, wie in den vorigen Romanen die der Vasallen zu ihrem Lehnsherrn. Der zweite Theil dieses Romanes geht aus dem Fränkischen Sagenkreis in den Bretonischen hinüber, allein auf willkürliche Weise durch ungehörige und selbst alberne Erfindungen; Hüons Reiseabenteuer sind eine Nachahmung von denen des Brandanus (s. oben S. 44); nach Oberons Tod erbt Hüon dessen Reich und Macht über die Feen, zu Artus grossem Verdruss, woraus beinah ein Krieg entsteht; endlich langweilige Kriegs- und Liebesgeschichten von Hüons Nachkommen. *)

In Doolin von Mainz finden wir dieselben charakteristischen Züge, wie im Hüon, wie in den Haimonskindern. Der Roman von Jourdain de Blaves, Sohn Girards von Blaves, und von den Mühen, die er zur Erwerbung der schönen Driabelle zu bestehen hatte, lässt Karl ganz eigensinnig, stolz und schwach erscheinen; er ist ein Spielball in den Hän-

*) Schmidt a. a. O. S. 118 — 128 hat diesem Roman grosse Aufmerksamkeit gewidmet und Andeutungen zu seiner Vergleichung mit der ‚Wielandschen Bearbeitung gegeben.

den seiner Verräther, ärger als in einem anderen Buch dieses Sagenkreises; die Grossthaten, Begebenheiten und Liebesabenteuer des Helden und seiner Nachkommen reihen sich genau an das Hergebrachte und oft Wiederholte.

In den übrigen Romanen des Karolingischen Kreises ist es nun weniger das Band der Lehnstreue, als der Kampf mit Ungläubigen und die Entfaltung der wunderbarsten Ereignisse, welche darin die Basis ausmachen. Eines der ursprünglichsten und schönsten Producte dieser Richtung ist das Gedicht von Fierabras, diesem furchtbaren Riesen, der den Christlichen Helden in Spanien erst so viel zu schaffen machte, hinterher aber ein ächter Christ wurde; der prosaische Volksroman erhielt eine sehr grosse Ausdehnung; Spanien, England, Deutschland eigneten sich diese Geschichte an, die namentlich Calderon in seiner Brücke von Mantible verewigte. *)

Eines der seltsamsten und heroischsten Bücher ist der Roman von Oliviers Sohn Gatien Rhetoré, eigentlich le Restoré. Die Naivetät, Treuherzigkeit und Ehrlichkeit des ganzen Tones ist unverkennbar; sonst müsste man glauben, dass die vielen uns anstössigen Wundergeschichten, Lügen und plumpen Wind-

*) Dieser Roman ist als Gedicht nicht im Nordfranzösischen, sondern im Südfranz. Dialekt vorhanden und 1850 von Bekker zu Berlin, 4to, zum erstenmal herausgegeben. — Von dem Roman Philomena werden wir erst bei der Provençalpoesie handeln, da er nur aus dem Localinteresse einer Verherrlichung der Abtei la Grasse entsprungen zu sein scheint, ohne auf tiefere Weise mit den übrigen Sagen zusammenzuhängen.

beuteleien mit boshafter Ironie ausgesonnen wären; allein gewiss hat ein in seiner Beschränktheit sich behaglich fühlender unbedeutender Franzose der Vorzeit all dies Zeug in gutem Glauben hingeschrieben. Karl wallfahrtet mit seinen zwölf Pärs incognito nach Jerusalem, wo ihre doch ein Wunder bewirkte Gleichstellung mit Christo und den Aposteln im Tempel höchst unpassend erscheint. Vortrefflich ist dann wieder der patriarchalische Hirtenkönig Hugo von Konstantinopel mit dem goldenen Pfluge und den unzähligen Heerden in seiner Einfachheit, Gastfreiheit und Friedlichkeit, ein Gegenbild zu Karl mit dessen kriegslustigen, hochfahrenden Rittern. Alle Vorstellungen übersteigen die tollen Aufschneidereien und Gasconaden des Kaisers und seiner zwölf Genossen; noch ärger aber ist, dass, als sie Ernst aus dem Spass machen sollen, der liebe Gott ihnen verkündigt, er wolle dies eine Mal ihnen zu Liebe ein Wunder thun, künftig aber möchten sie sich in Acht nehmen und nicht so dumm spassen. In den neueren Drucken ist zwar Vieles gemildert, indessen Manches noch stark genug, z. B. wo Karl die Sonne in ihrem Lauf anhält; Galiens Leben und Thaten sind übrigens ganz in der hergebrachten Ordnung. *)

Der Roman von Ogier von Dänemark ist gar nicht ohne wirklich historischen Anhalt. Seine poetische Genealogie aber ist folgende: Doolin, Sohn Guido's des Einsiedlers, Grafen von Mainz, hatte von seiner Gemahlin Flandrina acht Kinder; eines derselben war Geoffroy, König von Dänemark und dieser

*) S. Schmidt a. a. O. S. 124 — 128.

wurde Ogiers Vater. Als geborener Däne und Erbe Dänemarks erhielt Ogier, Pär und Ritter an Karls Hof, den Beinamen der Däne. Seine Beschützerin und Geliebte, die Fee Morgane, gebar ihm den Meurvin, von wo der Uebergang zur romanhaften Genealogie Gottfrids von Bouillon ist. Geschichtlich gibt es zwei Ogiers; der eine Ogerius Carmentriacensis, der andere Ogerius Danus oder Dacus, der nach der Besiegung des Desiderius, zu dem er sich mit den enterbten Söhnen Karlomans geflüchtet hatte, von Karl zu einem seiner Heerführer gemacht wurde. Am Ende seines kriegerischen Lebens zog er sich in das Benedictinerkloster St. Faron zu Meaux zurück, in dessen Kirche noch sein Grabmal ist. Es gibt von diesem Stoff zwei altfranzösische noch nicht näher bekannte Gedichte und das Volksbuch. Der erste Theil desselben ist ganz im Charakter der Haimonskinder und des Hüon. Das Verhältniss, woraus die Verwicklungen und Entwicklungen hervorgehen, springt noch deutlicher in die Augen, da Ogier eigentlich als Geisel für seinen Vater, einen ungehorsamen Lehnsmann, an Karls Hofe sich befindet. Vortrefflich gezeichnet ist die ehrenwerthe Ritterlichkeit des Saracenen Caraheu als Gegensatz zur feigen Niederträchtigkeit des kaiserlichen Prinzen Charlot, so dass Caraheus Uebergang vom Muhamedanismus zum Christenthum als Bedingung und Belohnung solcher Denkungsart im Geist das Buch gut angelegt und durchgeführt und nicht blos, wie sonst häufig in den Ritterbüchern, als eine nichtsbedeutende Zuthat erscheint. Aber der zweite Theil, wo Ogier in Morganas heiteres Feenreich Avallon versetzt wird und wo dem

Helden zweihundert Jahre wie ein Tag in ziemlich sinnlichen Freuden hinschwinden, bis er durch einen Zauberring verjüngt als Wiederhersteller Karolingischer Institutionen und Gesinnungen an den Hof der Capetinger nach Frankreich zurückkehrt, ist ein fremdartiger und durchaus nicht glücklicher Nachtrag.

Der Roman von Ogiers Sohn, Meurvin, ist nichts als eine Nachahmung der Dichtung von Ogier. Obgleich ein Feenkind, ist er doch nicht besonders ausgestattet; er muss sich von früh an im Heidenthum aus niedrigem Stande allmälig emporarbeiten, weiss nicht, dass er getauft ist und hat mit vielen Rittern der vorigen Romane zu kämpfen u. s. w. — Gerard d'Euphrate ist aus demselben Geschlecht, der dritte Sohn des alten Doolin von Mainz.

Diese Romane, Fierabras, Galien Rhetoré, Ogier, Meurvin und Gerard, können wieder als eine für sich zusammengehörige Masse angesehen werden. Als ein ähnlicher Versuch, wie das bekannte Italienische Volksbuch I Reali di Francia, nämlich die Begebenheiten Karls des Gr. in ein Ganzes zu bringen, ist der in Alexandrinern geschichtete Roman des Girart d'Amiens, in drei Büchern, anzusehen. Das erste erzählt die Verfolgungen, welche Karl durch die Bastarde der dem Pipin statt der ächten Bertha untergeschobenen Dienerin in seiner Kindheit erfährt, wie ihn einige der Fränkischen Edlen nach Spanien flüchten, wo er unerkannt im Dienste eines Saracenischen Königs die ersten jugendlichen Heldenthaten übt, die Tochter desselben, Galiena, liebt und nach Wiedereroberung seines väterlichen Erbes sich mit ihr ver-

mählt. Das zweite Buch begreift die Sachsischen und Slavischen Kriege; das dritte und letzte die späteren Kriege in Spanien und den Untergang der Helden, übereinstimmend mit Turpinus. Nur stellenweise hat dieser Roman epischen Leben: das zweite Buch enthält eine schöne Episode aus Rolands Kindheit. — Auch einige der gedruckten Volksromane haben diese cyklische Tendenz. *)

Die berühmte Geschichte von der unschuldigen und doch so leidenschaftlichen Liebe des Flos und der Blanchflos, den Eltern der Bertha, Pipins Gemahlin, mag diesen Kreis beschliessen, den wir mit Bertha begonnen. Dieser so viel bearbeitete Roman, der innerhalb seiner einfachen Motive einen so überraschenden Reichthum entfaltet, der den Krieg gegen die Ungläubigen und alle Feudalbeziehungen nur leise berührt und ganz der Feier der Liebe sich hingibt, steht eigentlich ganz in sich abgeschlossen da und hat eben durch diese ihm unmittelbar innewohnende Selbstständigkeit ein so langes und vielverzweigtes Leben fortführen können. Der genealogische Zusammenhang mit Karl dem Grossen ist wirklich zu äusserlich und zufällig, als dass ein Gewicht darauf gelegt werden könnte. Franzosen, Spanier, Italiener und Deutsche haben diese anmuthige Sage gleichsehr geliebt. — So gibt es denn noch manche Romane, die mit dem Karolingischen Cyklus in einem lockeren Verbande stehen, wie der von Margaretha, Gräfin von Wiedelmont und Herzogin zu Lothringen im funfzehnten Jh. verfasste Roman von den beiden Freunden Lother

*) S. Uhland a. a. O. S. 65 — 67.

und Maller, worin zwar Karl und sein Sohn Ludwig ganz in dem uns bekannten Charakter auftreten, der Hauptaccent aber auf die Kriege der Heiden gegen das Christliche Kaiserthum zu Konstantinopel gelegt wird, wie das damalige Interesse dies forderte. Die schlagende Wahrheit der Sprache und des Styles ist ausgezeichnet. — Ebenfalls eine Geschichte treuer Freundschaft ist der Roman von Milles und Amys, d. i. Miles und Amicus. Beide in den mannigfachsten Verhältnissen vielgeprüfte Freunde, von denen Milles oder Amelius sogar seine zwei Söhne tödtete und durch deren Blut den Freund vom Aussatz heilte, wurden von Ogier erschlagen, als sie nach Compostella in Gallicien zum heiligen Jacobus wallfahrteten. Die Franzosen erweiterten die rührende Geschichte noch durch die Einführung eines treuen Affen, dessen Liebe die Französischen Bearbeiter der Sage endlich mehr als die menschliche interessirt zu haben scheint. — Als ein ebenfalls isolirt stehendes und doch zunächst noch in den Fränkischen Sagenkreis eingreifendes Gedicht ist das von Wilhelm von Orange oder dem Heiligen anzusehen. Guillaume de Bapaume schrieb diesen Roman in zehnsylbigen Versen im zwölften Jahrh. Wilhelm, mit dem Beinamen au court-nez, weil ihm im Gefecht ein Theil der Nase abgehauen war, war der Sohn Aimeri's, des ersten Vicegrafen von der Normandie, und Ermengards, der Schwester des Bonifacius, Königs von Pavia. Seine Brüder helfen ihm in seinen Unternehmungen; seine Schwester Blanchefleur heirathet Ludwig den Guten; er erobert die Stadt Orange und findet unter den Gefangenen eine Sarace-

nische Prinzessin, Orable. Er lässt sie taufen, heirathet sie und verwandelt ihren Namen in Guibor. Ihr Bruder Rainier lässt sich ebenfalls taufen und wird einer der wackersten Kämpfer gegen die Heiden. Ermüdet von Schlachten und Siegen kehrt Wilhelm in sein Land zurück und findet seine Gattin todt. Von Schmerz zerknirscht, will er sich der Welt entziehen und sein Leben Gott allein widmen. Er geht deshalb in das von ihm gegründete Kloster von Gallone im Sprengel von Lodève und wird hier Benedictinermönch. Nach seinem Tode nahm das Kloster seinen Namen an. *)

*) S. Roquefort a. a. O. S. 163 u. 164. Nach der Table alphabétique am Schluss seines Glossariums hat dieser Roman (den er hier aber dem Adenez zuschreibt) folgende Theile: 1) Le Couronnement du Roi Loeys, 2) le Charroi de Nismes, 3) les Enfances Vivien, 4) le Moniage de Rennart (Rainier), 5) le Moniage de Guillaume au court nez. In seiner Schrift de l'état u. s. w. S. 138 — 140 gibt Roquefort über die beiden Hauptdichter des Fränkischen Sagenkreises folgende Notiz: Adenez oder Adans, der König zugenannt, weil er in einem poetischen Wettstreit die Krone empfangen hatte, war zuerst am Hofe des Herzogs Heinrichs III von Brabant. Nach dessen Tod ging er nach Frankreich, um die Chroniken der Abtei St. Denys zu benutzen, die ihm durch die Mönche Savari und Nicolaus von Reims mitgetheilt wurden. Seinen Roman Clëomades unternahm er auf Befehl Maria's von Brabant und Blanca's von Bretagne oder von Frankreich. Er dichtete ausserdem les Enfances d'Ogier le Danois, Aymeri de Narbonne, Berthe et Pepin, welchen letzteren Roman Girardin von Amiens unter dem Titel Roman de Charlemagne bis de Berthe fortsetzte. — Henri de Villeneuve, ebenfalls im dreizehnten Jh., verfasste die Romane von Regnauld de Montalban und von Garnier de Nanteuil, dessen Abzweigungen unter folgenden Titeln bekannt sind: Doon de Nanteuil, Ave oder Ave d'Avignon, Guyot de Nanteuil, Garnier de Nanteuil, Sohn des Vorigen, end-

Der Fränkische Sagenkreis hatte durch Karl als seinen Mittelpunct eine unerschütterliche Grundlage; der Normannische konnte eine solche Selbstständigkeit und universelle Bedeutung nicht erlangen, weil die Normannen erst mit dem zehnten Jahrhundert in den Umfang des Fränkischen Reiches eintraten. Der Pflege der Französischen Sprache nahmen sie sich mit Vorliebe an und wendeten ihr poetisches Talent auf eine chronikartige Darstellung ihrer Geschichte. Diese erweiterte sich zwar nicht zu einem besonderen epischen Cyklus, bildete aber doch eine Folge nationaler Kunden, welche vom Vater auf den Sohn fortschritten und auch innerlich durch einen eigenthümlich finstern Geist zusammenhingen. Hieher gehört die vortreffliche Reimchronik, welche Robert Wace oder Gasse, ein Canonicus in Caen, um 1160 unter dem Namen des Romanes von Rou (Raoul, d. i. Rollo) verfertigte. Sie besteht aus drei Theilen, deren erster die Geschichte Rollo's, Wilhelms und den Anfang der Regierung Richards in Alexandrinern; der zweite die Geschichte der Normannischen Herzoge bis unter Heinrich I; der dritte die Geschichte der Herkunft

lich Siperis de Vineaux und Doolin de Mayence; auch schreibt man ihm die Romane des Quatre fils Aimon, de Maugis d'Aigremont und de Beuves d'Aigremont zu. — Die Notizen über die Handschriften der Pariser Biblioth. gibt Roquefort; die über die alten Drucke findet man bei Ebert; die über die Auszüge vom Grafen Tressan in der Bibliothèque bleue und anderen Schriften, besonders in den Mélanges tirées d'une grande bibliothèque, so wie über die mannigfachen Bearbeitungen dieser Stoffe in verschiedenen Sprachen am vollständigsten in den oft angeführten Aufsätzen von Schmidt, der in dieser vergleichenden Manier zu verfahren liebte.

der Französischen Normänner und die früheren Heldenabenteuer von Hastings und Björn in kurzen achtsylbigen Reimen erzählt und auch den Bretonischen Sagenkreis von der Tafelrunde berührt. Sodann gehören hieher die beiden Volksromane von Robert dem Teufel und von dessen Sohn Richard ohne Furcht. Von jenem ist auch noch ein altes Gedicht in Alexandrinern übrig. Der finstere, gespenstische Charakter dieser Normännischen Dichtungen deutet bestimmt auf Nordische Abkunft. Verkehr mit dem bösen Geiste, nächtlicher Geisterspuk erscheinen darin bald als finsterer Ernst, bald als schauerlicher Scherz. Robert der Teufel, schon vor der Geburt verflucht, unter Sturm und Gewitter geboren, unter Frevel aufgewachsen, baut sich ein Haus im dunkeln Walde, wo er alle erdenkbaren Greuelthaten verübt, zuletzt aber vor sich selbst erschrickt und durch eine wunderbare Busse mit dem Himmel versöhnt wird. Richard Ohnefurcht reitet immer in der Nacht umher, sieht bei der Nacht so gut als am Tage, neckt die Geister und wird von ihnen geneckt, besteht gegen sie und durch ihre Hülfe die seltsamsten Abenteuer und erinnert an die Nordischen Geisterkämpfe. Dadurch, dass Richard in die Genossenschaft Karls des Grossen aufgenommen worden, verlieren sich die Normännischen Kunden gewissermassen in das Fränkische Epos, wie durch die Berührung der Tafelrunde in das Bretonische. *)

*) S. Uhland a. a. O. S. 167 — 169. Schmidt a. a. O. XXXI. S. 136 ff. Der Roman de Robert le Diable ist aus dem Englischen Volksbuch neuerdings in das Deutsche übersetzt: Altenglische Sagen und Märchen, herausg. von

Im Fränkischen Epos offenbart sich das Princip der Feudalität und der Kirchlichkeit als das Element der Begebenheiten; im Normannischen tritt der mit einer fremden Macht gewaltig ringende Nordische Sinn hervor; im Bretonischen Sagenkreise ist das Bretonische, Kirchliche und Germanische zu unterscheiden. Das Bretonische Element ist die nationale Wurzel des ganzen Epos. Walther oder Gualter, ein gelehrter Archidiakonus zu Oxford, reiste in Frankreich zu Anfang des dreiz. Jh. In der Armorikanischen Bretagne verschaffte er sich eine alte im Niederbretonischen geschriebene Chronik: Brut y Brenhined oder Brutus von Bretagne. Diese theilte er in England einem gelehrten Walisischen Benedictiner mit, Geoffroy Arthur, der zuerst Archidiakonus von Monmouth, später Bischof von Asaph in Wales war. Auf die Bitte Roberts von Caen, Grafen von Crenly, Glocester und Thorigny, übersetzte er sie in das Lateinische und schuf mit dieser Arbeit die Quelle aller Romane von Artus und der Tafelrunde. *)

Thoms, übers. v. Spazier. Braunschweig. 1830. Erster Thl. 3.

*) Zur Erläuterung sei uns eine ausführliche Note gestattet. Geoffroy oder Galfred führte die Geschichte von dem Trojanischen Brutus, der nach England gekommen, bis 689 n. Chr., wo Cadwallader regierte. Nach eigenem Ermessen und nach der Combination der Umstände fügte er derselben die Chronologie nach Eusebius und um die Römerzeit das sonst Bekannte hinzu. Da wir von der Gallischen Stammsage als solcher nichts erhalten haben, so müssen wir hier die Bretonische als das Hauptprincip festhalten; von dieser aber haben sich die meisten Kunden in Wales erhalten. Die ältesten Denkmale der Walisischen Bardenpoesie sind vollständig gesammelt in folgendem Werk: The Myvyrian ar-

Allein nicht so ist dies zu denken, als wenn die Dichter einzig aus diesem Werk den Stoff entnommen hätten, sondern, wie es selbst aus der lebendigen Volkssage hervorgegangen war, so musste auch ihnen sich dieselbe oft genug als unmittelbar anregendes Princip darbieten und Galfreds Historia Regum

---

chaeology of Wales, collected out of ancient manuscripts, London 1801 — 1807, 3 Bde. gr. 8. Der Text ist durchaus Walisch ohne Uebersetzung. Der erste Band enthält 127 Gedichte der ältesten Barden vom fünften bis zehnten Jh., sodann eine Menge Lieder von Barden des zwölften bis vierzehnten Jh., in welchem der Walische Staat durch Eduard I von England unterdrückt wurde und die ältere Volksdichtung aufhörte. Der zweite Band von der Volksgeschichte von Wales enthält: 1) y Trioedd ynis Prydain, die Triaden des Eilands Britannien; 2) Bonedd saint ynis Prydain, Stammbaum der Heiligen von Britannien; 3) Brut y Brenhinedd ynis Prydain, Geschichte der Könige von Britannien, sammt dem Walischen Text des Galfred von Monmouth; 4) Brut y Tywysogion, Geschichte der Fürsten; 5) Brut y Saesson, Geschichte der Sachsen. Der dritte Band von der Volksweisheit von Wales besteht: 1) aus den Sprüchen Catoc oder Catwy des Weisen aus dem 6. Jh.; 2) aus den Lehren des Geraint Vardd-Glâs aus dem zehnten; 3) aus Regeln der Dichtkunst; 4) aus Sprichwörtern; 5) aus den Gesetzen des Dyvnwal Moelmud, 430 v. Chr.; 6) aus jenen des Hywel Dda 940 n. Chr.; 7) aus Musiklehre und 8) alten Walschen Musikstücken. — Die Walisischen Barden hatten 24 Versmaasse, den vollkommenen Reim und den Stabreim oder die Alliteration. Eigenthümlich war ihnen die Behandlung jedes Stoffs nach Triaden, d. h. nach einer dreifachen Theilung. — Eine andere Art Walischer Ueberlieferung sind die Mabinogion (Sing. Mabinogi), Kindermährchen, Kinderergötzungen, Erzählungen für den Unterricht der Jugend in der Mythologie der Barden. — Durch jene Sammlung haben wir also die unmittelbare Quelle selbst erhalten, welche Galfred benutzte. S. Meine Geschichte des Heidenthums im nordlichen Europa, 1823. Thl. 2. S. 427 ff.

Britanniae war nur der äussere Anhaltpunct in derselben Art, wie wir in dem Fränkischen Sagenkreise die Lateinische Chronik des Turpinus kennen gelernt haben. In diesem Aggregat wunderbarer Geschichten der Vorzeit erblicken wir nun schon die Keime von Uter, seinem Sohn Artus, von den herrlichen Pfingstfesten zu Glamorgant, von dem Zauberer Merlin, von dem Verräther Mordred, im Kampf mit welchem Artus getödtet wurde, und namentlich auch von vielen historischen Stücken der altenglischen Bühne, z. B. Lokrin, Ferrex und Porrex, König Lear u. a. Als die Normannischen Fürsten in Englands ruhigem Besitz waren, entwickelten sich die einzelnen Romane von Artus und seinen Helden und gingen, wie die vom Karolingischen und Normannischen Kreise, erst später aus der metrischen Form in die prosaische des Volksromanes über. Die erste poetische Bearbeitung des Galfredschen Werkes war der Brut des Meisters Wistace (Eustache) um 1155, der seinem Vorbild in allen Wendungen folgte und die Begebenheiten in einem leichten, raschen, beweglichen Versmaass naiv, eilig und wie im Fluge erzählte.

Das andere Princip, was mit diesem ursprünglich nationalen Element in Verbindung trat, war das Christenthum. Das höchste Mysterium des Christlichen Cultus, das Sacrament des Abendmahles, wurde auf eine mystische Weise der heiteren im Genuss des Waffenruhmes und der Liebe sich befriedigenden Geselligkeit am Hofe des Königs Artus entgegengesetzt. Nach einer alten Tradition war bei der Einsetzung des Abendmahles ein Demantgefäss gebraucht worden und in dem nämlichen fing der bekannte Jo-

seph von Arimathia das Blut auf, welches durch den Lanzenstich des Longinus der Seite Christi entströmte. Daher wurde die Schüssel selbst mit Rücksicht auf die königliche Würde Christi Sanguis regalis, Sang real, Sang royal, Sainct Graal, San Gréal genannt. Der ursprüngliche Hüter dieses Kleinodes war Joseph selbst und ein altes von der Kirche als apokryphisch ausgestossenes Evangelium des Nikodemus erzählt bereits die wunderbare Rettung, welche Joseph durch jene Reliquie im Gefängniss erfuhr. Er sollte hierauf mit Maria Magdalena von seiner Heimath nach Frankreich und von hier nach Spanien und England zur Ausbreitung des Christenthums sich begeben haben. Dies war ein so allgemeiner Glaube der Kirche, dass Englische Gesandte bei mehren Concilien, dem Pisaner, Costnitzer, Baseler, sich darauf beriefen und den Franzosen gegenüber behaupteten, dass Joseph früher in England gepredigt habe, als ihr heiliger Dionysius nach Frankreich gekommen sei. Vom heiligen Gral, so wie von manchen berühmten Helden des Bretonischen Kreises, Tristan, Lancelot u. a., erwähnt nun Galfreds Sammlung noch nichts, was aber nicht zu dem Schluss berechtigen kann, als wenn zur Zeit, wo er schrieb, $11\frac{28}{35}$, diese Momente noch nicht in der Volkssage vorhanden gewesen wären.

Das Germanische Princip dieses Cyklus liegt in der Sitte. Der Dienst der Frauen, die Treue gegen den König, die Entfaltung des ritterlichen Sinnes in Kampfspielen, kühnen Abenteuern und glänzenden Festlichkeiten, alle diese Züge treten hier stärker als in anderen Epen des Mittelalters hervor. Aber durch

die Mischung so verschiedener Elemente, durch die Verpflanzung localer Sagen, durch die ideale Tendenz des Christlichen Mythus, durch den Gegensatz altceltischen Glaubens und wahrscheinlich manichäischer Dogmen aus dem nördlichen Spanien und dem südlichen Frankreich, ist eine so weitschichtige Bodenlosigkeit der Dichtungen entstanden, dass nur das Band des phantastisch blühenden Lebens als das ihnen allen Gemeinsame angesehen werden kann. Die Doppelrichtung des Epischen nach Innen und Aussen ist hier zwar auch gegeben, allein nicht mit solcher Bestimmtheit, wie im Fränkischen Epos. Artus nämlich mit seinen Verwandten und mit den ihm dienenden Rittern bildet die heimathliche Seite der Sage; seine Gemalin Ginevra, sein Neffe Gawain, der Seneschal Kay, die Helden Tristan, Lancelot, Erek, Iwain, der Zauberer Merlin, ruhen auf diesem Boden. Der Gral mit seinen Hütern, mit seiner Wanderung von Palästina nach Spanien und von hier zurück nach dem fernsten Orient, nach Indien, bildet die andere in die Weite der ganzen Welt ausstrebende Seite; Titurel, Perceval und Lohengrin sind die Heroen dieser Richtung. Das, was diese beiden Extreme mit einander verknüpft, ist der Auszug von den Rittern des Artus, um den Gral, von dem sie Kunde empfangen haben, aufzusuchen. Nicht eine wesentliche innere Einheit, sondern mehr der Reiz des Wunderbaren überhaupt, stellte also die Tafelrunde und die Massenie des Grales zusammen und der Gral wurde von späteren Dichtern oft ohne alle Ahnung seiner Bedeutung mit den Schicksalen der Ritter verwebt.

In der ersten Richtung des Bretonischen Epos machte die Geschichte des Artus den äusseren Rahmen aus, in welchen die Erzählungen von den Thaten seiner Helden eingefasst wurden. Der Zauberer Merlin, ein Mittelding zwischen Engel und Teufel, dessen Vater ein Dämon, dessen Mutter aber rein und unbefleckt sich erhalten, sollte eigentlich nach der Absicht der Hölle das Werk der Erlösung vernichten, widmete aber seine Weisheit dem jungen Artus, der von armen Leuten, ohne seine Eltern zu kennen, auferzogen wurde. Durch seine Mitwirkung ward er als König von Britannien anerkannt und führte viele glückliche Kriege, bis er mit seinen Rittern in der furchtbaren Schlacht gegen Mordred umkam. Auf Rath und Antrieb Merlins hatte des Artus Vater, Uter, zu Carduel (Carlisle) die Tafelrunde gestiftet, um die würdigsten Ritter der Welt um sich zu versammeln. Hohe Geburt, Stärke, Thätigkeit, Einsicht, Tapferkeit, Treue gegen den Fürsten, waren unerlassliche Bedingungen zur Aufnahme. Ein Eid verpflichtete sie zu gegenseitigem Beistand; die gewagtesten Abenteuer mussten sie, wenn es Noth that, allein bestehen, als Mönche und Einsiedler leben können und wollen, aber auch bei dem ersten Ruf zu den Waffen sich stellen. Vollendet war diese Tafelrunde erst, wenn der geboren war, der alle Wunder des Grals erfüllte; für diesen erwarteten Helden blieb immer ein Platz leer; ein vornehmer Ritter wagte es einst, ihn bei einem Hoflager unberufen einzunehmen: sogleich öffnete sich unter ihm die Erde und verschlang ihn. Der Roman von Merlin hat nun ausser dem Verhältniss desselben zu Artus vorzüglich seine

Liebe zur jungen Viviane zum Inhalt, die er selbst in der Magie unterrichtete und die ihn endlich, um ihn nie zu verlieren, im Walde von Broceliande bei Quintin in der Niederbretagne durch unauflöslichen Zauber in eine Höhle verschloss. Auch des Artus Schwester, Morgain oder Morgane, die Geliebte des Ritters Guiomar, war seine Schülerin.

Dem Artus nebengesellt ist seine schöne Ginevra, deren Liebe zu dem Ritter Lancelot die Veranlassung zu dem Romane gegeben hat, der unter allen aus dem Bretonischen Sagenkreise am meisten populär gewesen zu sein scheint. Gautier Map dichtete zuerst im Französischen den Roman von Lancelot du Lac; hierauf unter dem Titel Histoire du Chevalier à la Charette Chrestien de Troyes um 1190, nach dessen Tode das Werk von Geoffroy de Ligny fortgesetzt wurde; seine Verbreitung als prosaischer Roman war sehr gross und seine ursprüngliche Anlage nicht auf lockende Schilderung wollüstiger Scenen, weshalb Dante und Petrarca ihn angreifen, vielmehr auf Darstellung der traurigen Folgen einer bis in das Unendliche gesteigerten Liebe gemacht. Lancelot, der Zögling eben jener unbesonnenen Viviane, welche von Merlin die Zauberkünste erlernt hatte, aber sie so verderblich für sich und für ihn anwandte, befindet sich in den besten Jahren der Kraft des männlichen Alters in der Gewalt der tyrannischen Leidenschaft. Der Ehebruch mit der Königin, bald wirklich, bald beabsichtigt, schleppt ihn in der Sünde umher und nach der Sünde ist keine Freude. Aber dieser Ehebruch ist auch dadurch Verbrechen, dass er mit der Frau seines Königs begangen wird

und im Verbrechen ist keine Ruhe, sondern Angst und Sorge. Mehr als einmal fällt er daher dem Wahnsinn als Beute anheim und erhält einen Erben nur durch den plumpen Betrug der Tochter des Königs Perles, die sich für Ginevra ihm zu verkaufen weiss. Nach dem Tod ihres Gatten zieht sich die bereuende Königin in ein Kloster zurück und Lancelot wird zur Busse seiner Missethaten Einsiedler. Uebrigens findet sich in diesem Roman alles Erhabene und Zarte, was die zum Höchsten gesteigerte persönliche Liebe haben kann. Allein gerade durch diese Grossartigkeit der Gesinnung konnte der Roman dem Haufen gefährlich werden; die wenigsten verstanden den Plan des Ganzen und die meisten hielten sich an die hinreissenden Gemälde vom Süssen der persönlichen Liebe; auch haben spätere Bearbeiter, der Neigung der Menge zu schmeicheln, das Angenehme mehr als das aus ihm entspringende bittere Elend hervor, aus welchem Umstand jene angeführten verdammenden Urtheile erklärbar sind.

Dem Roman von Lancelot steht der von Tristan parallel; auch an Berühmtheit und weiter Verbreitung steht er ihm nicht nach, ja vielleicht übertrifft er ihn darin. Ursprünglich aus altbretonischen Sagen entstammend, ward er von Lucas, Herr des Schlosses von Gast bei Salisbury, theils in Prosa, theils in Reimen bearbeitet, und Chrestien von Troyes behandelte ihn gleich darauf ganz poetisch. Der Inhalt ist die verbrecherische Liebe des Tristan zur Isalde (Ysot, Isold), der Gattin seines Oheim Marke von Cornwallis. Aber diese Liebe ist durch einen Zaubertrank bewirkt, den die Liebenden zufällig genossen,

und insofern wenigstens entschuldigt. Beide vermögen nicht, wie Lancelot und Ginevra, über ihre Leidenschaft sich zu erheben und sterben in der Gewalt ihrer Fesseln. Selbst ihr Tod wird durch die Leidenschaft herbeigeführt. Aber die Entwicklung dieses unselig-seligen Verhältnisses ist mit dem höchsten Reiz der Poesie ausgestattet und die einschmeichelnde Schilderung der süssesten Liebe mit den Flecken und sittlichen Gefahren derselben auf tiefsinnige Weise contrastirt. — Ein Roman, der vielleicht erst aus der Kenntniss des Lancelot und Tristan hervorging, ist der von Meliadus von Leonnoys durch Rusticien de Pise. Meliadus heirathete die Schwester des Königs Marke, Elisabeth, die ihm den Tristan gebar; das Verhältniss des Helden zur Königin von Schottland scheint eine Nachahmung von dem des Lancelot zur Gemalin des Artus; Kämpfe füllen einen grossen Theil des Romanes. — Eine sehr späte, entschieden künstliche Nachbildung dieser früheren Werke ist der Roman von Ysaie le Triste, dem Sohne Tristans. Tristan und Lancelot erscheinen dem Verfasser als hochliegende Ideale des Heldencharakters; die Feen sind nicht mehr zauberreiche Naturwesen, sondern personificirte allegorische Tugenden, wie la fée vigoureuse, la fée courageuse, sincère u. s. w. Vom Gral ist gar nicht die Rede; das Christenthum wird wohl als ein des Kampfes würdiger Gegenstand angesehen, aber nur durch Ermordung vieler tausend Sarracenen oder deren Taufe verherrlicht. Mangel an Zartheit in der Denkungsart der Personen ist charakteristisch.

Ebenfalls ganz den inneren Bezügen des Arturischen Cyklus angehörig, aber von grossem Interesse der Handlung und von ihrem ersten Dichter Chrestien de Troyes vortrefflich ausgeführt, sind die Romane von Erek und Enide und von Iwain, dem Ritter mit dem Löwen. — Eine Menge kleiner Epen sind nur als isolirte Scenen aus dem grossen Umfang der bisher genannten Romane anzusehen, wie die anderswo öfter eingeflochtenen oder erwähnten Geschichten von Gyron le Courtois, von dem Chevalier à l'épée, von dem Maulthier ohne Zaum, von dem Mantel, der durch seine Verkürzung die Untreue der Damen verräth, von den Brüdern Gauwain, Agravain u. s. f. — Namentlich sind die Romane von Cleriadus, von Giglan und von dem kleinen Artus, der ein Nachkomme Tristans sein soll, rein fingirte Erzählungen, die nicht einmal episodisch aus grösseren Kreisen ausgesondert, vielmehr nur durch die dürre Versicherung des Dichters von einem genealogischen Zusammenhang an sie angeschlossen sind; Liebe, Ueberwindung der Hindernisse, glückliche Vermählung der Liebenden, weitläufige Schilderungen von Festen und Turnieren, machen den Inhalt aus ohne alle sagenhafte Begründung. — Als ein Versuch, die Schicksale und Thaten des Artus, wie der Ritter der Tafelrunde von der Geburt bis zum Tode darzustellen, muss das grosse prosaische Werk genannt werden: Le Roman du Roi Artus et des Compagnons de la Table Ronde; besonders ist ausführlich die Schlacht geschildert, in welcher der König mit seinen Helden den Untergang findet.

Die andere Richtung des Bretonischen Sagenkreises bewegt sich um den Gral und hat an demsel-

ben ein durchaus ideales Princip, wenn es auch in der concreten Form der heiligen Schüssel erscheint, denn Gott hat an dieselbe für diejenigen, welche sie schützen, die grössten himmlischen Segnungen geknüpft, weshalb die Ritter des Artus, welche die höchste Stufe der Würdigkeit erklimmen wollen, diese Verbindung suchen und in die Massenie d. i. dienende Verbrüderung des Grales aufgenommen zu werden trachten. Allein nur in den Romanen vom Gral selbst, von Perceval und von Lohengrin tritt die mysteriöse Heiligkeit des Gralcultus in voller Bedeutung hervor; in den übrigen ist sie mehr ein wohlgemeinter Schmuck, während die wahrhaften Interessen der Handlung ganz in der Particularität der Charaktere, Neigungen und Leidenschaften basirt sind. Der Stamm der ersteren Dichtung ist Orientalisch und empfing seine weitere Ausbildung in Spanien; der Stamm der Sage von Perceval ist Gallisch und in Anjou zu Hause; der von Lohengrin Belgisch. Natürlich sind diese Elemente vielfach unter einander gemischt. Jener schon genannte Luces de Gast war der erste, der den vollständigen Roman vom heiligen Gral im Französischen bearbeitete; ihm folgte Chrestien de Troyes; sodann die einander verwandten Robert und Helis von Borron. Der aus diesen Formationen hervorgehende Volksroman erklärt zu Anfang, der Verfasser sei ein Priester, der 717 durch göttliche Eingebung das Werk zu schreiben veranlasst worden. Er beginnt mit den Nachrichten vom Begräbniss des Heilandes und dem, was Joseph von Arimathia dabei geleistet, nach dem Evangelium des Nikodemus. Zwei und vierzig Jahre sitzt Joseph in einem dunkeln Ker-

ker, wo er auf Befehl des Kaiphas verhungern soll. Ihn nährt und stärkt geistlich und leiblich allein der Gral, bis er in der Eroberung Jerusalems durch Titus befreiet und mit apostolischem Auftrag zu den Heiden gesendet wird, wobei ihm täglich das Heiligthum ein Mal zu enthüllen erlaubt ist; auch sein Sohn, der Bischof Joseph, durfte es berühren, kein anderer; in der Folge bekam er jedoch noch einen Sohn Galaad, der zur Fortpflanzung seines Geschlechtes bestimmt war. Joseph der Bischof errichtete eine Tafel des Gral mit einem leeren Platz, welcher einem gleichnamigen Nachkommen des Galaad aufbewahrt blieb. Dieser zweite Galaad war der Sohn Lancelots. Auch Artus hatte eine runde Tafel errichtet, aber ihr fehlte der Gral, in dessen Besitz zu seiner Zeit Anfortas war, der König Pecheur mit dem Doppelsinn des Sünders und Fischers, weil er in seinem durch einen Fehltritt zugezogenen Leiden sich die Zeit mit Angeln vertrieb. Lancelot, Galaad, insbesondere aber der edle Gawain ringen nach dem erhabenen Kleinod, allein nur Perceval erlangt es. Die Geschichte Percevals ist die Krone dieser Sphäre. Das metrische, ausgezeichnete Gedicht wurde von Chrestien de Troyes angefangen, von Gautier de Donet und sodann von Manessier am Anfang des dreiz. Jh. beendet. Wir unterscheiden in diesem tiefsten aller Ritterromane zwei grosse Massen, die Thaten und Begebenheiten des Perceval und die des Gawain. Der vortreffliche Gawain erreicht durch Tugenden und vollendete Ritterbildung die höchste Stufe der Vollkommenheit, welche dem auf Thätigkeit gerichteten Sinne zu erreichen möglich ist. Des Lebens Last und

Schmerz gewinnt er dabei im höchsten Maass zur reichen Erfahrung; dem Gral kommt er nahe und doch bleibt er ihm fern. Im Perceval dagegen sucht der Dichter das Ideal eines von Oben erwählten und gerüsteten Helden und Begeisterten darzustellen. Die allmälige Entwicklung und Steigerung der Tugenden und Kräfte Percevals verdient die höchste Bewunderung: Kind, Knabe, Jüngling, Mann, bewegt sich Perceval in den verschiedensten Verhältnissen; überall beginnt er mit bewusstlosem Trieb und Ueben des Rechten, Guten und Schönen und muss sich hindurch arbeiten bis zum klaren Bewusstsein desselben in der Sphäre, worin er eben ist. Nie aber wird ihm darin Ruhe gegönnt, sondern sobald er etwas erreicht, muss er auch weiter in ein anderes Gebiet. Als er den erforderlichen Grad der Vollendung erreicht hat, wird er der fortwährenden Anschauung des Grales gewürdigt. Der alte König Pecheur fühlt sich von seinen Wunden genesen und geht bald heim zur Ruhe. Jetzt wird Perceval Erbe der blutigen Lanze und des Grales; Artus und seine Ritter sind eine Zeitlang Augenzeugen aller Wunder und Gnadenerweisungen des endlich errungenen Kleinodes, worauf sie sich nach Carduel zurückbegeben, Perceval aber sein an Thaten und Prüfungen überreiches Leben in einer Einsiedele; beschliesst, einzig mit dem Cultus des Grales beschäftigt. — Die Geschichte Lohengrins (Garin-le-Loherain, le Lorrain) soll zuerst von Hugo Metellus, regulärem Canonicus zu St. Leon von Toul, um 1150, dann von Jehan de Flagy bearbeitet sein. Die Geschichte von den Kriegen Karl Martells und Pipins gegen die Saracenen und andere ungläubige Völker

macht den grössten Theil des äusseren Stoffes aus; aber das Innere der Sage drehet sich darum, dass Lohengrin von der Hüterschaft des Grales entlassen wird, um einer unrechtlich bedrängten Herzogin von Brabant beizustehen; ein Schwan zieht das Schiff, mit welchem er landet und wieder scheidet; hiervon heisst er auch der Schwanenritter. — Wie das Gedicht vom Chevalier au cygne, was unter anderem die Eroberung Jerusalems durch Gottfried von Bouillon weitläufig schildert, hiermit eigentlich zusammenhängt, wissen wir nicht zu sagen. Als Anfänger dieses Romans wird Renax, als Vollender Gaudor von Douay genannt, der auch noch andere Romane verfasste.

Als ein Versuch, auf cyklische Weise, wie wir es bereits bei dem Fränkischen Epos gesehen haben, alle Elemente der eben in lockeren Umrissen vorgeführten Welt zusammenzuschliessen, muss der Roman Perceforest angesehen werden, der auch den Namen: Les anciennes Croniques d'Angleterre führt und aus welchem auch eine Episode: Histoire du Chevalier aux armes dorées et de la pucelle coeur d'acier als ein besonderer Roman in Umlauf gekommen ist. Diese so berühmte Dichtung schildert den Sieg der Cultur über die natürliche Wildheit des Menschen und den Sieg des wahren Glaubens über das Heidenthum. Der Plan ist grossartig angelegt; manche einzelne Anlagen sind aus den bisher genannten Romanen entlehnt aber durch das Streben, den bestimmten Gedanken der physischen und religiösen Civilisation allseitig durchzuführen, ist alles Historische und Sagenhafte verschwemmt und nur das Allegorische als das Lebendige übrig geblieben. Die Neigung des unbekannten

Verfassers zur Belehrung gibt sich besonders in der weitläufigen und sehr sorgfältigen Entwicklung aller ritterlichen Institutionen kund, weshalb der Percefo-rest von Kennern dieses Fachs vorzüglich geschätzt und benutzt wird. Uebrigens bemühet sich der Dichter, seine Fabel aus der alten Griechischen Zeit in die Christliche hinüberzuführen und mit ihrem Ende an die Helden des Grales und der Tafelrunde anzuknüpfen. *)

*) Dies wäre in der Kürze das Wesentliche, was wir von diesem Kreise aufzustellen wüssten; wir sind darin, mit Hinzuziehung Roquefort's und der betreffenden Deutschen Gedichte, besonders Schmidt a. a. O. Bd. XXIX gefolgt, weil sich derselbe am meisten auf eine Charakteristik der Romane eingelassen und die falschen Angaben in Tressans Bibliothek und in den Mélanges tirés d'une grande bibliothèque vermieden hat. Roquefort gibt ohne alle innere Ordnung fast nur Namen, so schätzbar übrigens seine Notizen wegen Nachweisung der Handschriften sind; dass weder er noch Schmidt des Titurel erwähnen, der nach den Deutschen Gedichten, die dem Chrestien de Troyes folgten, der vornehmste Hüter des Grales in Spanien war, ist sehr auffallend. Den Unterschied der Gedichtform und der prosaischen Romanform sind wir gar nicht zu beurtheilen im Stande, weil von den metrischen Bearbeitungen nur erst Fragmente gedruckt sind. Zur besseren Uebersicht glauben wir durch unsere Eintheilung wenigstens etwas beigetragen zu haben. Die tiefere Begründung der dabei vorwaltenden Gesichtspuncte habe ich in meiner Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter, Halle 1830, Seite 299 — 307 gegeben. — Von der Geschichte des Gral und seiner Hüter hat Büsching aus den Deutschen und Französischen Quellen, so weit sie durch den Druck vorhanden, eine Gesammtdarstellung gegeben in dem Museum für Altdeutsche Literatur Bd. I. 1809. S. 491 — 546. — Ueber die geschichtlichen Elemente der Sage, mit besonderer Beziehung auf die Geschichte des Schwanenritters, hat Gottes gehandelt in seiner Einleitung zur Ausgabe des

Neben diesen aus nationalen Sagen hervorgegangenen Epen standen andere, die von ihnen nur die Form, den Stoff aber aus der alten Geschichte entnahmen. Das Interessante dieser Dichtungen beruhet lediglich auf der naiven Weise, mit welcher die Griechen und Römer sammt ihrer Mythologie in die Germanischen Sitten und in den Christlichen Glauben hinübergezogen wurden. Man behielt nur das Factum als solches, Krieg, Entführung, Heirath u. s. f.; die Schilderung dieser Thatsachen wurde dagegen wie in den nationalen Epen behandelt; ein ähnliches Verfahren haben wir in der Orientalischen Poesie bei der Geschichte Alexanders des Grossen kennen gelernt. Zur Zeit Heinrichs II von England beschrieb der anglonormannische Trouvère, Benoit von Sainte-More in der Tourraine nach einer Latein. Uebersetzung vom Dares Phrygius den Trojanischen Krieg. — Der Roman von Alexander wurde 1184 durch Alexander von Paris und durch Lambert li Cort bearbeitet; die Geschichte des Macedonischen Helden ist mit Anspielungen auf die Begebenheiten am Ende der Regierung Ludwig VII und am Anfang der Regierung Philipps durchwebt. — Aehnlich wurden auch die Metamorphosen Ovids von Philipp von Vitry gedichtet. *)

Deutschen Lohengrin, Heidelberg, 1819. — In der Bildung des Bretonischen Sagenkreises scheinen uns von dem frühesten Beginn bis zu seiner Auflösung folgende Momente unverkennbar: 1) die historische Grundlage; 2) die poetische Gestaltung derselben, in welcher sich ein gewisser immer wiederkehrender Mechanismus erzeugt, der endlich 3) zur allegorischen und symbolischen Aufhebung des Mythischen und Historischen führt.

*) Wir bemerken hiezu aus der Table alphabétique von

So merkwürdig nun in vieler Hinsicht diese Versuche zur Aneignung des Alterthums erscheinen müssen, so wichtig besonders das Anzielende des heldenreichen, um eine entführte Schöne gekämpften Trojanischen Krieges und der ritterlich-phantastischen Züge Alexanders der damaligen Welt sein mussten, so dürften doch wohl die Werke der dritten epischen Richtung, die Contes und Fabliaux, in poetischer Bedeutsamkeit entschieden höher stehen. Man begreift unter jenen Namen eine zahllose Menge meist versificirter Erzählungen von der buntesten Mannigfaltigkeit des Inhaltes und von grosser Verschiedenheit im Umfange: von solchen an, welche sich

---

Roquefort: Alexander de Bernay mit dem Zunamen de Paris, schrieb: Roman ou la Geste d'Alexandre, dessen verschiedene Abtheilungen sind: 1) le Vœu du Paon, les Accomplissemens, les Maringes; 2) le Restor (retablissement) du Paon, par Brise-Barre; 3) le Testament d'Alexandre, par Pierre de S. Cloet; 4) la Vengeance d'Alexandre par Jehan le Venetais. Dann fährt er fort: Estace (oder Vace, Wace, Wistace), Lambert li cors (court), der Geistliche Simon, auch Simon de Bologne und Guy von Cambrai haben an diesem Roman gearbeitet. — Den prosaischen Ritterroman von Alexander hält man für eine Bearbeitung der Geste. — Alexander von Bernay schrieb auch einen Ritterroman Atys und Profilias. — Von Chrestiens de Troyes, dem Hauptdichter des ganzen so eben durchgegangenen Kreises, der 1150 blühete, nennt er als ihm zugehörig: 1) Roman de Perceval le Gallois, der im vierz. Jh. in Prosa überging; 2) Roman du Roy Guillaume d'Angleterre; 3) Roman de Cliget, alias Cligès, Clyget; 5) Roman d'Erec oder Erec und Enide; 5) Roman de Troye. — Ueber Eustace oder Wistace, Verf. des Rou um 1155, sagt er ausdrücklich, dass er nicht mit dem Verfasser des Rom. Garo (Garon, Vace, Vasse, Waice, Wace) zu verwechseln sei, der auf der Insel Guernesey geboren, unter Heinrich II von England lebte. S. oben S. 72.

zum grösseren Roman ausspinnen, bis zu anderen, die sich beinahe zum Epigramm zuspitzen. Das Wort Conte ist generisch, blieb jedoch vorzüglich für die grösseren Stücke übrig, weil es für die kleineren noch den besonderen Namen: Fabel, Fabliau gab. Selbst da, wo sie als grössere Romane erscheinen, dürfen diese Erzählungen mit den ächtepischen Gedichten nicht verwechselt werden. Schliessen sich diese zu einem nationalen Sagenkreise ab, so nehmen jene zu dem Einheimischen die Erzeugnisse der entferntesten Zeiten und Völker auf; wenn hier die gesammte Nation in grossen Massen und in ihren angesehensten Häuptern auftritt, so werden dort die Abenteuer eines einzelnen Ritters beschrieben, oder wir treffen die Nation in alle Individualitäten des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens zersplittert; wenn die heroischen Dichtungen näher oder entfernter unter sich zusammenhängen und ein grosses Ganzes bilden, so wagt es andererseits irgend ein witziger Gedanke für sich als besonderes Gedicht hervorzutreten; wenn in der ruhigen Darstellung des Epos die geistigen Kräfte noch ungetrennt erscheinen, so ist in den Contes und Fabliaux bald das Phantastische, bald das Rührende, bald das Belehrende vorwaltend; besonders aber hat sich der muthwillige Witz in einer Menge kleinerer Stücke ausgezeichnet abgesondert.

Dieser inneren Verschiedenheit entspricht nun ganz natürlich und auf das Bestimmteste die äussere in der Form und im Vortrag. Die Heldengedichte sind für den Gesang, die Contes und Fabliaux für die Erzählung bestimmt und geeignet. Die herrschende Versart der letzteren ist der vierfüssige jam-

bische Vers mit männlichem oder weiblichem Ausgang und es reimen sich immer Schlag auf Schlag zwei zusammenstehende Zeilen. Mit diesem beständigen Uebergang von einem Reimpaar in das andere verbindet sich auch der bequeme und nachlässige Gang des Vortrags, der sich ganz für das Vorlesen und den gesellschaftlichen Ton der Erzählung passt. Statt dass im Eingang der meisten Heldengedichte ausdrücklich Gesang angekündigt wird, ist daher hier immer nur von conter und dire die Rede.*)

Der Standpunct dieser Erzählungen war im Ganzen genommen der der selbstbewussten Wirklichkeit. Nehmen sie auch Personen, Namen und Verhältnisse aus anderen Zeiten und von anderen Völkern, so geht doch die Erfüllung dieser Form lediglich von der Anschauung des eigenen Lebens aus. Man kann in der unendlichen Masse derselben eine Gruppe von geistlichen, ritterlichen und bürgerlichen unterscheiden. Die erstere hängt mit dem kirchlichen Epos, mit der Legende zusammen; die zweite mit dem romantischen Sinn der Ritterwelt; die dritte zeigt uns den Kaufmann, den Handwerker, Bürger und Bauer in ihren Beziehungen zum geistlichen und adligen Stande, die in den grossen Ritterromanen gar nicht erscheinen. Dies ist jedoch nur die äussere Grundlage. In der inneren Structur haben sie alle die Doppelrichtung gemein, dem Tragischen oder dem Komischen anzugehören; aber für diese Theilung ist das Hauptprincip auf der einen Seite die ächte Liebe, auf der anderen der gemeine Ehebruch. Es ist her-

*) S. Uhland a. a. O. S. 27 u. 28.

gebracht, die Entstehung dieser Contes einzig aus der Bekanntschaft der Europäer mit den Morgenländern abzuleiten; allein das Fehlen Orientalischer Sitten und Charaktere hätte schon auf eine andere Ansicht führen sollen; noch mehr die Stätigkeit der genannten beiden Elemente, denn der Ehebruch war im Mittelalter durch den Cölibat gleichsam provocirt. — Die Erzählungen, die auf den Klerus und den Glauben überhaupt sich bezogen, die contes dévots, führen auch den besonderen Namen miracles, weil der wunderthätige Beistand des Himmels ein immerwiederkehrender Hebel in der Lösung der Katastrophe ist.

Eine Hauptquelle dieser Erzählungen waren Lateinische Werke, die allerdings mit dem Morgenlande, aber erst durch die Vermittelung des Griechischen, zusammenhängen, worüber wir Th. I. S. 72 bei der Indischen Sammlung Panchatantra bereits eine Andeutung gegeben, auch die von dem Hitopadesas entstammende Griechische Bearbeitung des Simeon Sethi S. 290 angeführt haben. Ein gewisser Michael Andreopulus behandelte den nämlichen Stoff unter dem Titel: Mustererzählungen des sogenannten Syntipas, wozu ihm vielleicht die Hebräische Corruption von Bilpai: Sindbad, Veranlassung gab. Persien ist der Schauplatz, Kurs oder Cyrus der König. Er hat sieben Frauen; eine derselben fasst eine sträfliche Neigung zu seinem ältesten Sohn, dem Thronfolger, einem wohlgebildeten, tugendhaften, ernsthaften Jüngling, der von sieben gelehrten und weisen Männern entfernt vom Hofe erzogen worden. Sie wird mit ihren Zumuthungen abgewiesen und die tiefgekränkte Weiblichkeit beutet Rache. Schwer sind ihre Ver-

leumdungen bei dem Vater und drohen dem Sohne den Tod; aber die eindringlichen Vorträge der sieben Weisen retten ihn. — Eine Nachbildung des Syntipas verfasste zu Anfang des dreizehnten Jahrh. ein Griechischer Geistlicher Moises und gab ihr den Namen Dolopathos, weil der Prinz von den Ränken seiner Stiefmutter so viel zu leiden hat. Ein Mönch im Kloster Haute-Selve in Lothringen, Johannes, übersetzte sie in das Lateinische. — In Altfranzösische Verse übersetzte sie der Geistliche Hebert oder Herbert, zum Gebrauch für den Thronfolger Ludwigs IX. In dieser, wie in der Italienischen Bearbeitung, führt der Prinz den Namen Erastus und der Vater heisst bald Pontianus, bald Diocletianus als Römischer Kaiser. — Späterhin wurden diese Erzählungen in die Gesta Romanorum sc. Imperatorum aufgenommen. Ob der Prior im Kloster St. Eloi zu Paris, Berchoeur (Petrus Berchorius) aus Poitou, um 1340 dies Buch verfasst habe, ist noch zweifelhaft. Lange moralische Bemerkungen, zum Gebrauch für Prediger sind darin als das einzig Neue zu den Novellen hinzugetreten. — Die letzte Benennung, unter welcher diese Geschichten, immer in der Einfassung von dem Schicksal des verleumdeten Jünglings, in Umlauf kamen, ist die von den „sieben weisen Meistern, auch wohl mit dem Zusatz „von Rom."

Eine andere nicht minder bedeutende Sammlung ist die Disciplina clericalis von einem Juden Moses aus Huesca (Osca) in Spanien, im zwölften Jh. in der Taufe genannt Petrus, mit dem Zunamen Alfonsus von seinem Taufzeugen, dem Könige von Aragon, dieses Namens dem Ersten, dessen Arzt er war.

Petrus sagt ausdrücklich, dass er dies Buch aus Arabischen Quellen geschöpft habe; für die Form mögen ihm das Buch Jesus Sirach und die Sprüche Salomonis besonders vorgeschwebt haben; auch sind ganze Verse daraus aufgenommen. Ein Vater will seinen herangewachsenen Sohn in die Welt und Freiheit entlassen. Noch ein Mal, zum letzten Male, ertheilt er ihm Ermahnungen, Rathschläge, Lebensregeln und um sie so eindringlich, lebendig und dauernd als möglich zu machen, mischt er Geschichten und Schwänke hinein, die dem Zweck der Belehrung dienen und von dem einfachen Rahmen locker zusammengehalten werden. Eine innere Verbindung ist unter den 39 Abschnitten des Buches nicht zu finden, sondern die verschiedenen Materien stehen planlos neben einander. — Eine altfranzösische gereimte Nachbildung desselben von einem unbekannten Verfasser ist das Castoiement du père au fils im dreizehnten Jahrh., und hiervon abermals eine Nachahmung das Chastiment de Dames für das weibliche Geschlecht, Theil eines grösseren moralischen Gedichtes: Bouclous, von Robert von Blois aus der Mitte des dreizehnten Jahrh. *)

*) Ueber die literarische Geschichte der Sieben Weisen Meister und deren Inhalt ist vorzüglich Görres in den teutschen Volksbüchern S. 154 — 173 nachzusehen. — Die Disciplina clericalis ist zum ersten Mal mit Einleit. und Anmerk. herausg. von F. W. V. Schmidt. Berlin 1827, 8. In den Anmerk. hat Schmidt die Geschichte einer jeden Erzählung durch alle Sprachen und Gestalten, hindurch mit dem meisterhaften Talent und der grossen Belesenheit verfolgt, die er für das Gebiet einer solchen vergleichenden Forschung besass. — Das Castoiement ist zuerst herausg. von Barbazan. Paris, 1760, 8. Zum zweitenmal in Méons Ausg. von Barbazan Fabliaux et Contes. Paris, 1808, 8. 4 B. Ersch Gelbe,

Diese beiden Sammlungen, die an sich nur ein Aggregat sind, vereinzelten ihren Stoff in den Contes und empfingen durch sie Schmuck und Eleganz der Darstellung. Manche dieser Geschichten haben sich in den mannigfaltigsten Metamorphosen bis auf unsere Zeit erhalten; Rabelais, Lafontaine, Molière, die Königin von Navarra, Boccaccio, Operndichter, Balladendichter, unser Bürger, v. Platen-Hallermünde u. s. w. haben daraus geschöpft. In der Behandlung der Erzählungen von Geistlichen muss man den ernsten und den schalkhaft-satirischen Ton unterscheiden. Das Leben der Väter, Einsiedler, Nonnen u. s. w. wurde Lateinisch von Hugo Farsi, einem Mönch von Saint-Jean-des Vignes de Soissons, von Guibert von Nogent, von den Mönchen Herman und Catimpré u. A. verfasst. Aus diesen Quellen entlehnte Gautier de Coinsi, geb. 1177 zu Amiens und gest. als Prior zu St. Médardus in Soissons 1236 den Stoff zu seinen Contes dévots, die vorzüglich die Jungfrau Maria verherrlichten. Die ironische Auffassung des Klerus wandte sich besonders gegen ihre Habsucht und Wollust. Es finden sich aber auch komische Darstellungen von allgemeinen positiven Vorstellungen des Glaubens, wie das Vaterunser eines Wucherers, der Ball, den Christus, die Apostel, Heiligen und Engel im Himmel feiern, die Geschichte vom Bauer, der durch den Weg Rechtens in das Paradies gelangte u. s. w. — Unter den grösseren romantischen Erzählungen zeichnen sich aus: der Roman von Flore Florie und seiner Geliebten Lyriope durch Robert von Blois, der vielleicht auch die schöne Lais vom Narcisse verfasste; ferner der Roman von Gerard

de Nevers oder de la Violette durch Gibers de Montreuil um 1230, der im vierzehnten Jh. in Prosa umgegossen wurde; die Geschichten des Partheno pex von Blois von einem unbekannten Verfasser; dieser Roman, der im dreizehnten Jh. erschien und auf der sehr gut durchgeführten Verwicklung beruhte, in welche die Ehe eines Sterblichen mit einem übermächtigen Wesen, wie die Fee Mélior, ihn verstrickt, erwarb sich die grösste Liebe und ist im Lauf der Zeiten in das Catalonische, Deutsche, Dänische, ja noch 1810 durch Stewart Rose in das Englische übergegangen; eine der lieblichsten und bekanntesten Erzählungen ist die von Aucassin und Nicolette, eine von Schmerz und Heiterkeit wunderbar durchdrungene Provençalische Liebesgeschichte, die spätethin als Oper viel Glück gemacht hat. Die alte dem zwölften Jh. angehörige Bearbeitung hat das Eigenthümliche, dass Vers und Prosa in der gemischt sind, was sonst bei keinem Fabliau der Fall ist. Die Prosa, welche berichtet wurde, enthält die Entwicklung der Handlung, die Verse, die gesungen wurden, durchschneiden sie als Arien, um die Empfindung auszusprechen. Solche grössere Fabliaux sind auch die Geschichte des Grafen Gregy, das Schicksal von Lunel, von Gaiolie u. s. f. Der Gattung ganz für kurze romantische Darstellungen von Liebesgeschichten in regelmässigen zum Gesang bestimmten Strophen war Lai oder Lay. Ueber den Ursprung des Namens dieser vielgepflegten Dichtungsart sind wir nicht im Klaren. Eine Dichterin des dreizehnten Jh. Marie de France that sich in ihr besonders hervor. — Wie man den einfachen kleinen Legen-

den und Miracles die Persiflage des Klerus und die muthwillige Travestirung mancher Vorstellungen des Glaubens gegenübersteht, so machen gegen diese ernst gehaltenen, zur Breite kleiner Romane ausgesponnenen Liebesgeschichten die unzähligen Contes den Gegensatz, in denen es nur um Laune, Witz und momentane Belustigung zu thun ist. Sie sind äusserst mannigfaltig. Kleine Intriguen der Weiber gegen die Männer, der Männer gegen die Weiber, kleine Charaktergemälde, listige Diebereien, Anekdoten überhaupt bilden den Inhalt. Unter den vielen Dichtern, welche sich mit der Bearbeitung derselben beschäftigten, war Rutebeuf durch Erfindung und Styl der ausgezeichnetste; er lebte unter Ludwig dem Heiligen und Philipp dem Kühnen; wegen einer Satire auf die vorgebliche evangelische Armuth der Mönche wurde er verbannt und st. in einem sehr hohen Alter 1310. Mit ihm wetteiferte Beaudoin de Condé.*)

In diesen Gestaltungen des Epos von den grossen kirchlichen, nationalen und ausheimischen Ueberlieferungen an bis zu den kleinen, an die unmittelbare Gegenwart sich anschmiegenden Geschichtchen hin entwickelte sich die ganzeigenste Seite der Nordfranzösischen Poesie. In der Lyrik war sie weniger bedeutend. Die Gattungen, welche in ihr gepflegt wurden, sind folgende: 1) Chansons de geste, Kriegslieder, worin der verlorene Rolandsgesang von dem

*) Ein Verzeichniss der einzelnen Contes oder Dits dieser Dichter s. in der Table alphabétique von Barbazan. Zu einer richtigen Auffassung und Geschichte der Fabliaux fehlt es noch immer, die vielen Sammlungen von Le Grand d'Aussy, Barbazan und Méon sind nur erst der Stoff dazu.

Trouvère Taillefer gehört (S. oben S. 53.); 2) Chansons badines. Hierunter verstand man die erotischen Lieder. Abälard soll so glücklich in ihrer Composition gewesen sein, dass seine Lieder allenthalben gesungen wurden. Der berühmteste Dichter dieser Gattung war aber Thibaut, Graf von Champagne und Brie, König von Navarra, geb. 1201 und gest. 12^{53}_{54}. Ausser ihm zeichneten sich der Herzog von Brabant, Pierre Mauclerc, Herzog der Bretagne, Robert de Marberoles u. A. darin aus; bei Tafel wurden nicht Trinklieder, sondern ebenfalls Liebeslieder gesungen, wie das vom Castellan von Coucy; 3) Das Sirvente oder Sirventois kam unter Wilhelm dem Rothen auf, entsprang, wie es scheint, in der Picardie, und verbreitete sich schnell über ganz Frankreich. Es war das satirische Lied, was gegen die Fürsten, Edelleute, Geistlichen u. s. f. sich richtete und die öffentliche Stimmung zu vertreten suchte; 4) die Rotruenges waren Gesänge mit einem Ritornell und empfingen ihren Namen von der Rote, einem Saiteninstrument, womit man ihren Vortrag begleitete; 5) Die Pastourelles waren sehr liebliche Lieder, voll natürlicher Anmuth in einem gewandten Dialog gehalten. Ihr immer wiederkehrender Inhalt ist folgender: im reizenden Frühling geht ein Ritter spazieren und begegnet einer jungen, niedlichen Schäferin, welche ihre Schafe hütet oder vor ihrer Heerde Blumen pflückt; er macht ihr einen zärtlichen Antrag, bietet ihr Geschenke, sucht sie zu entführen. Zuweilen ruft die Schöne zu ihrer Hülfe Schäfer herbei, welche dann den Verwegenen zur Flucht zwingen, aber die meisten Male willigt sie ein, worauf

denn das Glück der Liebenden anschaulich geschildert wird. — Die Jeux-partis lassen sich nicht wohl als lyrische Dichtung betrachten. Sie sind zu reflectirter Natur, indem sie, wie die Provençalischen Tenzonen, irgend eine verwickelte Liebesfrage durch Raisonnement zur Entscheidung zu bringen suchen. Diese hin und her gehende Grübelei erstickt das Poetische der Lyrik und das Verstandesinteresse allein macht sich geltend. *)

*) Ueber die Franz. Lyrik s. Roquefort de l'état etc. S. 200 — 227. Die Chansons de table habe ich als besondere Kategorie weggelassen, weil sie nicht eigentliche Tischgesänge waren; das Lay aber habe ich den Contes zugefügt, weil es offenbar epischer Natur ist, denn dass es gesungen wurde, ist doch nur eine formelle Einheit mit dem Lyrischen, keine reelle der Behandlung und Anlage. Der so gründlich unterrichtete Fr. Diez hat in dem ersten Heft seiner Beiträge zur Kenntniss der romantischen Poesie, Berlin 1825, 8, die Untersuchung über die Minnehöfe, cours d'amour, gefördert und gezeigt, wie übertrieben die Ansicht ist, welche nur Minnegerichte in solchen Vereinen erblickt hat. In Bezug auf Nordfrankreich äussert er S. 50: „Um die Mitte des dreiz. und besonders im vierzehnten Jh. erhoben sich in den nördlichen Provinzen Frankreichs, vorzüglich in den wohlhabenden Städten der Normandie, Picardie, von Artois und Flandern, wo die Neigung zum Feierlichen, Formlichen und Zunftmässigen einheimisch war, zahlreiche Anstalten, welche man poetische Gesellschaften nennen darf. Diese versammelten sich jährlich einmal oder öfter, um eingesandte oder von den Vorsitzern selbst eingereichte Lieder poetisch zu richten und die besten theils zu krönen, theils in dem Archiv der Gesellschaft niederzulegen. Diese Versammlungen nannte man Puys d. h. Bühnen, weil sie auf einem Brettergerüst gehalten wurden; die berühmtesten befanden sich zu Amiens, Arras und Valenciennes."

In der Lyrik scheinen die Franzosen durchaus von den Provençalen abhängig gewesen zu sein, wenn auch ihre Lieder nicht als reine Wiederholung der Südfranzösischen anzusehen sind. In der didaktischen Poesie waren sie eigenthümlich; ihre reflectirende Natur gab sich derselben mit Vorliebe hin. Im dreizehnten Jh. wurden die Klosterregeln, die Justinianischen Institutionen, ja, von dem Normannen Philipp von Thaa im Kirchspiel Baïeux um 1107 — 1125 sogar chronologische und naturhistorische Abhandlungen in Reime gebracht. Die Reimchroniken sind im Grunde auch auf diesen Trieb der Belehrung zurückzuführen, wie Bechada's Geschichte Gottfrieds von Bouillon im zwölften und Philipp Mouskes's Geschichte Frankreichs im dreiz. Jh. Zu den ältesten Producten der Didaktik gehören die 103 Fabeln, welche die schon als Dichterin von berühmten Lais erwähnte Marie de France verfasste. Sie selbst entnahm den Stoff aus dem Englischen; der Inhalt ergibt aber, dass dem Engl. Original die Latein. Fabeldichter müssen zu Grunde gelegen haben. Marie hat ein grosses Talent für diese Dichtung gezeigt; sie weiss einfach und naiv zu erzählen und die inneren Bezüge der Fabeln sehr geschickt auf die Verhältnisse ihrer Zeit anzuwenden. Vereinzelte Fabelversuche finden sich auch ausserdem, wie bei Rutebeuf u. A. Was die moralischen Lehren als solche betrifft, so legte man auf die Lateinischen dem Cato zugeschriebenen Distichen einen grossen Werth; Everard, ein Mönch von Kirkham, übersetzte sie 1145 in sechszeilige Strophen, jede Strophe zu sechs Versen; andere Uebersetzungen gaben Adam von Guienne, Adam du Suel,

Jehan de Paris oder du Chastelet und Hélie von Winchester im dreiz. Jh. Eine grosse Abhandlung über die Moralitäten der Philosophen verfasste Alars von Cambray; er citirt eine Menge alter Classiker, verräth aber dabei die grösste Unwissenheit; z. B. aus Tullius und Cicero, aus Maro und Virgilius macht er zwei ganz verschiedene Autoren. Ein anderes nicht minder weitschweifiges Gedicht: les Enseignements d'Aristote oder le Secret des Secrets von Pierre de Vernon, ist wahrscheinlich Uebersetzung aus dem Lateinischen. Dans Hélynand, zuerst ein beliebter Weltmann am Hofe des Philipp August, später Mönch zu Froimont, hinterliess ein moralisches Gedicht über den Tod. — Das geistreichste aller dieser moralischen Lehrgedichte ist die Bible Guiot de Provins, eine Satire auf die Sitten und hervorstechendsten Personen des dreiz. Jh.; den Verfasser kennt man nicht näher, aber sein Werk hat dadurch einen bleibenden Werth, dass es den Kern der Französischen Sprichwörter in sich versammelt enthält. Die Bible au seignor de Berze darf nicht damit verwechselt werden; sie behandelt die nämlichen Gegenstände, allein in einem höflicheren und zahmeren Tone. Unter den speciell gegen den Klerus gerichteten Satiren ist die stärkste von einem Unbekannten: Jerusalems Klage gegen den römischen Hof.

In diesen Dichtungen herrscht die einfache Reflexion; in der Fabel durch die symbolische Darstellung erläutert, im Lehrgedicht als solchem durch die Beziehung auf das wirkliche Leben angefrischt. Indem aber der Versuch gemacht wurde, das Allgemeine der Gedankenbestimmungen durch die Form

nification derselben in besonderen Charakteren anschaulich zu machen und alle diese Personen als die individuellen Träger der abstracten Begriffe unter einander in Handlung zu setzen, um in dieser das Verhältniss der Begriffe zu zeigen, so entstand daraus die Allegorie. Dies geschah bereits in den späteren Ritterromanen, wie im Perceforest, besonders aber im Roman von der Rose, dessen Wesen keineswegs episch, sondern rein didaktisch ist. Die Erfindung desselben gebührt Guillaume de Lorris, der 1237 st. und nur die ersten 4000 Verse geschrieben hinterliess. Ein fruchtbarer Dichter, Jehan de Meung, geb. 1280 in der kleinen Stadt de Meung sur Loire, der von seinem hinkenden Gang den Beinamen Clopinel empfing, unternahm vierzig Jahr später die Fortsetzung und brachte das Werk zu Ende, was eine vollständige Kunst zu lieben sein soll. Ein Traum versetzt den Dichter in die Nähe des Gartens der Liebe, wo ihm der Hass, Verdruss, die Begierde, Niederträchtigkeit, Heuchelei u. s. w. erscheinen; die Dame Oiseuse, der personificirte Müssiggang, öffnet dem Liebenden die Thür des Gartens; Amor, der ihn erblickt, verwundet ihn mit dem Pfeil und sogleich fühlt der Liebende das Verlangen, die Rose zu pflücken, d. h. zu geniessen. Aber nirgends erscheint ein Gegenstand der Neigung, bis der Liebende endlich durch die Vermittelung von Bel Accueil, der Gegengunst, die ersehnte Rose erblickt. Doch die verrätherische Gefahr legt ihm Hindernisse in den Weg, worauf die Vernunft ihm den Wink gibt, mit Bel Accueil sich zu versöhnen. Endlich, nachdem alle Laster von allen Tugenden überwunden sind, wird zuletzt

das Castell, von welchem die Rose umgeben ist, mit Sturm erobert und die Blume endlich gepflückt. — Diese Allegorie erlangte eine Berühmtheit, wie sie in der Französischen Poesie keinem anderen Producte zu Theil geworden ist. Der Grund lag darin, dass jedem Bedürfniss geschmeichelt war: der auf die Unterhaltung durch leichte und witzige Erzählungen ausging, fand sie in den eingestreuten epischen Episoden; wer die Frivolität, ja Obscenität liebte, konnte in der Geschichte des Liebenden, in der Zweideutigkeit des symbolischen Ausdrucks, die gegen das Ende zu besonders anwächst, volle Befriedigung haben; wer das Zarte, Liebliche, acht Erotische liebte, musste wenigstens stellenweise die Dichtung anerkennen; wer, zum Grübeln geneigt, in die Poesie sein theologisches oder philosophisches System hineinzubibeln pflegte, konnte hier mit Bequemlichkeit die grössten tiefsinnigen und paradoxen Speculationen allegorisch repräsentirt erblicken, ja durch einzelne Reflexionen zu wirklichem Denken fruchtbare Veranlassung empfangen; endlich, wer den Werth der Poesie in die zierliche Ausbildung der Formen setzte, der musste eingestehen, dass dieser Roman durchweg fliessend, bilderreich, malerisch ausgeführt war. Obwohl nun keine ächt poetische Einheit da war, so erfasste gerade jene Mengerei in ihrer conversativen Gestalt als das allseitig Interessirende alle Welt, so dass man sich nicht wundern darf, wenn die Verehrer dieses Gemisches zu seiner Vertheidigung selbst die schmutzigsten Stellen auf religiöse Beziehungen des Menschen ausdeuteten, wie wir (Th. I. S. 128) in der Persischen Poesie bei Hafis bereits dieselbe Erschei-

ung gesehen haben. Kein einzelnes Werk charakterisirt so entschieden den Begriff der Franzosen von der Poesie, und so erklärt sich, warum sie, trotz den Widersprüchen von Geistlichen, wie Gerson, und von Kritikern, wie Goujet, dennoch immer von Neuem bis auf unsere Tage haben zurückkommen können. Die Unbedingtheit dieses Romans war so gross, dass die kleineren Allegorieen, deren nicht wenige sind, ganz dagegen verschwanden. Nur Guillaume de Guilleville, geb. zu Paris 1295, Mönch in der Abtei Chaalis bei der Stadt Senlis, entwarf ganz in dem nämlichen allegorischen Mechanismus mehre gepriesene Gedichte, in denen er den Gegenstand als Reise eines Pilgers auffasste, der, bis er in der ersehnten Stadt anlangt, auf dem Weg dahin mit vielerlei Schwierigkeiten zu kämpfen hat: le Pélerinage de l'humaine ligneé um 1332; ferner le Pélerinage de la vie humaine; de l'Homme; de l'Ame; du Corps. Sie wurden sehr fleissig gelesen, unterschieden sich aber von ihrem Vorbilde durch die Consequenz der ernsten Weltansicht; darum aber waren sie auch nicht so allgemein interessant.*)

In solchen Allegorieen traten also Begriffe als Personen auf; allein ohne, wie in den genannten Werken, durch einen ansprechenden Plan zusammengehalten zu werden und durch Gedankenreichthum zu fes-

*) Die weitläufige Literatur des Romans von der Rose s. b. Ebert No. 19901—19823; die von Guilleville's Allegorie eben dort No. 9909—9913. Einen sehr guten zusammenfassenden Artikel mit eingewebten Auszügen gibt Goujet: Bibliothèque française T. IX. 1745. S. 55—71. Eben hier S. 71—85 ein weitläufiges Auszug aus den drei Pilgergeschichten.

seln, mussten sie todt und öde erscheinen, denn Tapferkeit, Gnade, Vertrauen, Schwermuth u. s. f. sind allgemein geistige Bestimmungen, deren persönliche Existenz zwar in menschlichen Persönlichkeiten da ist, die aber als eigene Personen, welche nur Tapferkeit, nur Gnade u. s. f. wären, nicht sind. In der symbolischen Auffassung der Thierwelt ist dagegen das Princip zu einer höchst lebendigen Allegorie gegeben; die Thiere sind wirkliche Wesen; sie sind thätig; in diesem Thun haben sie den Schein der Persönlichkeit; ihre Entzweiungen und Zuneigungen, ihre Gestalten, besondere Eigenthümlichkeiten u. s. f. sind für die Uebertragung des menschlichen Bewusstseins äusserst günstig. In der Fabel als solcher werden nur einzelne Naturgebilde, einzelne Thiere in Verhältniss zu einander gesetzt, um einzelne Bestimmungen der Moral darin zu veranschaulichen; diese symbolische Haltung geht aber in eine allegorische über, indem die Thiere als eine Gesammtheit, als Bürger eines Staats, aufgefasst und durch diese Eine Idee in die mannigfachsten Beziehungen unter einander gebracht werden. So ist dies z. B. mit den Vögeln von Aristophanes in der Komödie dieses Namens geschehen. Alle Thiere dagegen sind so zusammengefasst in dem Gedicht vom Renard oder Reginarius, Reginardus, Reinhard, Reineke, dem Fuchs. Der Ursprung desselben ist nicht im Orientalischen zu suchen, wie man die aus dem Hitopadesas hervorgegangene Fabelsammlung Bidpai dafür angesehen hat, denn hier sind die beiden Füchse nur der lose umschliessende Ring, der die einzelnen Fabeln in sich begreift; eben so wenig ist im 9. Buch die Fabel vom Fuchs und Löwen der wirkliche Be-

gien dieser Dichtung; vielmehr ist der Gedanke einer so concret-allegorischen Darstellung des ganzen Weltlebens Germanischer Abkunft. Der Austrasische Hof des neunten und zehnten Jahrh. hat die Veranlassung dazu gegeben; ein unbekannter Dichter führte zuerst im elegischen Metrum in 4 Büchern Lateinisch den ganzen Plan aus und diese Grundlage blieb sowohl einer späteren Lateinischen Umarbeitung, als den Gestaltungen der Idee in der Französischen, Niederländischen und Deutschen Sprache; allein nicht so, dass die Dichter nur übersetzt hätten, sondern je nach ihrem Standpunct, nach ihren Verhältnissen zur Zeit u. s. f. veränderten sie die ursprüngliche Erfindung, welche gegen die Nationalgedichte ganz in den Hintergrund trat, bis sie in neuerer Zeit wieder aufgefunden wurde. Die Stellung des Fuchses zum Wolf Isengrimm bleibt sich in allen Bearbeitungen eben so gleich, als die Stellung beider zum Thierkönige, wogegen die Listen, Abenteuer und Verbrechen des gewandten Reinhards in eine grosse Mannigfaltigkeit verschiedener Wendungen auseinandergehen. Lothringen war der locale Mittelpunct des Gedichtes; in Frankreich behandelte es zuerst im Anfang des dreizehnten Jh. Perrot de St. Cloud (Cloud); andere Dichter griffen sodann mit ihren Erfindungen ein, und erweiterten es nach und nach bis zu einem Umfang von fünf bis sechstausend Versen. Dies geschah zuerst von Jacquemars Gelée oder Gielé de Lille um 1290 in seinem Roman du nouveau Renard. Ein kleines Quadlibet in Strophen, Renard le Bestourné (der Verkehrte) dichtete Rutebeuf. Die späteste Behandlung ist der Renard le Contrefait, von einem Geistli-

chen, der zuerst Gewürzkrämer in Troyes war, um 1328 angefangen und 1348 bekannt gemacht; das Geschichtliche ist in dieser Nachahmung sehr verschwächt; die declamirende Reflexion herrscht vor und die Handlung erscheint nur als Beispiel für die Gedanken. — Dies sind die Hauptproducte der Nordfranzösischen Poesie bis in die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, von wo an bis auf Franz I hin eine andere Epoche beginnt.*)

Die Südfranzösische Poesie nennen wir die Provencalische, weil das Römische Gallien vorzugsweise Provinz hiess und diesen Namen behauptete. In diesem herrlichen, mit allen Reizen eines sonnigen Himmels ausgestatteten Lande entwickelte sich durch Reichthum, Wohlstand und Bildung die Kunstpoesie aus der Volks-

*) Die Fuchsfabel gehört zu den classischen Momenten der Poesie, Literatur und Bibliographie. Das Verfahren des Dichters in der älteren Zeit ist uns Deutschen sehr begreiflich gemacht durch die doppelte Bearbeitung des Stoffs von Soltau und Gothe; so wie hier der allgemeine Ton und die Wendung des Einzelnen von einander abweichen, so auch in den älteren Gedichten, nur mit grösserer Freiheit. Mone hat das älteste Lat. Gedicht: Reinhardus Vulpes jetzt zum ersten Mal, Stuttgart, 1832. 8, dem Druck übergeben. Die Ordnung der einzelnen Theile ist: I. Hass und Rachsucht; 1) Reinhards Gefahr und Rettung 2) Isengrins Fischfang 3) Isengrim der Feldmesser. II. Der Hoftag. III. Frühere Thaten: 1) Is. Wallfahrt 2) Reinh. Adelsprobe 3) Is. Mönchthum? 4) Reinh. Zwischenspiel 5) Is. Weihe 6) Corvi gern Siegel. IV. Isengrims Noth: 1) Josephs Rachenspring 2) Is. Theilung 3) Is. Schwur 4) das wilde Heer 5) die Klage. — Der Roman du Nouveau Renard ist von Méon 1826 zu Paris in 4 Bden herausgegeben. Einen Auszug daraus lieferte O. L. B. Wolf im Morgenblatt 1831. Die Idee der Dichtung habe ich in meiner Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter S. 227—236 entwickelt

poesie in der Mitte des zwölften Jh.; wie in Nordfrankreich (S. oben S. 38) die Kunstdichter und die dem unmittelbaren Volksleben sich anschliessenden Sänger keineswegs in Gegensatz zu einander standen, vielmehr sich gegenseitig ergänzten, so war es auch in Südfrankreich. Jongleurs (joculatores von jocus, was im Mittellatein Spiel bedeutet, ministrales, ministelli, scurrae) hiessen alle diejenigen, welche aus der Poesie oder Musik ein Gewerbe machten; Troubadours d. i. Erfinder von dem Provençalischen trobaire, trobador, nannte man dagegen alle, die sich mit der Kunstpoesie beschäftigten, weas Standes sie immer sein mochten und gleichgültig, ob sie zu eigener Lust oder um Lohn dichteten, woraus klar wird, warum man die von fremder Milde lebenden Dichter mit dem einen wie mit dem andern Beinamen belegte. Die Troubadours nannten ihre Form des Dichtens selbst art de trobar, nie aber, wie man so oft behauptet hat, lustige Wissenschaft, gai saber. Die meisten Troubadours, besonders die Hofdichter, verstanden sich zugleich auf das Singen und Spielen; bei wem dies nicht der Fall war, der pflegte einen dienenden Jongleur mit sich zu führen. Ausser den Liedern der Troubadours pflegten die Spielleute auch die poetischen Erzählungen vorzutragen, deren eine unglaubliche Menge im Lande verbreitet war; ein vollkommner Spielmann musste endlich auch die Künste des Seiltänzers und Gauklers verstehen. Zum Sammelplatz der Hofdichter und Spielleute, auf welchem sie ihre Talente zeigten, dienten die Schlösser der Könige und Fürsten, so wie die Burgen der Edlen. Der ritterliche Sinn hatte es sich zur Pflicht gemacht, keinem

Wanderer die Schwelle des Hauses zu versagen, besonders mit fahrenden Kriegern und Sängern aller Classen Hab' und Gut zu theilen, welchen Hang der Machthaber die Hofdichter durch Preis und Mahnung zu unterhalten suchten.

Die Perioden, in welche sich die Poesie der Troubadours auslegte, sind vom Ende des eilften Jh. bis zur Mitte des zwölften, 1090—1140, erstlich eine Epoche, in der sich die Kunstpoesie von der Volkspoesie ausschied; zweitens die Blüthe der Kunstpoesie selbst bis zur Mitte des dreizehnten, und drittens der Verfall dieser Kunst bis zum Ende dieses Jh. oder von 1250 — 1290. Die Geschichte des ersten Zeitraums lässt sich nicht mit Sicherheit ausmitteln; der Charakter desselben, bewusstes Streben aus dem Einfachen zum Künstlichen, ist bei Guillem IX, Grafen von Poitiers, der 1087 — 1127 regierte, nicht zu verkennen. — Der zweite ist geschichtlich klar; nach Innen bezeichnet ihn der schwärmerische Geist der Poesie und die Höhe der Kunstform, nach Aussen die glückliche und ehrenvolle Lage des Dichters. Die erste Hälfte dieses Zeitraums ist eigentlich das goldene Alter der Troubadours: Bernart von Ventadour, der nach einem liebereichen Leben in der Zurückgezogenheit eines Klosters 1195 st. und viele anmuthige und zarte Lieder dichtete; Bertrand von Born, st. 1195, der Sänger des Kampfes und der Zerstörung, wie der ritterlichen Artigkeit und höheren Geselligkeit; und Arnaut Daniel aus Perigord, bis um 1200, der sich bestrebte, der schweren Kunstmeister, worin Marcabrun, der Graf d'Orange, Peire d'Auvergne u. A. glänzten, durch räthselhafte Aus-

drücke, neugebildete Wörter, seltsame Wortspiele, schwierige Constructionen und besonders durch schwere Reime eine bis dahin ungekannte Ausdehnung zu geben, können die verschiedenen Richtungen des wahren Geistes der Troubadours darstellen. In Guiraut de Borneil von 1175 bis ungefähr 1220, der aus niederem Stande sich emporarbeitete, erreichte die Kunstpoesie ihre Höhe; er erwarb ein vollkommenes Bewusstsein über die Aufgabe der Kunst und deren angemessene Lösung, so dass die Späteren ihn nicht mit Unrecht den Meister der Troubadours nannten. Allein zugleich deutete er auf den Untergang der Kunst in jenen Klagetönen, in welche gegen das Ende des zweiten Zeitraums auch andere einstimmten. — Die dritte Periode neigte sich zum Elegischen und Belehrenden; im Formellen änderte sich wenig, im Inhalt aber herrschte der Ernst vor. Dieser Untergang der Poesie war eine nothwendige Folge der prosaischen Wendung des idealen Lebens, des Geistes der Aufopferung, der die glänzendste Periode der Ritterzeit begleitet hatte und von dem einreissenden Egoismus allmälig verdrängt wurde. Verarmung des Adels, in mannigfachen Ursachen begründet, verkümmerte die Hofpoesie. Zwar wurden Dichter und Sänger noch immer beherbergt, allein im Ganzen waren dies die gemeinsten ihrer Classe, die sich missbrauchen liessen und wenig kosteten; es waren die zahllosen Verderber der Kunst, deren man endlich müde wurde und sie verbannte. Noch gab es einige edle Meister des Dichtens, welche die Würde ihres Berufes fühlten und auf der besseren Bahn fortwandelten, allein bei den durch die politischen Conjuncturen so veränderten Nei-

gungen der Höfe fanden sie keine Aufnahme mehr und mussten endlich verstummen. Guiraut Riquier aus dem Spanischen Hause Lara, 1250 — 1294, kann als der Repräsentant dieser Zeit gelten. Deutlich leuchtet aus seinen zahlreichen Werken das Bestreben hervor, eine neue Epoche zu begründen. Das Mittel glaubte er in dem lehrreichen und wo möglich gelehrten Vortrag gefunden zu haben; der Dichter im höheren Sinne des Wortes sollte den Gelehrten in sich vereinigen; sein Beruf sollte in der poetischen Darstellung moralischer und philosophischer Lehren bestehen und er selbst daher auch den Doctortitel führen. In dieser Richtung ging nun Riquier durch seine Briefe und Lehrgedichte voran, verschmähte dabei aber die lyrische Poesie keineswegs, wie seine wohlgelungenen Versuche im Sirventes, so wie in leichten und gefälligen Liedergattungen, besonders im Schäferlied, bezeugen können.

Diese Poesie, die ihren Geist, wie ihre Form auch in den Nachbarländern, im Nordosten Spaniens und im Nordwesten Italiens verbreitete, war eigenthümlich in ihrer Lyrik. Im Epischen unterschied sie sich von der Nordfranzösischen wenig. Dem Kreis der kirchlichen Ueberlieferung entstammend finden wir mehre Legenden: ein Bruchstück vom Leben des heil. Amantius, Bischofs von Rhodez, in der ersten Hälfte des eilften Jh. aus dem Lateinischen in Alexandriner übersetzt; ein eben so altes Bruchstück aus einem Leben des heil. Fides von Agen; ein anderes aus den Wunderthaten des heil. Fides. Das Leben des heil. Honorat von Raimon Feraut um 1300 ist auch nur eine Uebersetzung aus dem Lateinischen. —

Bedeutender war die nationale Epik. War gleich deren eigentliche Heimath Nordfrankreich, so beweisen doch schon die unzähligen Anspielungen der Provençalischen Lieder auf die Helden des Karolingischen und Bretonischen Sagenkreises und die grossen Forderungen, welche man an den Erzähler, Comtaire, in Bezug auf seine Kenntniss des Epos machte, wie lebendig sie auch in Südfrankreich sich bewegte. Aus dem Fränkischen Sagenkreise haben wir schon oben S. 65 den Fierabras in Provençalischer Bearbeitung genannt. Ein anderer Roman, Girart von Roussilon, in zehnsylbigen Versen mit lang anhaltender Reimfolge, scheint sehr alt und der Localität nach, worauf er spielt, Provençalisch zu sein. Unaufhörliche Streitigkeiten und Kriege zwischen dem Grafen Girart von Roussilon und Karl Martell machen den Gegenstand des Gedichtes aus, das sich in ästhetischer Hinsicht nicht sehr empfiehlt. Der prosaische Roman Philomena wurde in der Mitte des dreiz. Jh. von einem Geistlichen der Abtei la Grasse geschrieben, welcher den Glanz derselben erhöhen und, indem er Karl d. Gr. für ihren Gründer ausgab, ihre Ansprüche rechtfertigen wollte; Alles drehet sich darum, dass das in einem magern Thal gelegene, aber reich dotirte Kloster und darum la Grassa, das fette, genannt, von Karl und seinen Paladinen, besonders von Roland, gegen die Angriffe der Saracenen vertheidigt wird. — Aus dem Arturischen Sagenkreise zu Anfang des dreiz. Jh. von zwei unbekannten Verfassern ist der Roman von Dovons Sohn Jaufre in mehr als 10000 achtsylbigen, paarweis gereimten Versen. Idee und Ausführung sind kläglich; die Heldenthaten des jungen Ritters, sein Sieg

über den ungeschlachten Taulat von Rugimon, der selbst dem König Artus Hohn gesprochen hatte, seine sittsame Liebe zu der schönen ihm günstigen Brunese, endlich die prachtvolle Vermählung beider Liebenden an Artus Hofe sind vorzüglich erzählt. — Auch ein Roman vom Gral oder vom Titurel und Parzival durch Guiot von Provence, auf den sich Wolfram von Eschenbach in seiner Behandlung dieses Stoffs beruft und Chrestien von Troyes (s. oben S. 85) einer Verfälschung desselben bezüchtigt, muss schon sehr früh existirt haben, allein von den Verfolgern der ketzerischen Mystik im südlichen Frankreich wegen seiner unkirchlichen Haltung vernichtet worden sein.*)

Von den gröseren Contes gehört die Geschichte der schönen Maguelona, wie auch die Localität und das südliche Colorit beweisen, durch Bernart von Treviez, Stiftsherrn von Maguelone vor dem Ende des zwölft. Jh. der Provençe eigenthümlich an. Kleinere Novellen, novas, sind sehr wenige in Provençalischer Sprache auf uns gekommen; man mochte in diesem Gebiet wohl nur die Nordfranzösischen Erfindungen wiederholen.

Desto reicher war dagegen die Lyrik. Sie entwickelte den männlichen und weiblichen Reim, rima, in der grössten Mannigfaltigkeit; die Strophe, cobla d. i. Verknüpfung, wurde in Verbindung mit dem Reim erst hier in ihrer wahren Bedeutung und in ihrem vollsten Glanze entfaltet. Die Volkspoesie reimte zwei oder mehr gleichartige Verse ununterbrochen zu-

*) Dies ist die sehr wahrscheinliche Vermuthung Leo's in seinem Lehrbuch der Geschichte des Mittelalters, Halle 1830, S. 338.

sammen und schloss mit dem Verse den Gedanken oder ein Glied desselben. Die Kunstdichter verwarfen diese in dem Geist hoher Einfachheit gegründete Regel, indem sie auch ungleiche Verse und Reime ineinander ketteten und erstere nach Wohlgefallen durch den Sinn verbanden. Dem Inhalt nach zerfielen die Lieder der Troubadours in erotische, politische und reflectirende. 1) In dem Minneliede erschien die Liebe als eine rein poetische. Der Dichter wählte sich eine Dame, welche ihm die würdigste zu sein schien, zum Gegenstand seiner Gesänge, mochte diese, nun vermählt sein oder nicht, denn eine ernstliche Bewerbung kam hierbei nicht in Betracht. Von beiden Seiten war es in diesem Verhältniss auf Ehre und Ruhm abgesehen; der Dichter wählte in den meisten Fällen eine Tochter oder Verwandte, wo nicht die Gattin seines Gönners, in dessen Schloss er sich aufhielt, und, dass bei ihm mitunter auch der Vortheil in Erwägung kam, lässt sich erwarten. Die Gönnerin aber musste sich freuen, einen Sänger zu besitzen, der ihren Namen verherrlichte; der Abstand des Ranges wurde hierbei nicht beachtet, und der Dichter, welchem Stand er auch angehören mochte, war der Dame schon als solcher werth, wie uns die Lebensgeschichte der Troubadours Bernart von Ventadour, Arnaut von Marveil, Gaucelm Faidit u. A. zeigt. Die Heiligkeit der Ehe wurde in diesen Verhältnissen nicht selten verletzt, wenn auch die Liebenden mit grosser Behutsamkeit zu Werke gingen. Neben der idealen Liebe des Sängers zu einer vornehmen Dame wurden auch geheime, sinnlichere Liebschaften gepflogen, die zu einer besonderen Liedergattung Veranlassung ga-

ben. Die nächtlichen Zusammenkünfte nämlich, worin die Liebenden zum Ziel verbotener Wünsche gelangten, pflegten sie unter der Obhut eines Wächters zu halten, der durch seinen Ruf oder durch den Ton einer Pfeife den Anbruch des Tages verkündigte, damit der Liebende aufbreche und sicher vor dem eifersüchtigen Eheherrn oder Mitbewerber heim gelangen möge. Hierauf beziehen sich die sogenannten Tagelieder, albas, von alba, Morgenroth, welche die Poesie mit ihren weichsten und üppigsten Farben ausgestattet hat. Ihnen entgegengesetzt sind die serenas, Abendlieder von sers, Abend, worin sich der Liebende nach der Ankunft des Abends sehnt. Das Klagelied, planh, auf den Tod einer Freundin gehört, so wie der politische Gesang dieses Namens, mit welchem es auch in der Einrichtung übereinstimmt, vermöge des ihm eigenen Schwunges zu den besten Leistungen der Troubadours. Eine eigene Gattung erotischer Gedichte war der descort d. i. Zwiespalt, wo durch den Inhalt wie durch die Form, in welcher die Strophen weder in Versart noch in Verszahl übereinstimmten, unerwiederte Liebe sich ihren angemessenen Ausdruck gab. Bei der balada und der dansa, welche zur Begleitung der Tänze bestimmt waren, wurde mehr auf die Melodie als auf den Inhalt gesehen; es waren meist flüchtige, leichtfertige Lieder. Das Schäferlied, pastoreta oder pastorella, das wir schon bei den Franzosen kennen gelernt haben, kam erst sehr spät auf; wird darin eine Kuhhirtin redend eingeführt, so erhält das Gedicht den besonderen Namen Kuhhirtenlied, vaqueyra. Charakteristisch ist es für alle diese erotischen Lieder, dass die Angebe-

tete nicht allein über jede irdische Herrlichkeit, selbst über den Glanz eines Thrones erhaben ist, sondern dass auch die göttlichen Dinge sich mit ihr nicht vergleichen dürfen: drum ist es wichtiger, nach ihrer Huld, als nach der Gnade des Himmels zu streben. Dies ist einer der durchgreifendsten Züge der romantischen Poesie überhaupt, der in der sinnlichen Auffassung des Religiösen seinen Grund haben mag. Das religiöse Lied erscheint bei den Troubadours als Nebensache; die Kirche konnte es nicht brauchen, die Gesellschaft wollte es nicht hören, und so blieb es auf die enge Zelle und gewöhnlich auf einen späteren Lebensabschnitt des Dichters beschränkt. Der Name für dasselbe, cansôs, chansôs, chansoneta, Canzone galt eben so wohl für das erotische Gedicht, und die Benennung vêrs bezog sich nur auf einen Unterschied der Form; an sich bedeutete vêrs auch was Canzone; denn der Vers hiess nicht vêrs, sondern môt. Bei aller Gewandtheit in der Einkleidung war eine gewisse Gleichförmigkeit des Inhaltes unvermeidlich. Die Dichter beschäftigen sich vorzugsweise mit ihrem Inneren, drücken uns ihre Leiden und Freuden, ihre Hoffnungen und Besorgnisse aus, ohne uns etwas von dem Leben und der Natur wissen zu lassen. Selbst wenn sie die Schönheit oder das Benehmen einer Geliebten schildern wollen, gehen sie nicht leicht ins Einzelne, und nur was ihre Liebe unmittelbar betrifft, ein kleines Erlebniss mit einer Freundin, mögen sie uns erzählen. Diese subjective Richtung war noch dazu mit einer das Gefühl überwiegenden Thätigkeit des Verstandes verknüpft, weil sie die Liebe mit der Förmlichkeit einer Kunst und Wissenschaft behan-

delten. Dass sie die Welt und ihren Reichthum so vernachlässigten, dass sie die Romanze, das erzählende Lied so wenig ausbildeten, hatte wohl seinen Grund in ihrer äusseren Stellung: als Hofdichter im Dienste einer Edelfrau mussten sie diese als den ersten Gegenstand ihres Gesanges betrachten und ihr mit Ausschliessung anderer Objecte auf alle Weise huldigen.

2) Der Enge des Minneliedes steht die Breite des Sirventes entgegen; dieser Name sirventès, sirventese, sirventesca ist von servire abgeleitet und bezeichnet ein Gedicht, das in dem Dienste eines Herrn von seinem Hofdichter verfasst ist; der Inhalt ist die Kritik des öffentlichen Handelns, Angriff des Schlechten und Vertheidigung des Rechten. Es erhob den Dichter zu einem bedeutenden Rang in der Gesellschaft, indem er sich zu dem Fürsten als dessen Freund, Rathgeber und Vertheidiger verhielt; eine Stelle, die ihm, dem vielgereisten, vielgewandten, in die Verhältnisse mancher Höfe eingeweihten gar wohl gebührte. Das Sirventes war theils politisch, wenn es den Kampf schilderte, wenn es als prezicansa, d. i. Predigt, zu einem kriegerischen Unternehmen, besonders zur Theilnahme an den Kreuzzügen aufforderte, endlich wenn es den Fürsten anerkennendes Lob darbrachte oder sie und ihre Handlungen als Rügelied geisselte; theils das moralische, welches die Gebrechen der Zeit überhaupt oder einzelner Stände tadelte und weder die Geistlichkeit noch das Oberhaupt der Kirche mit seinem Ghibellinischen Grimm verschonte; endlich das persönliche Sirventes war den ganz particulären Angelegenheiten des Dichters gewidmet und wurde oft zum politischen Liede. Es war nichts Seltenes, dass

der Dichter auch seine Liebesangelegenheiten in das Sirventes einflocht, woraus eine Mischgattung entstand, welche man Sirventes-Canzonen nannte. In solcher Vielseitigkeit zeigt das Sirventes überall denselben Charakter. Dieser besteht in einem bittern, oft schneidenden Ton, der gern Persönlichkeiten einmischt und in einer Leidenschaftlichkeit, welche sich mit dem Standpunct der Satire nicht verträgt; selbst das Loblied ist nicht frei von dieser Bitterkeit, indem es den Gegensatz herbeizieht und den einen auf Kosten des andern zu erheben sucht. Der Geist dieser ganzen Gattung erscheint nirgends auffallender, als in der ästhetischen Kritik, die einen Dichter nie tadelt, ohne seine Person anzugreifen, ohne ihm seine Abkunft, seine Armuth, Gestalt und andere Zufälligkeiten zum Vorwurf zu machen.

3) Das reflectirende Lied nahm die Form einer dialektischen Entwicklung an; ihm war jeder Gegenstand recht; Liebe, Welthändel, Persönlichkeiten; aber die Fälle waren reine Spiele und Uebungen des Witzes; es waren keine ernste Zwecke, die der Wettgesang verfolgte. Die Redenden standen einander feindlich gegenüber und jeder griff den Satz des andern an; hatten sich die Dichter ihre Strophen reihum vier- bis achtmal mitgetheilt, so schloss man die Verhandlung und fügte das Gedicht zusammen. In manchen Fällen bestimmten die Parteien am Schlusse des Gedichtes einen oder mehre Schiedsrichter, deren Urtheile sie sich zu fügen gelobten. Der Ausdruck für diese Gattung Tenzone von tenzo d. i. Streit, ist sehr passend; ausserdem nannte man sie auch contenciós, was dasselbe bedeutet, oder pcx partitz d. h.

getheiltes Spiel, weil die Streitenden sich in die Fragen theilten, daher auch partimens oder partia, Theilung; insofern sie sich auf Liebe bezog, hiess sie auch jocs d'amor oder jocs enamoratz, Liebesspiel; stritten mehr als zwei Personen, so hiess sie torneiamens, Turnier.

Diese Lyrik war die ächte Blüthe der Provençalischen Poesie und wurde von vielen hundert Dichtern gepflegt. In der Didaktik blieb sie wie in der Epik hinter der Nordfranzösischen Dichtkunst zurück, ausser insoweit das lyrische Gedicht selbst bei ihr in das reflectirende überging, gerade wie bei den Franzosen das Lais den lyrischen Ton in den epischen hinüberzog. Wir haben gesehen, welch' grossartige Schöpfungen die Reflexion bei den Franzosen in den Allegorieen hervorrief; bei den Provençalen finden wir dagegen mehr vereinzelte didaktische Gedichte, die nicht in so umfassende Einheiten sich zusammenschliessen. Sehr merkwürdig sind die aus dem Anfang des zwölften Jh. stammenden Gedichte der Waldenser, in denen sie in alexandrinermässigen Versen mit langer Reimfolge ihren Religionsbegriff niedergelegt haben: la nobla leyczon, la barca, lo novel sermon, lo novel confort, lo payre eternal u. s. w. Ebenfalls sehr alt, in der nämlichen Form und oft noch ganz roh ist das Bruchstück von einem für den Zweck der Erbauung behandelten Leben des heil. Boëthius. Eine ganze Reihe von Gedichten von Arnaut von Marveuil, von Bertram Carbonel von Marseille, von Guiraut del Olivier von Arles u. A. enthält Ermahnungen zur Tugend und trockne Sittenlehren; am interessantesten ist unter denselben eine Anweisung für

den Adel, wie er leben solle, von Arnaut von Marsan; in die Form einer Erzählung eingekleidet; eben so ein anderes historisch wichtiges Gedicht über die Abnahme der Gönner des Gesanges von Ramon Vidal von Bezaudun. In lyrischer Form verfassten Guiraut von Cabreira und Guiraut von Calanson eigene Gedichte zum Unterricht für Spielleute. Wahre Encyklopädieen alles damaligen Wissens sind folgende Werke, die nicht ohne einen ansprechenden Plan und einzelne schätzbare Angaben sind: das eine, 1258 von Matfre Ermengau unter dem wunderlichen Titel Brevier der Liebe geschriebene, enthält an dreissigtausend achtsylbige Verse; das andere, der Schatz des Meisters Peire von Corbian besteht aus 840 Alexandrinern, die alle auf denselben Reim ausgehen. Es waren diese weitschweifigen Beschreibungen der Schöpfung, der Elemente, der Reiche der Natur, der verschiedenen Künste, der mannigfachen Stände und der Schattirungen des sittlichen Lebens nicht das Gebiet, worin die Troubadours sich gefielen. Viel besser wussten sie die Fragen der Erotik zu untersuchen: verdient derjenige mehr Tadel, der sich einer nicht genossenen Gunstbezeugung rühmt oder eine wirklich genossene ausplaudert; zwei Personen schlafen zusammen und begnügen sich mit leichten, nichtigen Liebkosungen, welche von beiden bringt das grösste Opfer; was ist vorzüglicher für eine Dame, ein erfahrner Mann, der das Vergnügen kennt, oder ein Junggesell, der noch ganz Neuling ist u. s. w. u. s. w. — Nach dem Verfall der feinen, edlen Rittersitte konnte sich die Poesie nicht mehr in der nämlichen Gestaltung erhalten und die Anstrengungen, welche zu Tor-

louse im Vierzehnten Jh. durch poetische Gesellschaften, die jeux floreaux, und von denselben ausgesetzte Preise gemacht wurden, waren umsonst; das Geistige lässt sich dem Geist nicht mechanisch abzwingen; die löbliche Absicht der noch bestehenden Akademie von Toulouse soll jedoch damit nicht getadelt sein.*)

Die Südfranzösische und Nordfranzösische Poesie mussten sich zu einander aufheben, als sie ihre Aufgabe gelöst und das lyrische wie das epische Element entwickelt hatten. Unterdessen war der provinzielle Unterschied Frankreichs ebenfalls dahin verändert, dass sich alle Provinzen auf Ein gleiches Centrum zu beziehen anfingen, dass Paris der Sitz der

*) Wir haben in dieser Darstellung der Südfranz. Poesie einen übersichtlichen Auszug aus den Werken von Fr. Diez zu geben versucht: 1) die Poesie der Troubadours. Nach gedruckten und handschriftl. Werken dargestellt, Zwickau 1826, 8. 2) Leben und Werke der Troubadours. Ein Beitrag zur nähern Kenntniss des Mittelalters. Zwickau 1829, 8. Seine „Beiträge" haben wir schon oben angeführt. Von dem, was Nostradamus, Le Grand, Millot, Crescimbeni, Raynouard, A. W. v. Schlegel u. A. für diese Poesie gethan haben, gibt Diez in seinen Vorreden eine kritische Uebersicht; ohne Uebertreibung kann man behaupten, dass Diez zuerst der Unbestimmtheit, Unordnung und schiefen Beurtheilung durchgreifend ein Ende gemacht hat, welche vor ihm und vor Schlegel und Raynouard, bei den meisten Literatoren, selbst bei Sismondi, über diesen Gegenstand gang und gäbe waren; man hatte sich zu sehr durch Einzelheiten zu allgemeinen Begriffen verleiten lassen und dadurch mehr das Grelle und Zufällige, als das Wesentliche und wirklich Charakteristische erfasst. — Ich bemerke gelegentlich, dass eine sehr brauchbare Notiz von Görres über das Verhältniss der Troubadours zu den Deutschen und Nordfranzosen nach Vaticanischen Handschriften No. 5204—8 in seinen Altdeutschen Volks- und Meisterliedern, Frankfurt a. M. 1817. 8. S. XLI—LXII ganz unbeachtet geblieben zu sein scheint.

Regierung, die bleibende Residenz der Könige wurde, welche das aristokratische Element des Adels wie das demokratische der städtischen Gemeinen sich unterzuordnen verstanden. Die Poesie fing daher an, in eine Verbindung mit dem Hof zu treten, welche die Französische Poesie mehr als irgend eine andere Europäische bestimmt hat. Auch die Trouvères, auch die Troubadours waren Hofdichter gewesen, allein sie waren nicht auf die Verherrlichung nur Eines Hofes angewiesen, wie es von jetzt der Fall wurde; sie hatten nicht in Einer Stadt ihren Mittelpunct gefunden, wie Paris sich jetzt dazu erhob. Der Aufenthalt der Könige, der Zufluss von Fremden, die der Ruf der Schulen herbeizog, eine grössere Leichtigkeit für die Bequemlichkeit des Lebens, eine grössere Freiheit, eine weitere Mannigfaltigkeit des Genusses und eine bessere Polizei machten Paris zum Sitz der Bildung und des geselligen Vergnügens. Diese Bedeutung fixirte sich während des vierzehnten und funfzehnten Jh., so dass die Französische Kunst im Anfang des sechszehnten unter der Regierung Franz I schon ganz in dem Charakter auftrat, den sie unter Ludwig XIV mit so imponirendem Nachdruck entfaltete. Die Hauptrichtungen, welche in dieser Zeit sich ausbildeten, waren: 1) die dramatische des Volksdrama's; 2) die lyrische der formellen Hofdichtung; 3) die gänzliche Auflösung der romantischen Epik in den Amadisromanen.

Die innere Nothwendigkeit für die Entstehung des Dramatischen liegt in der Poesie selbst; sie muss diese Form entwickeln, sobald sie das Lyrische und das Epische so weit durchgefuhrt hat, dass beides in

der drastischen Darstellung zu integrirenden Momenten sich aufheben kann. Die scheinbar äussere Veranlassung zur Hervorbildung dieser Gattung hängt mit dem Cultus zusammen, weil die Religion die allgemeine Weltanschauung eines Volkes enthält. Das Drama bedarf der populärsten Allgemeinheit, da es nicht, wie das Epos, an die Geschichte der Stämme und Geschlechter, nicht, wie die Lyrik, an die besondere Empfindung eines geselligen Kreises oder eines Einzelnen sich anschliesst, vielmehr durch seine Oeffentlichkeit für Alle da sein und mit der Gewalt der Gegenwart wirken will. Daher kann die dramatische Dichtkunst nicht anders, als die Religion zu ihrer Grundlage machen; welche Gestaltung sie annimmt, nachdem sie dadurch den Anfang des Bestehens einmal gewonnen hat, das hängt auch von anderen Bedingungen ab. Wir haben früher gesehen, wie das Indische Drama unmittelbar der Verherrlichung der religiösen Feierlichkeiten sich widmete, wie das Griechische aus dem Cultus des Dionysos sich erhob; zugleich wie dies erst geschah, als in Indien wie in Griechenland die Epoche des primitiven Epos und der primitiven Lyrik bereits vorüber war und solche Concentrationen der Bildung und des gesellschaftlichen Glanzes sich erzeugt hatten, wie in Indien der Hof des Vikramaditya und in Griechenland Athen während der Blüthe seiner Hegemonie war. Ferner bemerkten wir, dass in Indien der Unterschied des Tragischen und Komischen sich noch nicht mit völliger Entschiedenheit auseinandersetzte, während im Griechischen Theater die Tragödie und Komödie nicht nur, sondern im Satyrspiel auch die Mischung

des tragischen und komischen Pathos zu eigenthümlichen Bildungen mit höchster Klarheit sich entfalteten. Warum die Jüdische Theokratie, warum der Muhamedanismus kein Drama aus sich entlassen konnten, haben wir ebenfalls eingesehen. Die christliche Religion gab dagegen den Begriff ihrer Idee in unmittelbar sinnlicher Anschauung; die Erkenntniss der Geschichte Christi war eben so sehr eine Erkenntniss der durch ihn gestifteten Religion. Es war also hier keine Abstraction von der Gestalt des Göttlichen vorhanden, wie im reinen Monotheismus; im Gegentheil war die menschliche Gestalt und durch sie die Erde überhaupt dazu geweihet worden, als die Gestalt des Göttlichen anerkannt zu werden. Die lebendige Erinnerung an die einst als ein ganz Irdisches erschienene Geschichte des Ewigen, diese in der Form so populäre, als im Inhalt universelle Anschauung musste der Keim der neueren dramatischen Kunst werden. Nun versetze man sich in jene Jahrhunderte zurück, wo die Kirche durch tausendfache Verbildlichung den Germanischen Völkern jene Wunderbegebenheit der Erlösung einzuprägen bemüht war, wo Tausende, von innerem Drang getrieben, selbst zu jenen Stätten pilgerten, in denen das Wort Fleisch geworden, und man wird begreiflich finden, dass unmittelbar aus dem kirchlichen Cultus mimische Darstellungen der heiligen Geschichte sich erschlossen. Vorbereitet war diese Poesie einmal durch die Aneignung derselben in der Legende und im Hymnus der Kirche, worüber wir oben S. 48 und 18 gesprochen haben; andererseits durch die Bildung des mimischen Talentes, welche von den Jongleurs ausging. Ehe sich in Pa-

ris ein stehendes Theater bildete, finden wie einzelne Vorstellungen erwähnt, welche diese Entwicklung des Mimischen in ähnlicher Weise beurkunden, wie in Griechenland die Autokabdalen, Phlyaken, Magoden u. s. w. das improvisirende Volksschauspiel betrieben. Als die Söhne des Königs Philipps des Schönen 1313 zu Rittern geschlagen wurden, wurden bei dem Fest dargestellt: Adam und Eva, die heiligen drei Könige, das Schlachten der unschuldigen Kindlein, Jesus mit seiner Mutter lachend und Aepfel essend, die Apostel mit ihm ihr Paternoster betend, die Enthauptung des Täufers Johannes, Herodes und Kaiphas mit der Bischofsmütze, Pilatus seine Hände waschend, die Auferstehung und das jüngste Gericht, das Paradies mit neunzig Engeln, die schwarze und stinkende Hölle, worin die Verworfenen stürzten und woraus dreihundert Teufel fuhren, auf Seelen Jagd zu machen, die sie nachher folterten. Neben diesen ernsten Gegenständen wurden aber auch heitere und komische behandelt: ein Lustigmacher im Hemde tanzend und singend, ein Bohnenkönig, ein Kinderturnier, ein wilder Mann, ein spinnender Löwe, eine singende Nachtigall, endlich der ganze Lebenslauf Reinhards des Fuchses, der erst als Arzt, dann als Chirurgus, dann als Priester eine Epistel und ein Evangelium singend, hierauf als Bischof und Erzbischof und zuletzt als Papst erschien, indem er beständig Hühner und Küchlein frass. — Von den Dichtern der Nordfranzosen gaben besonders Rutebeuf, Jehan Bodel und Adam de la Hale dialogisch dargestellte Erzählungen, welche sich oft schon zur völlig dramatischen Gestalt abrundeten. Schon im zwölften Jh. wird Guillaume von Blois als Verfasser einer Tra-

gödie von Flaura und Marco, und einer Komödie, Alda, in Lateinischen Versen genannt. Sodann gehört wahrscheinlich dem kirchlichen Dichter, Etienne von Langton, den wir schon S. 47 kennen gelernt haben, ein theologisches Drama, worin allegorische Personen, die Wahrheit, die Gerechtigkeit, das Mitleiden und der Friede, darüber streiten, welch' Schicksal Adam nach dem Sündenfall verdient habe; die beiden letzteren nehmen sich des Schuldigen an und Gott der Vater bespricht sich mit seinem Sohn, der Wahrheit und Gerechtigkeit durch seine Menschwerdung genug zu thun, durch welchen Entschluss die Einigkeit der Streitenden wiederhergestellt wird; das Ganze ist mit Geschmack und Gewandtheit ausgeführt. — Von den vorhin genannten Dichtern verfasste Bodel, der aus Arras gebürtig war und unter Ludwig dem Heiligen lebte, mehre solcher kleinen dramatischen Compositionen, Jeux genannt, wie le Jeu du Pèlerin; le Jeu de Robin et de Marion; le Jeu Adam oder de la Feuillée und le Jeu de Saint-Nicolas. Rutebeuf schrieb das berühmte Miracle vom Theophilus, dem Seneschal des Bischofs von Sicilien, der seine Seele dem Teufel verschreibt, aber durch die Fürbitte der Jungfrau Maria von der höllischen Verdammniss errettet wird.

Dies waren die Vorbildungen des Theaters während des zwölften, dreizehnten und vierzehnten Jh. Mit dem funfzehnten Jh. trat es aus diesen unzusammenhängenden, vereinzelten Anfängen zu völliger Bestimmtheit herauf in den drei Theatern der Passionsbrüderschaft, der Schreiber der Bazoche und der Kinder ohne Sorgen, welche nacheinander die Pflege des

geistlichen Dramas, der allegorischen Komödie und der Farce übernahmen. Hier sehen wir also die Sonderung des tragischen und komischen Pathos, die nur eine allmälige sein konnte, im ähnlichem Gange sich gestalten, wie dies im Griechischen Drama der Fall war, nur dass die Form zurückblieb und das materielle Interesse an dem Inhalt überwog. *)

Den äusseren Impuls zur Concentrirung der mimischen Darstellungen gaben zunächst die Feierlichkeiten, welche der Einzug Kars VI in Paris 1380 veranlasste. Die Pilger führten vor dem Könige die Passion, ein Schauspiel, auf, wie man es noch nie gesehen. Einige Jahr später wiederholten sie ähnliche Vorstellungen bei der Vermählung des Königs mit Isabelle von Baiern und vereinigten sich theilweise zu einer förmlichen Gesellschaft, die sie confrairie, Brüderschaft nannten; ihre Vorstellungen selbst hiessen Mysterien, weil sie die Geschichte der Mysterien des Glaubens zum Gegenstand hatten; das berühmteste dieser Stücke war die Darstellung der Leidensgeschichte Christi und die Gesellschaft

*) Auch enthielten die geistlichen Dramen selbst in den Teufeln ein komödisches Element. — Das Miracle Rutebeufs, das Spiel vom heil. Nicolas und das auch dem Adam de la Hale zugeschriebene höchst anmuthige Schäferspiel von Robin und Marion finden sich bei Le Grand d'Aussy; Deutsche Uebersetz. v. Lütkemüller, 1796, Thl. II. S. 93 — 113. Das Miracle vom Theophilus ist die erste dramatische Gestaltung einer Seite der zu einem solchen weitverzweigten Riesenbaum ausgewachsenen Sage vom Dr. Faust; s. meine Schrift über Calderon's Tragödie vom wunderthätigen Magus; Halle 1829 S. 56 — 59. Für die folgende Geschichte des Theaters sind wir f. Bouterwek, Geschichte der Poesie, V. S. 95 — 117 mit Hinzuziehung Goujets gefolgt.

nannte sich deswegen confrairie de la Passion. Der Prévot von Paris verbot 1398 ihre Aufführungen als anstössig durch eine Ordonnanz, allein der König nahm sie in Schutz und ertheilte ihr 1402 ein eigenes Privilegium, das erste, wodurch das Theater der Europäischen Welt fixirt wurde. Der Kreis, in welchem sich dies Theater bewegte, war ganz und gar der kirchliche, dessen Momente wir S. 48 ff. angegeben haben. Das Mysterium der Passion war zuerst 1380 gespielt worden und scheint einen weitläufigen Apparat und ungeheures Personal erfordert zu haben; 1395 wurde Griseldis, 1400 die Auferstehung, 1404 die Empfängniss, 1406 das Mysterium von dem alten Testament, 1434 die heilige Katharina, 1437 die Rache, 1444 die heil. Hostie, 1450 die Geschichte der Apostel, 1459 die Zerstörung Troja's, 1468 das Sterben der Jungfrau Maria, 1474 das Mysterium von der Zukunft des Königs, der Fleischwerdung und Geburt unseres Herrn Jesus Christus, 1475 die Auferstehung, 1478 Hiob, 1480 das Mysterium de la France und das von der heil. Barba und dem heil. Dionysius; 1500 der heil. Dominicus; 1505 der Ritter, der seine Frau dem Teufel übergab; 1518 die Mysterien von der Himmelfahrt, von der heil. Margaretha, von unserer lieben Frau von Puy, vom Triumph der Normannen und vom Jovinian; 1520 von Peter und Paul aufgeführt. Der Charakter aller dieser Dramen war das Naive; das Ganze war auf den Ernst angelegt, eine tragische Wirkung wurde bezweckt; aber das Komische drängte sich überall zwischen ein und wechselte oft sehr grell mit dem Tragischen; die Behandlung des Einzelnen war ebenfalls sehr ungleich; das rei-

ne Pathos im Tragischen wie im Komischen, der glücklichste Zusammenhang der Scenen, der fliessendste Dialog; und dann wieder das ganz Leere, ja Abgeschmackte und Alberne, die sinnloseste Verknüpfung, das schleppendste Gespräch; endlich eine Vermischung des musikalischen Vortrags mit dem recitirenden, wie wir sie in ganz ähnlicher Weise bei dem Indischen Drama gefunden haben: die Versform war die kurzzeilige jambische. — Zuerst wurden diese kühnen, grossartig verworrenen Compositionen, die gegen Anachronismen und Costumwidrigkeiten ganz gleichgültig waren, an Festtagen auf den Strassen aufgeführt; dann räumte man ihnen das Hôtel de la Trinité, zuletzt einen Theil des Hôtel de Bourgogne ein. Die Bühne war ganz nach den Elementen der christlichen Weltanschauung, die den Stücken selbst zu Grunde lag, eingerichtet. Ein hohes Gerüst stand nach hinten zu, worauf Gott der Vater sass, eingehüllt in einen langen Talar, umgeben von Engeln. Niederwärts von diesem Gerüst lag die Hölle, aus deren Rachen die Teufel ausstiegen, worin sie hinabfuhren. Der übrige Raum zwischen Himmel und Hölle war die Welt. Die Zuschauer sassen in Reihen auf hintereinander erhöheten Sitzen, établies, die man ebenfalls nach kirchlichen Traditionen benannte; der höchste hiess das Paradies; zu beiden Seiten der Bühne standen Bänke, wo sich die Schauspieler niedersetzten, die ihre Scenen beendigt hatten. Die Stücke waren übrigens von solchem Umfang, dass sie nicht auf einmal gegeben werden konnten, sondern oft viele Tage, bis zu fünf Wochen hin dauerten, wie im Indischen; die Abtheilungen hiessen daher Journées.

Nach dem Vorbilde dieses Pariser Theaters wurden bald in allen Städten Frankreichs ähnliche errichtet und der Luxus in der Pracht der Decorationen sehr weit getrieben; durch das ganze sechszehnte Jh. hin erhielt sich der Styl der Mysterien fast unverändert fort und zwei Dichter, Gringore und Bouchet, waren besonders dafür thätig.

Aber schon vor der Passionsbrüderschaft hatte eine alte privilegirte Verbindung von Advocaten, Procuratoren und anderen Justizbeamten das Vorrecht gehabt, die öffentlichen Feste und Ceremonien zu ordnen und zu leiten. Sie hiess die Schreiber der Bazoche, les Clercs de la Bazoche. Sie wollte hinter der Confrairie de la passion nicht zurückbleiben und ebenfalls dramatische Vorstellungen geben; allein diese, auf ihr königliches Privilegium bestehend, verweigerte ihnen das Recht dazu und so gingen die Schreiber zur Erfindung der Moralitäten über, in welchen sie die nämlichen Gegenstände darstellten, die den Stoff der Mysterien ausmachten, mit dem Unterschied, dass sie das geschichtliche Element in eine moralisch-allegorische Deutung hinüberzogen. Die Kraft der Phantasie ist in diesem Gebiet wirklich bewunderungswürdig gewesen und konnte eine solche Fülle ächt allegorischer Gestalten nur in einer Zeit entwickeln, welche durchgängig in den Gegensatz des Phantastischen und Abstracten entzweiet war. In einer dieser witzigen Moralitäten, die Verurtheilung des Bankets, kommen Schmarotzerei, Leckerei, Gute Gesellschaft, Ihre Gesundheit, Mich zu bedanken und andere lustige Leute bei dem Herrn Banket zu einem Schmause zusammen. Da erschei-

nen Gicht, Schlagfluss, Kolik und andere Krankheiten an einem Fenster des Speisesaales und belauschen die Schmausenden. Banket ladet sie ein; aber nun entsteht ein Streit; die neuen Gäste prügeln sich mit den alten und die Trefflichen, Leckerei, Schmarotzerei, Ihre Gesundheit und Mich zu bedanken, bleiben todt auf dem Kampfplatz, worauf die noch übrigen Herrn Banket bei der Erfahrung verklagen, die ihn als den Veranlasser des Unglücks, zum Galgen verurtheilt; der Scharfrichter Diät vollzieht das Urtheil. — Durch das Streben, von dem historisch Gegebenen zu der Idee selbst sich hinzuwenden und die bleibenden Züge der lebendigen Wirklichkeit in den allegorischen Personen abstract herauszukehren, entwickelte sich die Kunst, den Widerspruch des Endlichen mit sich selbst, das Lächerliche darzustellen, was in den Mysterien nur vereinzelt und mehr als zufällig erschienen war; auch der moralische Standpunct an sich, der nicht die Tiefe und Totalität der religiösen Anschauung umfasst, sondern mehr mit den einzelnen Tugenden und Lastern zu thun hat, führte zur Behandlung komischer Charaktere, wie sie das Privatleben der Beobachtung des Dichters darbot; so entstand die Farçe. Unwillkürlich werden wir uns hierbei des Ganges erinnern, den die Griechische Komödie von dem allegorischen Charakter der alten Komödie zur Entwicklung der neuen nahm, in welcher das Ideal gänzlich in die Gewöhnlichkeit alltäglicher Erfahrung, die Begeisterung in die Klugheit, die Nothwendigkeit in den Zufall überging; S. Th. I. S. 269. Diese Farçen waren oft sehr gelungene Lustspiele und eine derselben, der Advocat Pathelin,

die einem Geistlichen Pierre Blanchet von Poitiers zugeschrieben wird und 1480 zum erstenmale aufgeführt sein soll, erhielt eine solche allgemeine Anerkennung, dass sie durch ganz Europa sich verbreitete, 1512 von Alexander Connibert in das Lateinische übersetzt, von Reuchlin nachgeahmt, 1706 von Brueys umgearbeitet und bis jetzt auf dem Repertoir erhalten wurde. Der Charakter des Advocaten ist das naivste Gemisch von ruhiger, gewissenfreier Schurkerei und Jovialität; gleich vortrefflich ist der Charakter seiner Frau Guillemette, welche die verwerfliche Denkart ihres Mannes wohl empfindet und tadelt, indessen als seine Frau dennoch auf alle seine Schelmenstreiche eingeht und nach seiner Vorschrift die Rolle einer Betrügerin meisterhaft spielt; auch die Intrigue, dass ein einfältiger Schaafhirt am Schluss den schlauen Advocaten nach dessen eigener Anweisung betrügt, ist im höchsten Grade komisch. Die kecke Leichtigkeit und Correctheit des Dialoges steht dieser innern Tüchtigkeit nicht nach — Die Bazoche spielte zuerst in Privathäusern, später im königlichen Schlosse. Uebertriebene Zotenreisserei und persönliche Satire veranlassten, dass das Parlement ihre Bühne einigemal schloss, ja 1542 alle Mitglieder derselben in das Gefängniss werfen liess und sie 1545 ganz und gar aufhob.

Diese beiden Theater hatten noch ein drittes neben sich, was jedoch keine neue Richtung der Kunst, nur eine besondere Gestaltung der allegorischen Komödie entwickelte. Junge Leute aus angesehenen Familien in Paris kamen nämlich auf den Einfall, die Satire in der dramatischen Form zu behandeln und führten ihn dadurch aus, dass sie die ganze Welt als

närrisch darstellten. Ihre Verbindung selbst, die von Karl VI privilegirt wurde, nannten sie Enfans sans souci, ihren Vorsteher Prince des sots und ihre Stücke selbst sotties. Die politische Zerrüttung des Landes gab ihnen Stoff genug zu derben und kecken Ausfällen, die ihnen die Gunst des Publicums in hohem Grade erwarben und lange erhielten; die Bazoche, als ihrer Tendenz zunächst stehend, empfing die Erlaubniss, ihre sotties ebenfalls aufführen zu dürfen. Der durchgreifende, einfache Mechanismus derselben lag darin, dass die Welt als allegorische Person mit den verschiedenen Narren als lauter allegorischen Figuren in Verwicklung gebracht wurde. So beklagt sich die Welt in einem Stücke, dass ihr Reich nicht mehr bestehen wolle; Misbrauch gibt ihr den Rath, wiederum der weltlichen Lust zu folgen, worauf die Welt vor Müdigkeit einschläft. Da klopft Misbrauch als Wunderthäter an umherstehende Bäume und nun springt aus dem einen der liederliche Narr hervor in der Kleidung eines Geistlichen, aus einem andern der grossthuende Narr als Soldat, aus einem dritten der bestochene Narr als Gerichtsperson; zu diesen Narren kommen noch andere und berathen sich mit ihnen über den Bau einer neuen Welt, den sie auch wirklich beginnen. Der Liederliche will bei dem Bau eines Kirchenpfeilers die Andacht anbringen, findet sie aber ungeschickt dazu und setzt die Heuchelei an ihre Stelle. Als der Bau schon von allen Seiten vorgerückt ist, wählen die Baumeister die Tollheit zur Dame ihres Herzens, suchen die Flüchtige zu erhaschen und rennen dabei ihr neues Weltgebäude um. Ueber dem Lärm erwacht die alte Welt, moralisirt über die

Narren und endigt das Schauspiel mit weisen Lehren. — Diese Kinder ohne Sorgen spielten auf Gerüsten an öffentlichen Plätzen, besonders in der Halle. Unter Franz I wurde ihr Muthwille der Censur des Parlementes unterworfen, wesshalb ihre Spottlust durch Masken und Aufschriften den Hang der Satire zu befriedigen suchte; die Ausgelassenheit darin machte neue Parlementsbeschlüsse nothwendig, bis die Gesellschaft, obschon sie ihr Ansehen fortwährend erhielt, 1612 gänzlich aufgehoben wurde.

Wie die dramatische Poesie sich ganz an das Bedürfniss der Gegenwart anschloss, wie sie der Unterhaltung eines gemischten Publicums und den Festlichkeiten des Hofes sehr gleich zu dienen suchte, wie sie aber in diesem Bestreben von dem Ernst der Mysterien allmälig zum allegorischen Witz und zur persönlichen Satire sich zuspitzte, so zeigt auch die Lyrik des vierzehnten und funfzehnten Jh. den Charakter des Verstandes, dessen künstliche Spiele das Gefühl selten rein hervortreten liessen. Aber nicht als einen Absprung von der früheren Lyrik darf man diese Erscheinung ansehen, nur als eine consequente Ausbildung des provençalischen Gesanges, der auch in seiner höchsten Blüthe von der Reflexion nie ganz frei war und jetzt nicht mehr mit selbstständiger Kraft, sondern in der Nachahmung fortdauerte. Am frischesten tönten in dieser Zeit die Volkslieder der Normandie; Frühlingsgesänge, Liebesklagen, der beliebte Hahnreispott, Kriegslieder (Orgues), Trinklieder (Bacchanales), Tanzweisen und Quodlibets (coqs à l'âne) wurden sinnreich und anmuthig gedichtet. Besonders zeichnete sich in diesen Volksweisen Olivier

Basselin aus, ein Walkmüller in der Normandie, der in der Gegend von Vire lebte, 1419 st. und durch seine Chansons die Grundlage der Vaudevilles gab. Der Dichter, der noch im vierzehnten Jh. die Provençalische Kunstpoesie am glücklichsten in Nordfrankreich nachahmte, war der bekannte Memoirenschreiber Jean Froissart, 1337 zu Valenciennes geb. und 1400 zu Lille als Domherr gest. Die Naivetät und Behaglichkeit, welche seine Memoiren athmen, scheint auch das Element seiner lyrischen Gedichte gewesen zu sein, seiner Pastorellen, Rondeaux, Lais und Virelais; einen Theil derselben verschmolz er zu einer Art von Roman, Meliador oder der Sonnenritter. In seinem geistlichen Gedicht, die drei Marien, und in der Allegorie, das Paradies der Liebe, war er weniger eigenthümlich, als in jenen leichten Schöpfungen, die unmittelbar aus seinem vielfachen Verkehr mit den schönsten und gebildetsten Damen seiner damaligen Zeit hervorgingen. — Wahrhaft romantisch waren die Dichtungen des Herzogs Karl von Orleans, der fünf und zwanzig Jahr seines Lebens in Englischer Gefangenschaft zubrachte und während derselben viele zarte, oft schwermüthige Lieder sang. Er st. 1466. — Aber seit der Mitte des funfzehnten Jh. entwich die Tiefe des Gefühles immer mehr aus der Lyrik und zwei Züge traten charakteristisch darin hervor: die Neigung zum Witz, die nothwendig zum Komischen und zum epigrammatisch Pikanten führte, und das Streben, in der äussern Form so künstlich und elegant als irgend möglich zu erscheinen, wodurch sich die Dichtkunst immer mehr dem Conversationston annäherte. Diese Schärfe des Verstandes, diese Feinheit

der Diction, dieser Sinn für das Lächerliche, diese mit der Strophe und dem Reim leicht und anmuthig spielende Tändelei, sind der Fortschritt der Französischen Poesie. Neben diesen Richtungen dauerte die ältere allegorische immer noch fort; die Reflexion derselben schien mit der Komik der Fabliaux in die lyrische Form sich aufgelöst zu haben. Die berühmtesten Dichter jener Zeit stimmen in diesen Zügen durchweg überein. Martin Franc, der Secretair der Päpste Felix V und Nicolaus V, vertheidigte die Damen gegen Angriffe, die der Roman der Rose auf sie gemacht hatte, in einem allegorischen Gegenroman, der Champion der Damen; Alain Chartier schrieb den Streit des Fetten mit dem Mageren, zweier von Amor Begünstigten, ein Brevier für den Adel und das Buch der vier Damen: seine Stärke lag im sententiösen Moralisiren; François Villon, ein liederlicher, aber witziger Mensch, glänzte durch seine neckischen Satiren: das grosse und das kleine Testament; Guillaume Coquillart, Official zu Rheims, hatte an komischer Wortfülle und burlesker Leichtigkeit wenig seines Gleichen; Guillaume Cretin oder du Bois und Charles de Bordigné, der das frivole Geschichtchen von Pierre Faifeu hinterliess, lebten noch in das sechszehnte Jh. hinüber.

Noch eine ganze Reihe von Dichtern, Pierre Michault, Secretair des Herzogs von Burgund, Jean Molinet, Canonicus zu Valenciennes, Jean le Maire, Guillaume Michel, Olivier de la Marche, Michel d'Amboise und andere arbeiteten in dem nämlichen Sinn und Geschmack; das Galante, Witzige, Complimen-

tirende, Moralisirende und Allegorische verdrängte bei ihnen den innigen Ton des ächt Lyrischen.

Sowohl die dramatische wie die lyrische Poesie zeigen uns in dieser Zeit die Kraft der erwachenden Reflexion; die Form derselben war immer noch die Allegorie als die Verbindung des abstracten Gedankens mit einer bildlichen Vorstellung. Diese Richtung bemächtigte sich auch des Romanes. Die älteren metrischen Behandlungen der epischen Stoffe von Adenez, Rusticien de Pise, Chrestien de Troyes u. a. w. wurden im funfzehnten Jh. in Prosa umgeschrieben; selbst mit dem Roman von der Rose geschah dies durch den eben genannten Molinet; offenbar suchte man durch diese Umgestaltung die Poesie in die Sphäre der Conversation hinabzurücken und den Unterschied des älteren Sprachidioms mit der Sprache der Gegenwart aufzuheben. Viele dieser Bearbeitungen waren so glücklich, dass sie als Volksbücher sich noch Jahrhunderte hindurch bis zur Revolution erhielten. Indem aber der epische Trieb sich im zwölften und dreizehnten Jh. wirklich erschöpft hatte, so konnte jetzt als neue Entwicklung nur eine Romandichtung entstehen, die ganz und gar auf der Willkür der Dichter beruhete; weitläufige Heldengeschichten wurden erfunden, die in einem lockeren Zusammenhang eine unendliche Fülle bunter und wunderbarer Begebenheiten entfalteten; die wirkliche Welt, die volksthümliche Sage verschwanden in träumerischen und allegorischen Geschichten, wie wir bereits darauf aufmerksam gemacht haben, dass der Karolingische und Bretonische Sagenkreis in sich selbst endlich zu

einer phantastischen Auflösung sich hinneigten. Daher übersprangen diese Romane, von aller Bestimmtheit durch die Ueberlieferung losgerissen, jede Zeitfolge und machten die Ritter der Tafelrunde zu späteren Helden, die erst auf die ihrigen gefolgt wären. Damit gewannen sie die Freiheit, in der Geschichte und Geographie unbedingt zu verfahren und Alles in das Mährchenhafte hinüberzuspielen. Das Lebendige und Positive waren die eingewebten Naturschilderungen, Beschreibungen von Schlössern und Palästen, Unterweisungen in einem adligen Betragen und feinem Benehmen, besonders in der Kunst, Liebesbriefe zu schreiben, endlich moralisirende Ergiessungen, wie dies Alles im Roman von der Rose schon gegeben war; der Mechanismus der Geschichte war beständig die begeisterte Liebe des Helden zu einer schönen Prinzessin, die ihn zur Vollführung erstaunenswürdiger Thaten, zur Ueberwindung der riesenhaftesten Gefahren beseelt. Die Darstellung war prosaisch, oft einfach, herzlich und anmuthig, oft aber auch geistlos, ungeschickt und unausstehlich breit. Dies ist der Cyklus der Amadisromane, der nur als die Verflüchtigung der früheren Epik und ihres objectiven Gehaltes in die subjective Laune angesehen werden kann; dass der Arturische Sagenkreis ihn am meisten vorgebildet habe, ist leicht zu sehen, aber merkwürdig ist es, dass die Verfasser dieser Romane sich auch auf Griechische Dichtungen berufen. Noch hat sich keine solche Quelle entdeckt, selbst nicht für den Amadis von Griechenland; jedoch ist die Manier der Griechischen Romanschreiber mit ihrer extremen Sentimentalität, ihren gedehnten Schilderungen, ihrer bald zu-

sen bald faden und gedunsenen Geschwätzigkeit, mit ihren Wundern und vernunftlosen Unmöglichkeiten allerdings dem rhetorisch aufgeputzten Styl und dem dämmergrauen Wirrwarr der Amadisromane sehr verwandt; S. Th. I. S. 296. — Gewöhnlich wird die erste Erfindung der Geschichte des Amadis dem Portugisen Vasco de Lobeira beigelegt, der zu Anfang des vierzehnten Jh. gelebt haben soll; allein man weiss nichts recht sicheres darüber. Zunächst ist die Spanische Bearbeitung mit Gewissheit noch in das vierzehnte Jh. zu setzen; im funfzehnten begannen die Französischen Gestaltungen dieses Stoffs und im sechszehnten die Drucke und zahllosen Nachahmungen, gegen deren verderblichen Einfluss viele Theologen und Moralisten zu eifern anfingen. Die Hauptverzweigungen dieser grossen Romanfamilie sind Amadis von Gallien, Esplandian, Florisando, Lisuarte, Amadis von Griechenland, Florisel; Anaxartes, Rogel und Agesilas von Kolchis, Silvio de la Silva, Sphäramund und Amadis vom Gestirn; daran schlossen sich in den Nachahmungen als Nachkommen des Gallischen Amadis Florés von Griechenland, der Sonnenritter, Belianis, Primaleon, Palmerin von Oliva und andere. Die Concurrenz der Bearbeiter war überaus heftig; die Italiener und Deutschen nahmen die Amadisromane ebenfalls in ihre Literatur auf; endlich machte Gilbert Saunier, Sieur du Verdier zu Anfang des siebzehnten Jh. einen umfassenden Schluss, indem er in seinem Roman des Romans, der sieben starke Bände enthält, alle Amadisromane versammelte und mit ihm den Wunderglau-

ben, die Zauberei, Ritterlichkeit und Courtoisie des Mittelalters für Frankreich beendigte.*)

Jeder Uebergang des Geistes von einer Stufe, die er durchlebt hat, zu einer höheren kündigt sich durch Barbarei an. Die Bildung muss sich erst mannigfach nach vielen Seiten hin versuchen, bevor sie reife und gediegene Werke hervorzubringen im Stande ist. So löste sich im funfzehnten und sechszehnten Jh. die romantische Poesie Frankreichs allmälig in eine andere auf, deren Princip die Nachahmung des Antiken war. Diese Periode zeigte im sechszehnten Jh. zuerst eine ganz materielle Aufnahme der classischen Poesie; Marot, Jodelle, Ronsard copirten die Alten und mischten erlernte Einzelheiten, sogar eine Menge Griechischer und Lateinischer Wörter in ihre Dichtungen. Das Fremdartige der antiken Klarheit, Bestimmtheit und Kürze in Verhältniss zu dem Helldunkel, der Weichheit und Ausführlichkeit des immer noch fortwirkenden romantischen Sinnes erschien darin als rohe Formlosigkeit. Es entwickelte sich daraus zweitens eine Poesie, welche das Antike nicht mehr so unmittelbar nachahmte, sondern mit Bewusstsein zur Regel ihrer Compositionen erhob; das war das goldene Zeitalter der Französischen Literatur im siebzehnten Jh. unter Ludwig XIV. Nach und nach wurde man aber dieser Regelmässigkeit überdrüssig; die grossen Meister Corneille, Racine, Moliere, Boileau, galten

*) Die Literatur der Amadisromane s. bei Ebert. No. 479 — 488; über Inhalt und Styl der einzelnen Romane ist Val. Schmidt in der sehr gründlichen Abhandlung in den Wiener Jahrbüchern, 1826, Bd. XXXIII, S. 16 — 75 nachzulesen.

zwar noch unbedingt und eben so fest stand die in ihren Werken entfaltete Aesthetik. Jedoch während man der Theorie zu genügen glaubte, schlich sich ein anderer Geist ein und wendete die Poesie von den abstracten Regeln des Systems zur Auffassung des von Natur Gebotenen. Diese Epoche des Ueberganges von der alten Schule zur modernen, deren Repräsentanten Rousseau und Diderot wurden, bezeichnet Voltaire. *)

In der ersten Epoche dieser Periode nahm Marot den Standpunct einer unbefangenen Nachahmung der Alten ein; die Schule, die sich nach ihm unter dem Namen des Siebengestirns bildete, war in dem Streben, die Prücision der Griechischen und Lateinischen Classiker sich anzueignen, manierirt und verfiel in eine trockene Rhethorik, deren Nüchternheit für Einfachheit, deren Schwulst für Erhabenheit galt; endlich gelang es dem Malherbe, die Eleganz der Französischen Sprache mit der antiken Klarheit und rhythmi-

*) Wären uns von den Anfängen der Römischen Poesie mehr Kunden überkommen, so müsste die Vergleichung zwischen der Aufnahme des Griechischen in das Römische und beider in das Französische, der Wachsthum solcher Verschmelzung, viel Interessantes und Lehrreiches ergeben. Man hat in dieser Parallele zu einseitig auf die Identität Ludwigs XIV mit Augustus und des Ministers Richelieu mit dem Maecenas reflectirt; man hätte auch auf die innere Einheit des formellen Charakters und auf die Widersprüche nationaler Cultur mit einer ausheimischen in diesen Poesieen achten sollen; die Atellanen und Mimen wären mit den populären Mysterien und Farçen, die Franciade Ronsards mit den Annalen des Ennius, die Henriade mit der Aeneis u. s. w. zu vergleichen; s. die Note am Schluss des I Thl. dieser Geschichte.

schen Harmonie auf eine natürliche Weise zu vereinigen; zugleich trat mit ihm der Alexandriner entschieden als die Versform auf, welche dem verständigen und formellen Charakter der Französischen Poesie am meisten zusagte. Für Drama und Erzählung wurde sie Gesetz; Wohllaut, Grösse und Anmuth wollte man keiner anderen metrischen Form zuerkennen und so verschwanden allmählig die älteren romantischen Versmaasse. Der frühere sogenannte Alexandriner war in seinen verschiedenen Modificationen eines der ältesten Versmaasse Europa's. Das Fränkische Epos in der Mehrzahl seiner Gedichte (S. oben S. 39), die Geschichte des Alexanders, das Poema del Cid bei den Spaniern, die Gedichte des Deutschen Sagenkreises waren darin verfasst. Die Engländer kannten es früh und benutzten es zu Shakespeare's Zeit komisch, aber die Franzosen gaben ihm Würde und Ernst und erhoben es zu ihrem tragischen und epischen Verse. Je mehr er ausgebildet ward, je inniger verband er sich mit Sentenzen und Antithesen, je mehr ward gefordert, dass die Stärke oder Spitzfindigkeit des Gedankens den Vers bilden und die Poesie ersetzen sollte. *)

Clément Marot war der Sohn Jean Marots aus der Normandie, der am Ende des sechszehnten und am Anfang des siebzehnten Jh. als Dichter berühmt war. Die Gemahlin Ludwigs XII, Anna von Bretagne, begünstigte ihn und am Hof Franz I bekleidete er die Stelle eines Garderobeintendanten. Er

*) S. Ludewig Tieck, Deutsches Theater, Bd. II. Berlin 1817, 8, S. V.

schrieb bei verschiedenen Veranlassungen Episteln, die nichts sind als ein Aggregat von Complimenten in eleganten Wendungen; ein Doctrinal des Princesses in 24 Rondeaux, worin er die Frauen in der Tugend unterwies; so trocken dasselbe war, so machte es doch bei Hof viel Glück, denn es war ungemein moralisch. Die Züge des Königs Ludwig XII gegen die Genueser und gegen die Venetianer suchte er durch ein paar allegorisch-epische Versuche zu verherrlichen, die er Reisen nannte; die dürrste Prosa eines rein chronologischen Berichtes wird darin nur selten von langweiligen Declamationen der allegorischen Personen und einigen wirklich poetischen Zügen unterbrochen. Doch ist in der Sprache ein Streben zum Reinlichen und Zierlichen sichtbar. — Sein Sohn Clément wurde 1495 zu Cahors geboren und entwickelte frühzeitig ein angenehmes und fruchtbares Talent. Durch den Vater bei Hof eingeführt, spann er mit den schönsten und geistreichsten Damen Liebschaften an, unter welchen seine Verbindung mit der liebenswürdigen Gräfin Diana von Poitiers die bedeutendste war; später entzweiete er sich mit ihr und war unzart genug, die vorher Gepriesene nun mit spöttischen Versen zu verfolgen. Marot bekleidete bei Franz I die Stelle eines Kammerdieners und wurde mit ihm bei Pavia gefangen genommen. Gleich nach seiner Befreiung ward er als des Lutherthums verdächtig in Paris gefangen gesetzt; eine komische Epistel, die er an den König richtete, errettete ihn aus der Haft, deren Musse er zur Erneuung des Romans von der Rose benutzte. Hierauf wollte der leichtsinnige Dichter ernsthaft werden und schrieb auch einige geistliche

Gedichte; allein bald knüpfte er mit der geistreichen Margaretha, Königin von Navarra, der ehemaligen Madame d'Alençon, eine neue Liebschaft an, welche dauernder ward, da er sie nicht, wie die mit der Gräfin Diana, durch Indiscretion störte. Jedoch zum zweitenmal ward er von der Geistlichkeit, die er durch seine poetische Uebersetzung der Psalme aufgebracht hatte, zur Verantwortung gezogen und musste trotz der Verwendung seiner Gönnerin aus Frankreich entfliehen; er ging an den Hof von Ferrara, dann nach Genf, von wo man ihn aber wegen seines anstössigen Wandels verwies, und starb endlich 1544 nach einem unstäten Treiben zu Turin. Marot war ein witziger, lustiger, aber frivoler Mensch; Calvin bewog ihn, zur reformirten Kirche überzutreten, allein eben so schnell warf er den neuen Glauben von sich, als er mit Franz sich wieder versöhnen wollte. Seine Poesie ist das Abbild dieser Flüchtigkeit; sie ist geschmackvoll, anmuthig, witzig, aber ohne alle Tiefe; ihr classischer Werth liegt darin, dass sie die Bestimmtheit und Klarheit des Italienischen und Römischen Styles blicken lässt, ohne doch weder das eigenthümliche Gefühl des Dichters selbst, noch die alte romantische Sinnesart der Nation aufzuopfern. Die naive Einheit dieser Elemente war die Macht, durch welche Marot Alles bezauberte. Er dichtete sehr viel; Uebersetzungen aus dem Lateinischen und Griechischen finden sich auch verhältnissmässig viele unter seinen Studien. Schon in seinem funfzehnten Jahr widmete er dem König Franz eine allegorische Erzählung, der Tempel des Cupido, die eine zahllose Menge ähnlich construirter Tempel und Tempelchen in Frankreich nach

sich zog; das beste seiner Jugendwerke ist ein Gespräch zweier Verliebten über die Kunst, den Damen zu gefallen. Seine Eklogen sind nur höfische Gelegenheitsgedichte; die Hölle dagegen ist ein vortreffliches Gedicht, worin er seine Verhaftung und Gefangenschaft zum Gegenstand der Satire machte: die Hölle ist das Gefängniss, Cerberus der Kerkermeister, die Gerichtsstube der Vorhof der Hölle, Minos einer der Criminal- und Polizeirichter, welche ihn verhörten. Seine 27 Elegieen und 44 Episteln, so wie seine religiösen und ernsten Lieder, namentlich seine Königsgesänge, sind ohne Bedeutung. Aber seine Epigramme, Rondeaux und kleinen tändelnden Lieder sind wegen ihrer Leichtigkeit und Lieblichkeit ausgezeichnet; diese Einfachheit und Gewandtheit wurde mit dem technischen Ausdruck Style marotique benannt, und verleugnete sich auch nicht in der Uebersetzung der Psalme, die er in Gemeinschaft mit Beza verfertigte und die in den protestantischen Kirchen Frankreichs lange gebraucht wurde.

Der König Franz soll selbst gedichtet haben; seine Schwester Margarethe glänzte sogar in der Poesie. Sie war zuerst an den Herzog Karl von Alençon, nach dessen Tod an Heinrich d'Albret, König von Navarra, vermählt und starb 1549 zu Ortez in Bigorre, von ihren Zeitgenossen wegen ihres Dichterruhmes hoch verehrt. Sie versuchte sich fast in allen Gattungen; sie schrieb vier Mysterien: von der Geburt Jesu Christi, von der Anbetung der heil. drei Könige, von den unschuldigen Kindlein und von der Flucht Josephs und Marias in die Wüste; ausserdem zwei Farçen: die eine von den beiden Mädchen und

Ehemännern, die andere von den Personen Zuviel, Genug, Wenig und Weniger, eine dürre Allegorie. Ihre geistlichen Gedichte, der Spiegel der sündigen Seele, der Triumph des Lammes u. a., so wie ihre mythologische Erzählung von den Satyrn und Nymphen der Diana haben manche Verdienste der rhetorischen Darstellung; ein momentan in ächter Begeisterung aufglühendes Gefühl, ein subtiler Verstand, eine nicht gemeine Geübtheit der Reflexion geben sich darin kund; das Werk aber, wodurch Margaretha ihren Namen vorzugsweise auf die Nachwelt brachte, sind die hundert Novellen, worin sie eine Menge der S. 90 ff. charakterisirten Contes versammelte und mit gefälliger Natürlichkeit erzählte. Sie hatte es dabei so gut, wie Alfonsus und der Verf. des Dolopathos auf die Moral abgesehen; allein neben dem Pikanten der Geschichten verliert dieser Zweck seine Bedeutung und lässt das Interesse des materiellen Inhaltes nackt zurück. *)

Die enge Verbindung, worin Margarethe mit Marot stand, haben wir bereits erwähnt. Marot hatte Feinde, wie Jean le Blond, François Sagon u. a.; allein seine Anhänger und Freunde, zu denen auch sein Sohn Michel Marot als Dichter gerechnet werden muss, überwogen diese an poetischer Kraft, wie der unglückliche Etienne Dolet, ein Satiriker, der 1546 zu Paris als Ketzer verbrannt ward, und Mellin de St. Gelais, der als Abt von Reclus, als Almosenier

*) S. die Literatur über Margarethe bei Ebert No. 13074 — 84. Die hundert Novellen, die sehr oft gedruckt sind, führen den Gesammttitel: Heptameron, als Nachahmung des Boccazzischen Titels Decameron.

und Bibliothekar der Könige Franz I und Heinrich II zu Paris 1559 st. und sowohl im Leben durch seinen Leichtsinn, als in der Poesie durch seine Leichtigkeit und Anmuth in Epigrammen, Liedern, Rondeaux, kleinen Erzählungen Marot am nächsten stand. Er war in den Lateinischen und Italienischen Dichtern sehr belesen und wir werden sogleich von seinem durch dies Studium herbeigeführten Trauerspiel Sophonisbe zu reden haben.

Gegen die Mitte des sechszehnten Jh. bildete sich eine Schule, deren Stifter Ronsard, deren Mitglieder du Bellay, Antoine de Baif, Pontus de Thyard, Remi Belleau, Jean Daurat und Jodelle waren und die sich selbst die Französische Plejade nannte. Ihr Streben war durchaus die Nachahmung der alten Dichter. Wenn aber die Marotsche Schule in ihrer Unbefangenheit manches Werthvolle durch die Aneignung der antiken Formen hervorbrachte, so ward diese Schule durch ihre Gelehrsamkeit zum Pedantischen hingerissen; auch musste sie von St. Gelais und anderen Freunden Marots scharfen Tadel erfahren. Pierre de Ronsard war in einer alten adligen Familie 1525 geb., machte mehre Reisen nach England, den Niederlanden und Italien, erwarb sich die Gunst Heinrichs II und Karls IX und starb, mit reichen Pfründen überhäuft und von seinen Bewunderern als Fürst der Französischen Dichter gepriesen, 1585. Er schrieb rastlos sein ganzes Leben hindurch, hatte wirklich den Willen, etwas Grosses zu leisten und versuchte sich in den mannigfachsten Gattungen. Seine Bekanntschaft mit den Italienischen Dichtern führte ihn zu einer Nachahmung des Petrarca; mehre hun-

dert Sonette, deren Laura eine Cassandra ist, sammelte er unter dem Titel Les Amours und stellte sich damit an die Spitze der Französischen Sonettisten. Die Geschmacklosigkeit und Sinnlichkeit dieser Sonette ist oft alles Maass überschreitend; die Lieder, Elegieen und Madrigale, die in diesen Gedichten der Liebe mit vorkommen, sind ebenfalls wollüstig und ohne alle Zartheit. Dasselbe gilt von seinen fünf Büchern Oden, worin er den Horaz und Pindar nachahmen wollte, aber nur einen Wulst ungeheurer Phrasen zusammenhäufte. Endlich wollte er auch der Homer der Franzosen werden und begann seine Franciade in 4 Büchern, worin er allerdings mehr Würde und Eleganz verrieth, als in seiner Lyrik; auch ist sie freier von pedantischer Affectation und präciser im Ausdruck. Ihr Gegenstand war die Stiftung des Königreichs Frankreich durch den Sohn Hektors, Francus, den sein Oheim Helenus, den hohen Beruf des Neffen prophetisch vorauserkennend, mit Schiffen von Griechenland aussendet.

Weniger verkünstelt und schwülstig als Ronsard war Joachim du Bellay, der 1560 als designirter Erzbischof von Bourdeaux st. und als Vetter des berühmten Cardinals du Bellay bei Hof in grossem Ansehen stand. Er dichtete in der geräuchten, mit Latinismen und Hellenismen überladenen Manier seiner Schule Sonette, Oden, Lieder und Gelegenheitsgedichte, worin er den Ovid nachzuahmen suchte, weshalb auch seine Zeitgenossen ihm den Titel eines Französischen Ovid zu geben gefällig genug waren. Antoine de Baif, der Sohn eines gelehrten Philologen, bearbeitete den Thraso des Plautus und den

Eunuchen des Terenz für das Französische Theater und vereinigte in seinen übrigen Gedichten die empörendste Bigotterie mit der gelehrtesten Frivolität und priapeischen Schamlosigkeit, um nicht hinter dem Martial zurückzubleiben. Sein Styl ist hart und trocken, ein Werk des puren Fleisses. Die übrigen Dichter des Siebengestirns hatten zu ihrer Zeit sehr gefeierte Namen, sind aber längst in verdiente Vergessenheit gesunken.

Nur Etienne Jodelle ist besonders herauszuheben. Er wurde als Erbherr auf Limodin 1532 zu Paris geboren und st. 1573. Er war unstreitig von allen Mitgliedern der neuen Schule derjenige, der den Geist der Französischen Sprache und Poesie mit der Diction und Form der antiken Poesie am glücklichsten vereinte. Nicht auf seine Oden, Episteln und Sonette, sondern auf seine Dramen muss man in dieser Beziehung sehen, denn durch Eine Tragödie, Cleopatra, und durch Ein Lustspiel, Abt Eugen, entschied er den Fall der älteren dramatischen Schule und begründete er das nach den Principien des antiken Drama's organisirte neue Theater der Franzosen; selbst den Chor behielt er bei. Im ersten Act der Cleopatra tritt zuerst der Schatten des Antonius auf, erzählt in einer langen Rede seine Geschichte, redet von seiner Cleopatra wie ein verliebter Ritter und meldet, dass er ihr so eben im Traum erschienen sei und ihr ihren Tod geweissagt habe. Dann erscheint Cleopatra mit zwei Vertrauten, theilt diesen ihren Traum mit und unterhält sich mit ihnen über die traurige Zukunft. Der Chor singt in kurzen Versen lange und langweilige Betrachtungen über die Lage der

Dinge. Der zweite Act enthält eine Berathschlagung des Octavianus mit seinen Begleitern Agrippa und Proculejus über das gegen Cleopatra zu beobachtende Verfahren. Im dritten Act kommt Cleopatra mit Octavianus, dessen Begleitern und einem Seleucus, der an ihr zum Verräther geworden, zusammen, weigert sich, als Gefangene dem Sieger nach Rom zu folgen und lässt ihren Zorn an dem Verräther aus. Im vierten Act beschliesst sie, freiwillig zu sterben und im fünften meldet Proculejus, dass sie gestorben sei. Jeden Act beendet der Chor, der in den letzten Acten auch als Theilnehmer und Rathgeber mitspricht, durch einen Gesang. Alle Gewohnheiten der Französischen Tragödie sind hier schon sichtbar: Einheit der Zeit, des Raumes und der Handlung; ausländisches Costum; fremde Geschichte; grosser Pomp der Declamation und geringe Thatentwicklung. Nur der Chor blieb späterhin fort und das Metrum ward durchgängig der Alexandriner, wogegen Jodelle noch die alten fünffüssigen Jamben anwendete und nur in den kräftiger sein sollenden Stellen den Alexandriner. Jodelle konnte seine Erfindung keinem der herrschenden Theater zur Aufführung anvertrauen; er spielte daher in einem Hotel das Stück mit einigen Freunden selbst und übernahm, da er erst zwanzig Jahr alt war, die Rolle der Cleopatra; auch war er so glücklich, das Interesse und den Beifall des Hofes zu gewinnen. Er schrieb noch eine Tragödie, Dido, und bediente sich in ihr, mit Ausnahme der chorischen Stellen, schon ganz des Alexandriners; auch suchte er der Sprache mehr Würde zu geben, da er statt ihrer in der Cleopatra mehr Kraft und Feuer des Pathos gezeigt hatte.

Allein dies Stück war nicht von der entscheidenden Wirksamkeit, wie das erstere. Für das Lustspiel war aber sein dem Plautus und Terenz mit grosser Freiheit nachgebildetes Charakterstück Eugène ou la Rencontre von der nämlichen Bedeutung, wie seine Cleopatra für das tragische Schauspiel. Der reiche und wohlgenährte Abt Eugen theilt seine Gedanken über die Freuden des geistlichen Standes seinem Capellan ohne Rückhalt mit und gebraucht ihn in dem Liebesverständniss, in welchem er mit der schönen Ehefrau eines einfältigen Mannes lebt, zum Kuppler. Als er erfährt, dass ein von der Armee zurückgekommener Gascogner der zweite glückliche Liebhaber der Schönen ist, geräth er anfänglich in Verzweiflung, weiss aber am Ende die Umstände so schlau zu benutzen und die verschiedenen Intriguen so geschickt zu leiten, dass seine Schwester dem Gascogner in Ehren zu Theil wird, er selbst aber mit Genehmigung des Eheherrn seiner Geliebten vertragsmässig das Recht erhält, sich in Frieden und gleichsam ehelich zu ihr zu gesellen, so oft es ihm beliebt. Diese schaamlose Auflösung zeigt uns noch die Ausgelassenheit der alten Farcen und findet ihren nächsten Vergleichungspunct am Tartüffe Molières. Uebrigens sind die Charaktere an sich gut gezeichnet, nur überladen; die Situationen sind interessant und komisch, und der Sprache in kurzen Versen fehlt es nicht an Leichtigkeit; der Witz ist meist roh und ungezogen. *)

*) S. über das Siebengestirn Bouterweks Geschichte der Poesie Bd. V. S. 198—230; das von ihm benutzte Material in Goujets Bibliothèque françoise T. XI—XV.

Die Bewegung, welche den Kern der Französischen Plejade anmachte, die antike Sprache und Composition im Lyrischen, Epischen und Dramatischen der nationalen Poesie einzupflanzen, war eine allgemeine; nur daraus ist das ungemessene Lob erklärbar, was diesen Dichtern gezollt wurde, nur daraus der Wetteifer so viel verschiedener Talente, die mit jener Schule in keiner unmittelbaren Berührung standen, für die nämliche Sache. Mit rastloser Thätigkeit wurde besonders die dramatische Poesie betrieben, weil sie in den gesellschaftlichen Sinn der Franzosen am tiefsten eingriff und durch ihre Oeffentlichkeit das Trachten der Dichter nach Ruhm am schnellsten befriedigte.

Eine grosse Zahl dramatischer Dichter, besonders tragischer, wäre bis auf Corneille zu nennen, allein nur wenige davon waren bedeutend. Wir erwähnen, dass von St. Gélais ein Trauerspiel in Prosa, Sophonisbe, 1559 aufgeführt wurde; Jacques Grevin und Gabriel Bounin schlossen sich ganz an Jodelle an; die Brüder Jean und Jacques de la Taille schrieben Lustspiele in Prosa; Jean verfasste auch ein Trauerspiel, die Hungersnoth, von nicht gemeinem Werth; Nicolas Filleul versuchte Schäferdramen im neuen Styl; Pierre Matthieu, Nicolas de Montreux, Jean Heudon dachten an romantische Stoffe, ja, der Pater Frouton bearbeitete sogar die Geschichte der Jungfrau von Orleans für die Bühne. Am ausgezeichnetsten waren die Leistungen von Robert Garnier, der die Abwechselung männlicher und weiblicher Reime für die poetische Theatersprache zum Gesetz erhob. Er benutzte den Sophokles, Euri-

pides und Seneca sehr fleissig, erhöhete die Würde des Ausdrucks und glänzte in rednerischen Ausführungen, vorzüglich in seinem berühmten Hippolyte, der 1573 erschien. Auch da, wo er den Stoff nicht aus der Griechischen oder Römischen Geschichte entlehnte, wie in den Jüdinnen, einer Darstellung der Geschichte des Königs Zedekias, bediente er sich des Chors als mithandelnder Person, und nur in einem Trauerspiel, Bradamante, das er zum Theil nach dem Ariost dichtete, wagte er ihn fortzulassen. La Peyrouse gab 1555 mit seiner Medea das erste Muster eines ganz in Alexandrinern gereimten Trauerspiels. Die Werke der genannten Dichter wurden auf Privatbühnen aufgeführt, weil die älteren Gesellschaften noch im Besitz der Privilegien waren; allein die allgemeine Wendung des Geschmacks liess die Passionsbrüderschaft bereitwillig finden, ihr Privilegium 1592 der Troupe de la Comédie Françoise zu verpachten und 1600 noch einer andern Gesellschaft die Erlaubniss zu ertheilen, in einem anderen Quartiere von Paris, dem Marais, regelmässige Schauspiele zu geben. Die erstere Gesellschaft besoldete Alexander Hardy als ihren Theaterdichter, einen Mann von grosser Belesenheit und technischer Gewandtheit, der historische Stoffe schnell und glücklich in Scenen zu setzen verstand. Er soll über 800 Stücke geschrieben haben, von denen noch ungefähr 40 sich erhalten haben, unter welchen einige verrathen, dass ihr Verfasser bei aller Flüchtigkeit doch Sinn für das wahre tragische Pathos hatte; seine Dramen nannte er selbst Tragikomödien. Das Lustspiel blieb im Verhältniss zur Tragödie zurück; Pierre

de la Rivey that in der letzteren Hälfte des sechszehnten Jh. zwar Manches dafür, allein die Farçe blieb doch noch immer der Liebling des Publicums, das sich an den rohen Witzen des dicken Wilhelm, wie damals der Pariser Kasperle hiess, und an den burlesken Streichen des närrischen Tabarin und Turlupin für die Ernsthaftigkeit zu entschädigen suchte, die es bei dem affectirten Pomp der Tragödien beobachten musste, um hinter dem vornehmen und gelehrten Geschmack des Hofes nicht zurückzubleiben. Bis auf Corneille hin dauerte dieser Gegensatz fort; im Tragischen waren seine unmittelbaren Vorgänger Jean Rotrou, st. 1650, Balthasar Baro und Mayret, welche beiden sich zum Spanischen Geschmak hinneigten; Mayrets Schäferspiel Silvanire und seine Tragödie Sophonisbe erwarben besondere Berühmtheit und Sophonisbe wurde kurz vor Corneille's Cid 1655 mit grösstem Beifall aufgenommen.

Wenn wir die Gährung, die im sechszehnten Jh. durch die tiefen Bewegungen auf dem kirchlichen Gebiet und durch das so allgemein und so emsig betriebene Studium der Classiker auf dem der Kunst statt fand, wenn wir den Untergang der alten romantischen Sinnesart, ihre Auflösung in den Moralitäten und Amadisromanen, wenn wir endlich die lächerlichen Verkehrtheiten erwägen, die in der Ronsardschen Schule durch Sprachmengerei und verschrobene Compositionen nach antiken Vorbildern sich ergaben, so werden wir von selbst erwarten, dass diese mannigfachen Verzerrungen des Sittlichen und Aesthetischen auch in Einen Brennpunct zusammentrafen. Dies geschah in dem Roman Gargantua und Pan-

tagruel von François Rabelais. Er ward zu Chinon in Touraine geboren, war erst Franciscaner, dann Benedictiner, hierauf Lehrer der Medicin auf der Universität zu Montpellier und wusste sich die Gunst des Königs Franz und des Cardinals du Bellay zu erwerben. Sein Roman ward von der theologischen Facultät zu Paris verboten, aber der König hob das Verbot wieder auf und Rabelais st. gegen 1553, wenn auch oft als Ketzer und Atheist angefochten, doch nie überführt, im behaglichen Genuss einer guten Pfründe. Rabelais war Meister der poetischen Carricatur und verstand mit dem kühnsten Uebermuth und dem ungeheuersten burlesken Witz zu schreiben; seinen Cynismus sollte man ihm dabei so wenig zum Vorwurf machen, als dem Aristophanes, denn er wird ewig ein unentbehrliches Element solcher Darstellungen bleiben müssen; auch die gewaltsame Behandlung der Sprache, die Schöpfung so unzählig neuer Worte sollte man ihm nur als Verdienst anrechnen, denn der komische Dichter muss so gut wie der Maler des Komischen das Heterogenste zu den seltsamsten Gestaltungen zusammenfügen dürfen, um uns den Widerspruch des Lächerlichen recht fühlen zu lassen. Ein ganz falscher Gesichtspunct ist es, wenn man den Roman des Rabelais mit dem Don Quixote des Cervantes hat parallelisiren und dann in jenem natürlich nur Rohheit und Gemeinheit, keine Idee hat finden wollen. Muss denn jedes Buch, was den Namen Roman führt, ein Werk nach dem Begriff der Aesthetik der Neueren sein? Roman nannte Rabelais sein Buch, weil es halb und halb eine Geschichte erzählt. Und muss der satirische Roman

nothwendig einen Plan haben, muss er ein Lehrgebäude sein? Liegt nicht in der komischen Poesie die größte Willkür als eine Berechtigung? Die Sprache des Rabelais ist nicht die classische des Cervantes; dies Urtheil ist sehr wahr, allein sie ist die classische dieser überschwenglichen, mit riesenhaften Kräften und dem Ton nach mit der naiven Einfalt eines Kindes spielenden Ausgelassenheit. Rabelais hat auf den Krieg der Franzosen mit den Niederländern, auf die Justiz, auf das Hofleben, die Kirche, die Gelehrten u. s. w. viel satirische Züge eingeflochten, die eine ganz specielle Bedeutung haben, allein er hat die Idee darin nie untergehen lassen, sondern in dem Einzelnen das Allgemeine so treffend dargestellt, dass seine Dichtung einen bleibenden, einen universellen Werth erhalten hat. Mit der Geschichte des Gargantua beschäftigt sich nur das erste Buch; die übrigen vier erzählen die seines Sohnes Pantagruel; jener ist ein Fresser, dieser ein Säufer. Wir heben nur einen Zug aus dem Ganzen hervor, um zu zeigen, wie bei Rabelais die Poesie des Mittelalters erscheint. Als Pantagruel an dem Krieg der Dipsoden und Amauroten Theil nahm, ward seinem Philosophen Epistemon der Kopf abgehauen. Aber Panurge, Pantagruels Gesellschafter, nähete ihm denselben wieder an und machte ihn lebendig. Nun erzählte Epistemon, was er in der Hölle, worin er unterdessen gewesen, gesehen habe: Alexander der Grosse flickte Hosen, der Römische Zauderer Fabius reihete Paternoster aneinander, König Artus und die Ritter der Tafelrunde waren Schiffleute auf den Höllenflüssen und erhielten, wenn sich die Teufel mit

Schifferstechen belustigten, einen Nasenstüber zur Belohnung, Nero war ein Gaukler, der um einen Pfennig sang und Fierabras zum Famulus hatte, Gottfrid von Bouillon ein Rosenkranzmacher und Bilderverkäufer, die vier Haimonskinder waren Marktschreier, Oger der Däne putzte Harnische, Hüon von Bourdeaux war Fassbinder, Melusina eine Küchenstrunze u. s. w.

Wornach die Marotsche Schule mit bald hellerem, bald dunklerem Instinct strebte, was die Schule des Siebengestirns mit kahlverständigem Sinn einseitig verfolgte, das sollte Malherbe und seine Schule in dem Grade erreichen, dass die Französischen Kritiker seit Boileau mit ihm den Anfang der wahren Französischen Poesie setzen zu können glauben. Wenn nämlich in der Marotschen Schule noch der Ton der mittelalterlichen Dichtung vorschlug, wenn in der Ronsardschen die antike Sprache, Composition und Mythologie bis zur Unterdrückung des Französischen vorherrschte, so erlangte Malherbe endlich diejenige Einheit der antiken Bildungsweise mit dem Geist der Französischen Sprache, welche von diesem Augenblick an als unabänderliche Norm galt. Die Willkür, Regellosigkeit, phantastische Wildheit und Sprachfreiheit des Rabelais und seiner Nachfolger ist gleichsam die Ironie dieses etiquettenmässigen Zwanges, dieser Abgemessenheit des Ausdrucks und des Verses, dieser Zahmheit der Phantasie und rein rhetorischen Begeisterung, welche sich jetzt der Französischen Poesie bemächtigten. Was wir aber S. 135 bemerkten, dass die Richtung auf das Formelle und abstract Verständige, wie sie sich im vierzehnten und funfzehnten Jh.

in der immer mehr mit dem Hofleben sich verschmelzenden Poesie offenbarte, gar nicht ausser Zusammenhang stehe mit früheren Erscheinungen, das gilt auch von Malherbe. Seine gedankenarme, phantasielose Poesie, seine wohlklingenden Alexandriner, seine zierlichen und ausgesuchten Redensarten waren nur das Resultat vieler vorangegangenen Tendenzen und er war nur derjenige, dem die Darstellung dieses nothwendigen Resultates zuerst gelang. Dies sein Verdienst ist ihm nicht zu schmälern; aber mehr darf ihm auch nicht zugerechnet werden, wenn man anders der Geschichte der Französischen Dichtkunst vor ihm eingedenk bleiben will. Selbst in der Reinheit und Eleganz der Sprache hatte er Bertaud und Desportes zu Vorgängern. Jean Bertaud war Grossalmosenier der Königin Maria von Medici und schrieb ausser anderen geistlichen Gedichten besonders eine Folge von Trauerreden in correcten Alexandrinern. Philippe Desportes, ebenfalls ein angesehener Prälat, Günstling Heinrichs III, verfasste recht anständige und oft gefällige Sonette, Elegieen und Liebeslieder; am meisten stechen seine Bergeries hervor, in denen er das Glück des Landlebens pries. — François de Malherbe ward 1555 zu Caen aus einem vornehmen Normannischen Geschlecht geboren, studirte zu Heidelberg und Basel, kämpfte unter der Ligue gegen Heinrich IV, lebte im Gefolge des Herzogs von Angouleme in der Provence, trat aber später in vielfache Verbindung mit dem Hof und st. 1628. Seine meisten Poesieen waren Gelegenheitsgedichte, Sonette, Epigramme, Lieder und Stanzen, eine zwischen Ode und Lied ziemlich charakterlos schwebende Gattung.

Er schrieb nicht viel, aber, was er dichtete, war so überlegt, so durchgearbeitet und sauber abgefeilt, dass Metrum, Diction und Gedanke wohlklingend, würdig und wahr erschienen. — Diese Verständigkeit des Inhaltes, Richtigkeit der Beschreibung und Harmonie des Rhythmus in reinem Französisch bezauberten die Nation. Theophile Viaud, Kammerjunker an Heinrichs IV Hof, gestorben 1626, eiferte nicht ohne Glück mit Malherbe in der Ode; François Maynard, geb. 1582 zu Toulouse, Secretair der Königin Margarethe, gest. 1646 als Staatsrath, suchte in seinen Epigrammen, Liedern und Stanzen auch so einfach und gebildet wie Malherbe zu sein; Honorat de Bevil, Ritter und Herr von Racan, st. 1670, war wie Maynard ein Schüler Malherbe's, und that sich in Bergerien hervor, die er theils lyrisch, theils nach Italienischen Mustern dramatisch behandelte. Claude de l'Etoile, Mitglied der Akademie, machte die Poesie zum Organ seiner Schmeichelei bei Richelieu; Jean François Sarazin, ein Landsmann Malherbe's, gest. 1654, sagte den Damen versificirte Artigkeiten. Mehre Dichter, wie Germain Habert, Claude de Malleville und Andere, beschäftigten sich neben ihrer galanten Gelegenheitspoesie besonders mit der gereimten Paraphrasirung von Psalmen, ein Unwesen, das mit Marots Uebersetzung der Psalme begann und sich das ganze siebzehnte Jh. hindurch erhielt; das Lächerliche dabei war, dass man solche Umschreibungen, wenn sie nur wohlklingend und correct ausfielen, bereits für Poesie hielt. Am kräftigsten und eigenthümlichsten von allen Lyrikern dieser Epoche zeigte sich Marc-Antoine Gerard de St. Amand, seit 1637 Mit-

glied der Franz. Akademie; er war reicher an ächtdichterischen Gefühl und an wahrer Phantasie, als die meisten der eben genannten Poeten.

Wenn Malherbe und seine Schule die classische Lyrik der Franzosen begründete, so war Mathurin Regnier Schöpfer ihrer classischen Satire. Er wurde 1573 zu Chartres geboren. Zweimal besuchte er als Begleiter des Cardinal Franz von Joyeuse und des Gesandten Philipp von Bethüne Rom und empfing durch sie ein reichliches Einkommen. Er verschwendete aber Alles in Ueppigkeit und st. 1613 an Entkräftung. Regnier hat uns noch 16 Satiren hinterlassen, die sämmtlich das Gepräge des Genies an sich tragen. Sein Alexandriner ist nicht so flüssig wie der Malherbesche; sein Ernst ist nicht der tieferschütternde des Juvenal und Persius, denen er nachstrebte, aber seine Gemälde sind aus der klarsten Beobachtung des Lebens geschöpft, seine Sprache wahr und scharf und sein Witz kernig.

Sowohl bei der Ronsardschen als bei der Malherbeschen Schule haben wir bereits der Schäferpoesie erwähnen müssen. Unter Voraussetzung dessen, was wir in dieser Beziehung von Mayret, Desportes und Racan schon gesagt haben, wollen wir noch die vorzüglichsten Werke nennen, welche die bukolische Gattung während des siebzehnten Jh. entwickelte. Sie war im Durchschnitt die Maske, hinter deren scheinbar unbefangenen Zügen die Galanterie, Coquetterie, Wollust und Schmeichelei sich verbarg. Die Idyllen des Theokritos waren schon eine künstliche Gestaltung des Sicilianischen Mimus; die Eklogen

Virgils waren eine höfische Umbildung Theokritischer Muster; die Französischen Pastorellen des siebzehnten Jh. waren nicht mehr jene anmuthigen Scherze, jene zärtlichen Wechselgesänge, die in der alten Nord- und Südfranzösischen Poesie aus wirklichen Anschauungen und Gefühlen hervorgingen, sondern grösstentheils eine Verzerrung der Virgilianischen Idyllen. Was sich noch von wahrer Dichtkunst darin zeigte, das gehörte theils Spanischen Vorbildern, theils einem unbewussten Ueberrest der alten romantischen Sinnesweise an; dies letztere war der Fall in dem Schäferroman Astrée, den Honoré d'Urfé, geb. 1567 zu Marseille, im Anfang des siebzehnten Jh. herausgab. Offenbar hatte er Spanische Dichtungen vor Augen, allein ein eigenthümliches Zartgefühl und ein lebendiges Interesse für das Schwärmerische leiteten ihn in seiner Composition mit sicherem Zuge. D'Urfé's eigene Geschichte soll dem Ganzen zu Grunde liegen, ist aber hinter einem künstlichen Gerüst von Franken, Burgundern, Römern, Druiden, Nymphen u. s. w. versteckt und von einer Menge geschickt eingeflochtener Novellen durchbrochen. Die Darstellung schliesst sich zunächst an die der besseren Amadisromane an; sie ist anmuthig, allein durch Wiederholungen, durch überfliessende Geschwätzigkeit und leere Grübeleien über die Liebe wird sie oft langweilig. Hierzu kommt die weite Ausdehnung des Romans, denn er umfasst fünf ziemlich starke Bände, genoss aber nichts desto weniger einer ungemeinen Verehrung. — Als der lobenswertheste Nachahmer der Virgilianischen Hirtenpoesie ist Jean Renaud de Segrais zu nennen, geb. 1624 zu Caen, Kammerherr der Herzogin von

Montpensier, Marie Louise d'Orléans, gest. 1701. Mit seiner Freundin, der Gräfin La Fayette, schrieb er gemeinschaftlich zwei Romane, Zaïde und die Prinzessin von Cleve, die zwar mit vielem Beifall aufgenommen wurden, ihm aber doch nicht den Ruhm erwarben, der ihm durch seine zärtlichen Eklogen unbedingt zugesichert ist; der elegische Ton derselben ist vortrefflich und im Ausdruck edel, rein und ungekünstelt; nur zuweilen wird er einförmig und süsslich, ein Fehler, woran besonders des Segrais episch-bukolisches Gedicht Athis kränkelt. — Auch eine Idyllendichterin, Madame Antoinette Deshoulières, die 1638—1694 zu Paris lebte, machte sich berühmt. Sie war eine recht gute Frau, die eine Menge trivialer Verse schrieb; die Idyllen sind noch das Beste von ihnen; weil für sie ein weiches Gefühl und ein mittelmässiger Verstand allenfalls ausreicht, so kann man in dem einfachen Ausdruck der beschränkten Empfindung schon eine gewisse Befriedigung finden. Aber selbst die gepriesenste ihrer Idyllen, welche die Leidenschaftlosigkeit der Lämmer mit einem predigerhaften Pathos besingt, gehört nicht einmal ihr, sondern einem 1580 gestorbenen obscuren Dichter, Antoine de Cotel, dessen Verse sie blos etwas modernisirte. —

Es ist zwischen der Malherbeschen Schule, die in der ersten Hälfte des siebzehnten Jh. blühete und zwischen den Dichtern des eigentlichen Siècle de Louis XIV keine chronologische Grenze zu ziehen; es wäre lächerlich, irgend ein bestimmtes Jahr für den Anfang der Bildung, die unter diesem Monarchen herrschend war, festzusetzen. Aber auch sonst wird

in den Verhältnissen des Lebens, insofern sie die Kunst bedingen, keine sonderliche Veränderung sichtbar; wie sie seit Franz I und noch tiefer hinab seit Philipp dem Schönen sich gestaltet hatten, so blieben sie und die Biographie der Französischen Dichter hat daher viel Monotones. Sie werden in Paris oder in einer Provincialstadt geboren, in einem Jesuitercollegium unterrichtet, erwerben sich die Gönnerschaft eines adligen Herrn oder einer vornehmen Dame, sind endlich so glücklich, die Aufmerksamkeit des Königs auf sich zu ziehen, werden meistens Mitglieder der Akademie, bekommen, wenn sie Abbé's sind, eine Pfründe, wenn nicht, eine königliche Pension und sterben nach einem epikuräischen Lebensgenuss gewöhnlich in einem hohen Alter. Unter Ludwig XIV empfingen diese Verhältnisse nur einen noch glänzenderen Anstrich und wie so das Aeussere seinen Pomp erhöhete, wie die gesellschaftliche Feinheit und Grazie ihren Gipfel erstieg, so erschien auch das Wesen der Kunst nicht als ein anderes, sondern nur als ein noch bestimmteres und verklärteres. Ihr Inneres war aber dasselbe, jene Einheit des Antiken mit dem Französischen, die nun schon die Aufgabe der zahllosen Dichter dreier Schulen gewesen war. Alle Gattungen der Poesie wurden in dieser Zeit durch classische Dichter angebauet und mit dem Leben der Stadt Paris und des Hofes in die innigste Verbindung gebracht. Aber keine Gattung vermochte sich allen Interessen der gebildeten Gesellschaft so anzuschmiegen und die Nation so mit dem Wahn zu erfüllen, dass ihre Dichter die Römischen und Griechischen nicht blos erreichten, sondern noch überträfen, als die

dramatische; die epische und lyrische blieben dagegen ziemlich auf dem Standpunct zurück, den sie in der Ronsardschen und Malherbeschen Schule schon inne hatten, nur dass auch hier die Sprache eine grössere Präcision und Eleganz erlangte. Will man daher perspectivisch zu Werke gehen, so muss man von diesen Gattungen beginnen und von ihnen zur dramatischen aufsteigen.

In der epischen sind die Versuche zu einem wirklichen Epos, die Romane und die leichten Erzählungen zu unterscheiden. Ganz in dem immer mehr verschwindenden romantischen Geschmack dichtete Jean Desmarets de St. Sorlin, ein Günstling Richelieu's, einer der ersten Mitglieder der von diesem gestifteten Akademie, gest. 1676, ein Epos Clovis, worin er den ersten christlichen König der Franken, den mächtigen Begründer ihrer Monarchie, Chlodwig zum Gegenstand einer wunderbaren, an Abenteuern, Zaubereien, Liebschaften und Heldenthaten reichen Erzählung machte. Wirklich schimmerte in diesem Glanz alles Reizende des alten Ritterepos hindurch, allein die Form blieb mangelhaft; sie hatte weder das Naive der alten Dichter noch die Würde des classischen Epos. Da Ronsard die Sage vom Trojanischen Francus, Desmarets die Geschichte Chlodwigs schon weggenommen hatten, so rückte Jean Chapelain, Desmarets Zeitgenosse und ebenfalls Akademiker, weiter zur Geschichte der Jungfrau von Orleans. Er hatte schon durch Oden, Sonette und Madrigale einen vortheilhaften Ruhm erworben, als er die zwölf endlosen Gesänge seines befreieten Frankreichs herausgab, aber durch diese so mühsame als trockne Ar-

heit die Erwartung des Publicums nicht im Geringsten befriedigte. Nicht weniger geschmacklos als Chapelains Pucelle, aber doch von einem etwas höheren Anflug der Phantasie belebt, fiel das besiegte Rom oder Alarich von George de Scudéry aus. Er war aus einer Provençalischen Familie 1601 zu Havre de Grace geboren, ward 1650 Mitglied der Akademie und st. zu Paris 1667. Einen viel poetischeren Sinn als der gelehrte und steife Scudéry bewies der Jesuite Pierre le Moine, geb. 1601—1672, in seinem Epos vom heiligen Ludwig oder von der Wiedereroberung der heiligen Krone. Schon die Wahl des Gegenstandes war glücklicher; er bot eine Welt, worin der Dichter sich mit wahrer Begeisterung bewegen konnte, denn die Franciade, Clovis und Alarich lagen von aller lebendigen Anschauung zu weit ab und wurden nebulös; die Jungfrau von Orleans war aber deshalb ein schwieriger Stoff, weil die heldenmüthige Retterin Frankreichs von ihren eigenen Landsleuten aus Neid und Ueberdruss, nachdem sie dieselbe erst vergöttert hatten, verrathen, dem Feind und einem schmählichen Tode hingegeben war. Die Thaten und Schicksale des heiligen Ludwig standen dagegen mit allem Romantischen in Beziehung und mit dem Ernst der Wahrheit und der Würde eines für das religiöse und National-Gefühl gleich sehr geheiligten Helden war zugleich der Phantasie ein freier Spielraum eröffnet. Allein le Moine verlor sich zu sehr in eine monotone Feierlichkeit und in schwülstige Metaphern, als dass er in dem einfachen Styl des wahren Epos hätte darstellen und das Publicum an sich fesseln können. Die Geschichte Chlodwigs wurde später noch einmal

von Limojon de St. Didier aus Avignon, der bis 1739 lebte, bearbeitet, allein wenn dieser Dichter auch mehr Eleganz als Desmarets zeigte, so hatte er doch nicht den mindesten Erfolg. Alles, was die Französische Aesthetik von einem Epos fordern konnte, wurde ihr endlich in den Begebenheiten des Telemach durch François de Salignac de la Motte Fénelon, den bekannten Erzbischof von Cambray, geb. 1651, gest. 1715, erfüllt. Zwar war er nicht, wie die genannten Epen in Alexandrinern, aber in einer sehr gehaltenen, wohllautenden und bei aller Würde lieblichen Prosa geschrieben. Auch der Plan des Ganzen, die Vertheilung der Episoden, das Gleichgewicht des Mythologischen und Wunderbaren mit dem Menschlichen und Begreiflichen, die unmittelbare Verknüpfung mit der Homerischen Odyssee riss die Franzosen zur höchsten Bewunderung hin. Und doch ist das Epische im Telemach untergeordnet; das Didaktische, um einen jungen Fürsten angenehm über seine Pflichten zu belehren, ist die Hauptsache und dies Interesse des Verstandes, wodurch Kalypso, Mentor u. s. w. zu allegorischen Figuren herabsinken, war es vorzüglich, was die Franzosen so unwiderstehlich einnahm.

Mehr dichterisches Leben als in den feierlich langweiligen oder moralisirenden Epen zeigte sich in den Romanen, allein die ernsten von ihnen litten doch auch an einer höchst trostlosen Einförmigkeit. Gautier de Costes de la Calprenede, ein Gascogner, zu Paris als königl. Kammerherr 1663 gest., hatte ein leichtes Erzählungstalent und eine fruchtbare Phantasie. Nur auf die Unterhaltung seiner Leser bedacht,

schrieb er eine Menge Romane ohne alle höhere Tendenz. Er wählte seine Stoffe aus der Griechischen und Römischen Geschichte, behandelte sie aber im Styl der älteren Ritterromane. In Erfindung interessanter Begebenheiten war er unerschöpflich, so dass sein Faramond 7, seine Cassandra 10, seine Cleopatra sogar 12 Bände umfassen. Seine nicht weniger fleissige Nachahmerin war Scudery's Schwester, Madeleine de Scudery, gest. 1701. Sie war sehr hässlich und konnte sich daher ihrer Schreibwuth um so freier hingeben. An einigen ihrer Romane, z. B. an Ibrahim Bassa, soll auch ihr Bruder Antheil haben. Sie hinterliess sieben Romane, die an Umfang denen des Calprenede nichts nachgeben; ihre Clélia enthält 10 Bände, ihr Cyrus ebenfalls; aber sie blieb in der romantischen Gestaltung des antiken Lebens hinter der Leichtigkeit ihres Vorgängers zurück und fiel oft in das Süssliche und Pedantische. — Diese Dichtungen machten den Uebergang zu dem rein historischen Roman, der oft schon ganz in den Memoirenton überging. Das ritterliche Costum wurde darin völlig abgeworfen und die psychologische Entwickelung fing an, sich geltend zu machen. Ein Fräulein Charlotte Rose de Caumont de la Force, 1650—1724, machte sich durch die historische Treue, womit sie ihre Gegenstände behandelte, sehr berühmt; sie schrieb die Geschichte der Königin Margarethe von Navarra, das Leben Königs Gustav Wasa von Schweden, die geheime Geschichte des Burgundischen Hauses u. s. w. Eine andere Dame, Frau von Villedieu, spann Anekdoten von Cäsar, Alcibiades, Solon und andern grossen Männern

zu weitläufigen galanten Romanen aus; vorzüglicher als diese barocken Compositionen waren ihre Granadischen Galanterieen in Spanischer Novellenmanier. Das Extrem in der Gattung des historischen Romans erreichte der Graf von Büssy, Roger de Rabutin, 1618 bis 1693, der in seinen Liebesgeschichten der Gallier die galanten Intriguen und pikanten Scandale vom Hof Ludwigs XIV mit einer solchen Schamlosigkeit darstellte, dass er vom Hof auf immer verwiesen werden musste. Die glücklichsten Versuche, die sich eines immerwährenden und ungetheilten Beifalles erfreueten, machte Marie Madeleine Pioche de la Vergne, Gräfin de la Fayette, gest. 1693. Diese vielseitig gebildete und geistreiche Dame schrieb Memoiren des Französischen Hofes, die Geschichte der Herzogin von Orleans, Henriette von England, die Prinzessin von Cleve und Zaide, an welchen letzteren beiden Romanen, wie wir schon erwähnten, Segrais Antheil haben soll; Zaide besonders ist durch Einfachheit und Zartheit musterhaft. — Neben dieser Gattung wurde auch der komische Roman in die Literatur eingeführt. Paul Scarron, geb. 1610 zu Paris, Gatte der Francisca d'Aubigné, der nachmaligen Marquise de Maintenon, ein sein ganzes Leben hindurch kranker, unwirthschaftlicher, aber stets lustiger, von burlesken Einfällen übersprudelnder Mann, der 1660 st., arbeitete besonders für die Bühne. Den meisten Ruf erlangte er durch seine Travestirung der Aeneis und durch einen Roman, dem er selbst den Titel Roman comique gab und worin er mit keckem Muthwillen, mit munterer Laune und angenehmen Witz eine sehr gelungene Darstellung gab, die nur

stellenweis durch Gewöhnlichkeit und Geschwätzigkeit abstösst. Sehr fruchtbar war nach ihm Alain René le Sage, 1668 auf der Halbinsel Ruys zu Sarznau in der Bretagne geboren. Der Abbé de Lyonne, der ihn unterstützte, machte ihn mit der Spanischen Literatur bekannt und le Sage übersetzte nun nicht blos viele Theaterstücke, sondern auch des Cervantes Don Quixote. Von den komischen Romanen, die er Spanischen Schriftstellern nachahmte, Guzman d'Alfarache, Geschichte des Stevanille von Gonzales, der Baccalaureus von Salamanca, Abenteuer des Ritters Beauchesne, Capitains der Flibustier, zeichneten sich besonders aus: der hinkende Teufel, eine Nachahmung des diablo coxuelo von Luis Perez de Guevara, und die Geschichte des Gil Blas von Santillane. Menschenkenntniss, ein richtiger psychologischer Tact, eine Fülle interessanter Situationen, eine warme und stets elegante Sprache, sind die Vorzüge dieser Romane. Le Sage st. unter glücklichen Verhältnissen in hohem Alter 1747.*)

Wenn man bedenkt, wie herrisch die von der guten Gesellschaft anerkannte Theorie die Dichter des siebzehnten Jh. bestimmte, wie schwer es war, das eigenthümliche Talent mit Nachdruck zu entfalten,

*) Bouterwek a. a. O. S. 241 behauptet, le Sage habe seine Vorbilder nicht nur in jeder Hinsicht erreicht, auch in mancher übertroffen. Dagegen hat Ludwig Tieck in der Vorrede zu dem Leben und den Begebenheiten des Landero Marcos Obregon, der Autobiographie des Span. Dichters Vincente Espinel, zum ersten Mal ins Deutsche übertragen. Breslau 1827, 2 Bde., 8, die Spanischen Quellen des Gil Blas und deren höhere Vortrefflichkeit dargethan, wodurch die Meinung, als wenn dieser Roman Original wäre, zerstört ist.

so muss die Erscheinung eines Dichters wie Lafontaine überraschen. Er war es, der die kleinen anmuthigen Erzählungen, die alten Contes noch einmal verjüngte und noch einmal jene heitere Unbefangenheit blicken liess, welche in dem künstlichen System des geselligen Lebens wie in der Kunst gänzlich untergegangen zu sein schien. Aber nur ein Mensch von Lafontaine's Charakter konnte eine solche Freiheit von allen Regeln behaupten, nur eine angeborene Naivetät vermochte sich mit einer solchen Consequenz und Unverwüstlichkeit mitten in den raffinirtesten und rücksichtvollsten Kreisen zu erhalten. Jean de la Fontaine wurde 1621 in der Champagne zu Chateau-Thierry geb., fand an der hier wohnenden Herzogin von Bouillon, später an dem Prinzen von Conti, an den Herzögen von Vendome und Bourgogne Beschützer und trat in Paris als Kammerherr in die Dienste der Henriette von England. Der Finanzintendant Fouquet unterstützte ihn mit Geld; die Frau von Sablières sorgte mütterlich fast 20 Jahr hindurch für ihn und nach ihrem Tode Madame d'Hervart. Immer träumerisch, immer in sich versunken, nachlässig in seinem Aeusseren, ein liebenswürdiges Kind, st. Lafontaine 1694. Er versuchte sich in vielen Gattungen; für den Componisten Lulli schrieb er Opern, für das Lustspiel übersetzte er den Eunuchen des Terenz, gelegentlich verfasste er Balladen, Glossen, Doppelrondeaux, Elegieen, Sonette, sogar in der Anwandlung einer recht ernst gemeinten frommen Stimmung, Psalmen und geistliche Hymnen. Auch bearbeitete er nach dem Apulejus die Geschichte der Psyche in zwei Büchern, eine widerwärtige, frostige Composi-

tion, worin er Verse und Prosa wechseln liess. Allein alle diese Dichtungen haben sehr geringen Werth, nur seine Fabeln und seine Erzählungen haben seinen Namen verewigt. In keiner dieser Gattungen war er Erfinder; in der Fabel entlehnte er von den Lateinern, Griechen und älteren Französischen Fabeldichtern, in der Erzählung entnahm er den Stoff ebenfalls von Andern, besonders von den Fabliaux und hatte selbst in deren Behandlung an dem Rechtsgelehrten und Philologen unter Heinrich IV, Jean Passerat, einen sehr rühmlichen Vorgänger gehabt. Allein mit der bezaubernden Leichtigkeit, die Lafontaine ursprünglich eigen war, mit dieser so überaus eleganten und doch ganz schlichten und kindlichen Sprache waren diese Stoffe noch nicht dargestellt. Selbst der Mangel an Folge und festem Zusammenhang, das Lockere und Zerstreute warf ein reizendes Licht auf diese kleinen Gemälde. Lafontaine liebte von den früheren Dichtern vorzüglich Marot und Rabelais, denen er sich offenbar verwandt fühlen musste und verstand aus ihrem Sprachschatz manche alterthümliche Worte seinen Gedichten mit so glücklicher Wirkung einzuflechten, dass die Franzosen nicht den mindesten Anstoss daran nahmen. Man könnte ihn daher in jeder Beziehung, den Menschen wie den Dichter, den unbewussten Widerspruch des Naiven mit dem reflectirten und gekünsteltem Charakter seines Zeitalters nennen; die Kunst der Natur siegte über die Kunst. Darin aber war Lafontaine ganz Französisch, dass er das grösste Verdienst des Dichters in die Magie des Styles setzte; er fand in seinen Contes einen Nahahmer, der jedoch hinter seiner Zart-

heit und Mannigfaltigkeit weit zurückblieb, an Jacques Vergier, einem Marinecommisair, der 1720 durch Meuchelmord starb. Auch in der Fabel hatte er einen Nachahmer an Eustache le Noble, dem Generalprocurator des Parlementes von Metz, gestorb. 1711, der aber durch Weitschweifigkeit lästig wurde. Glücklicher war Edme Boursault mit seinem Aesop am Hofe.*)

Die lyrische Poesie ging immer mehr in den allgemeinen Ton des gesellschaftlichen Lebens über; die Dichter entwickelten in ihr keine tiefe Individualität, denn dadurch wären sie der Gesellschaft zu schroff gegenüber getreten; sie suchten nur ein leichtes Spiel allgemein und momentan ansprechender Empfindungen darzustellen. Die geistreichen Zirkel hatten nur die Elemente jovialer Sinnlichkeit, galanter Sentimentalität und witziger Einfälle und diese waren es denn auch, welche in den Gedichten, die aus solchen Zusammenhängen hervorgingen, sich wieder abspiegelten. Eine solche Poesie muss nothwendig auf der Oberfläche der Dinge verweilen. Ihr eigentliches Gebiet sind die glänzenden Regionen des Wit-

*) Es war eine Zeit Mode, Lafontaine über Gebühr zu preisen, weil man die ihm vorangegangene Poesie zu wenig berücksichtigte. Eine solche vergötternde Kritik gab noch 1796 Jacobs in den Charakteren der vornehmsten Dichter, Bd. V. S. 159—228. Bouterweck hat in seiner Geschichte Bd. V. S. 82—97 ein sehr richtiges Bild des Dichters gegeben. Die Franzosen beurtheilen ihn jetzt auch strenger; s. die scharfe aber sehr gründliche Kritik vom Leben Lafontaine's mit Bezug auf seine Werke in den Critiques et portraits literaires par C. A. Sainte-Beuve. Bruxelles Tom. I. 1832. S. 108—141.

zes, aus denen sie erst in zärtliche Gefühle, in einen sanften Ernst überspringt. Wie in der gesellschaftlichen Unterhaltung der Witz die Blüthen des Gefühls oft muthwillig zerknickt, so darf auch in der dem gesellschaftlichen Vergnügen gewidmeten Poesie die Empfindung nur so weit herrschen, als der Witz es erlaubt. Der leichte Scherz, dessen Reiz wie der eines flackernden Feuers in seiner Unbeständigkeit liegt, bewacht das Gefühl und lässt es sich weder der Tiefen des Herzens bemächtigen, noch die dunkleren Farben des Ernstes annehmen. Nur dann, wenn die flatternde Beweglichkeit des Scherzes ermüdet, tritt die Empfindung an seinen Platz oder gattet ihr erquickendes Helldunkel mit seinem blendenden Schimmer. Der eigenthümliche Charakter dieser Gattung liegt also in der interessanten Mischung fröhlichen Scherzes mit zarter Empfindsamkeit und ihr Styl ist der einer geistreichen Sorglosigkeit. Sie sucht mehr den Reiz als die Schönheit und opfert ihm in ihrer behaglichen Ueppigkeit zuweilen selbst die Wahrheit auf. Ihre Bewegung ist gaukelnd und leicht, weichlich und anmuthig, bisweilen rasch, aber selten fest und bestimmt. Das war der Geist dieser heitern tändelnden Schule. Der Mann, der mit immer fertiger Stimmung die poetischen Bedürfnisse der vornehmen Welt durch leichte eben so rasch hervorgebrachte, als vergessene Gedichtchen zu befriedigen wusste, war der Staatsrath Isaak de Benserade, gest. 1690, der deswegen auch den Namen des Hofpoeten empfing: alle Damen des Hofes, alle Ballette und Lustbarkeiten wurden von ihm mit artigen Sonetten, Episteln, Rondeaux und Madrigalen verziert. Bei weitem poetischer war Clau-

de Emanuel Luillier, von seinem Geburtsort, einem Dorf bei Paris, Chapelle genannt, 1616 geb. und nach einem ächt epikuräischen Leben 1686 zu Paris gestorben. Am berühmtesten machte er sich durch eine Reisebeschreibung, die er in Gemeinschaft mit seinem Freunde Bachaumont verfasste; Vers und Prosa wechseln darin; die Sprache ist elegant und durch harmlose Satire gewürzt. Ihm zunächst steht Guillaume Aufrie de Chaulieu, zu Fontenai, einem Schloss in der Normandie 1639 geb. und als Abt von Aumale und Prior von Oleron 1720 zu Paris gest. Von seinen Gedichten, die ihm den Beinamen des Anakreon erwarben, sind seine Episteln die gediegensten. Sein innigster Freund war Charles Auguste de la Fare, 1644 im Vivarais geb. und 1718 gest.; seine Lieder, Oden u. s. w. haben den nämlichen Ton, wie die von Chaulieu, sind aber weniger correct. An diese Dichter schliesst sich Alexander Lainez, 1650 zu Chimay geb. und nach einem rastlosen Umherschweifen in Griechenland, Kleinasien, Aegypten, Sicilien, Italien und der Schweiz 1710 zu Paris gest., wo er mit einem wunderlichen Unabhängigkeitssinn in dürftigen Umständen gelebt hatte. Er selbst wollte seine Gedichte, die nur zur Würze der geselligen Unterhaltung bei Tisch dienen sollten und die man wegen ihres Witzes, ihrer heiteren Laune und ihres gefälligen Ausdrucks sehr hochschätzte, nie sammeln, so dass sie erst nach seinem Tode erschienen. Ganz in demselben Styl und in derselben Ansicht des Lebens wurden nun zahllose kleine Gedichte, besonders Episteln und Epigramme, von einer Schaar von Dichtern ver-

fasst, die eine vorübergehende Bedeutung erlangten, weil sie durch ihre Vers de société in den Cotterieen der Pariser ein augenblickliches Aufsehen erregten. Pavillon, gest. 1705, der Abbé des Ivetaux, Linière, sein Freund der Abbé St. Pavin, Louis Petit, Le Pays, Ferrand, der gelehrte in Räthseln besonders geschickte Bernard de la Monnaye, Regnier des Marais, der als Epigrammatist glänzende Guillaume de Breboeuf, gest. 1161, der pretiöse und zum Sprichwort gewordene Abbé Cotin und viele Andere wären hier zu nennen; die Franzosen selbst benannten diese kleinen Erzeugnisse mit dem technisch gewordenen Ausdruck poésies fugitives. *)

Doch nirgend stellte sich das Kunstprincip dieser Periode so rein dar, als in der dramatischen Gattung. Wir haben gesehen, wie sowohl die epische als die lyrische Poesie ganz von der geselligen Bildung abhängig wurden; die dramatische erreichte darin das Aeusserste und gestaltete sich nach einem System von Regeln, deren Beobachtung von den Dichtern mit unerbittlicher Strenge gefordert ward, wenn sie sich nicht lächerlich machen wollten. Das Missverständniss der Aristotelischen Poetik trug zur Befestigung dieses conventionellen Geschmackes bei und bestimmte vornehmlich die Composition der Tragödie. Jede Handlung bewegt sich im Raum und in der Zeit; jede hat einen charakteristischen Mittelpunct und es kann daher von dem dramatischen Dichter Einheit der Handlung verlangt werden, um das Interesse nicht zu zerstreuen. Allein die Franzosen nah-

*) Ueber Chaulieu s. Jakobs in den Charakteren u. s. w. V. S. 423 – 46.

men die Einheit als eine abstracte und verkümmerten sich dadurch die Mannigfaltigkeit der Handlung, weil sie, indem nur Eines geschehen durfte, die Episoden überängstlich zu vermeiden suchten. Eben so abstract begriffen sie die Einheit des Ortes und der Zeit. Beide Elemente werden offenbar erst durch die Handlung fixirt und da sie das Wesentliche des Drama's ausmacht, so ist Raum und Zeit das Gleichgültigere. Die Franzosen beharrten eigensinnig darauf, alle Momente der tragischen Handlung an demselben Ort und in dem engen Zeitraume Eines Tages sich entfalten zu sehen, wodurch sie sich in die grössten Unwahrscheinlichkeiten verwickelten. Es ist wahr, ihre Dichter sind dadurch gezwungen worden, die Handlung sich immer bewegen zu lassen und der Katastrophe entgegenzudrängen; aber diese Concentration war eben die meisten Male ein Zwang, nicht das natürliche Ergebniss der Handlung an sich. Dazu kam, dass die Scene nicht, wie in der Griechischen Tragödie, auf freien Plätzen, sondern gewöhnlich im Vorzimmer eines Fürsten spielte; dies hatte einmal den Nachtheil, dass alles Geräuschvolle, auf die Sinne Wirkende, entfernt werden musste, wodurch den Dichtern ein grosser Hebel des Effectes entzogen ward, und sodann, dass alle Entwicklungen, die auf dieser dem Anstand und Ceremoniel geweiheten Bühne nicht vorgehen konnten, sondern ausserhalb fielen, deren Kenntniss aber doch schlechterdings nothwendig war, dem Helden und den Heldinnen durch Vertraute mitgetheilt werden mussten. Da man endlich sehr wohl fühlte, wie kraftlos diese charakterlosen Personen erschienen, so suchte man durch Monologe

ihre Thätigkeit zuweilen zu ersetzen; dies Surrogat war aber eben so matt und somit blieben die Vertrauten auf ihrem unsterblichen Posten. Dieser verständigen Kahlheit, die man für Griechische Einfachheit hielt, gesellte sich der Wahn, dass die neuere Geschichte des Abendlandes an tragischen Motiven nicht sehr reich sei und dass man daher besser thue, an der Quelle der Tragödie zu schöpfen und Griechische und Römische Stoffe auf die Bühne zu bringen; nächst ihnen hatte der Orient das Vorrecht und aus der Türkischen Geschichte besonders entlehnte man viele Begebenheiten, weil man hier eine unmittelbare Würde zu finden glaubte, die der christliche Occident nicht besässe. Es entstand aber das Lächerliche, dass die Türken, Römer und Griechen ganz mit der Feinheit der grossen Welt und den Sitten des Französischen Hofes dargestellt wurden, so dass abermals eine Menge Unwahrscheinlichkeiten aus diesem Widerspruch des Modernen und Antiken ententsprangen. Die Schmeichelei der Dichter erhöhete diesen Contrast, indem sie ihrem Monarchen durch grosse Analogieen huldigten, wie z. B. Racine in Titus Ludwig XIV und in der Berenice die Herzogin de la Vallière vor Augen hatte; der Hof gab auch in dieser Poesie den Ausschlag. In der Form musste die Tyrannei des so tief eingedrungenen conventionellen Lebens die Folge haben, dass auch die Helden und Heldinnen, auch bei dem höchsten Schwung der Leidenschaft, das der Geselligkeit ganz gemässe Gefühl verriethen, in Gegenwart Anderer sich nicht vergessen zu wollen und über den Anstand mit ängstlichem Sinn zu wachen. Daher die Affectation und

Kälte im Pathos der Französischen Tragödie, die leere, phrasenreiche Rhetorik derselben. Ueberdem schärft die gesellige Ausbildung den Sinn für das Lächerliche, der, zur Ueberverfeinerung getrieben, dem Enthusiasmus tödtlich wird. Für das Lustspiel war die Abgemessenheit der dramatischen Regeln allerdings mehr vortheilhaft als nachtheilig; die Nothwendigkeit, allen Ueberfluss abzustreifen, arbeitete der Formlosigkeit und alltäglichen Gemeinheit entgegen, worin diese Gattung bei nachlässiger Behandlung so leicht versinkt. Auch die rhetorische Diction, das Antithetische des verständigen Alexandriners eignete sich hier mehr, weil das Lustspiel aus der Sphäre der empirischen Wirklichkeit nicht herausgeht. Nach der Schule von Jodelle, der die Tragödie und Komödie zuerst in der Form des antiken Drama's gedichtet hatte, erhoben Corneille und Racine die Tragödie und Molière das Lustspiel auf eine höhere Stufe der Ausbildung, obgleich sie in der Manier dem von Jodelle angeschlagenen Ton vollkommen treu blieben.

Pierre Corneille, 1606 zu Rouen geb., wo er Generaladvocat war, st. 1684 zu Paris als Decan der Französischen Academie. Ein Zufall veranlasste ihn in seinem neunzehnten Jahr, sich im Lustspiel zu versuchen und er schrieb die Mélite, womit er wenigstens seinen Vorgänger Hardy übertraf. Das Publicum nahm das Stück zwar mit Beifall auf, fand aber die Handlung zu einfach, weshalb Corneille eine Tragicomödie Clitandre schrieb, worin er allen Forderungen des Systems zu genügen suchte, denn in der Mélite hatte er noch die Einheit der Zeit verletzt; diesem Stück folgten noch vier andere Lust-

spiele, die Wittwe, die Galerie des Palastes, die Zofe und der Königsplatz, für deren Aufführung sogar eine besondere Gesellschaft zusammentrat. 1635 gab er seine erste Tragödie, die Medea. Da er die Griechischen Tragiker nur wenig kannte, so folgte er der Medea des Seneca: ein boshaftes Weib, das mit triumphirendem Stolz an seine Verbrechen denkt, und, da es sich von dem Geliebten verlassen sieht, mehr aus Rachbegierde als aus Eifersucht, eine ungeheure That begeht; doch schien dem Corneille dieser Gegenstand zur Ausfüllung einer Tragödie nicht reich genug und er dichtete daher noch eine Liebe des Aegeus zur Kreusa hinzu, wodurch er, wie er diesen Fehler so oft wiederholte, das Interesse mehr schwächte als stärkte. 1636 erschien der Cid, wobei er das Spanische Trauerspiel dieses Namens von Guillen de Castro benutzte: ein Sohn ermordet, der Pflicht gegen seinen beleidigten Vater getreu, den Vater seiner Geliebten, zu deren Besitz er so eben zu gelangen gehofft hatte. Diese, nicht minder gewissenhaft in der Beobachtung ihrer Pflicht, kämpft gegen ihre Liebe und fordert Rache gegen den Mörder ihres Vaters. Das Wunderbare und Tragische dieser Situationen riss die Nation zur Bewunderung hin und sie erkannte trotz dem, was eine eifersüchtige Kritik zum Theil nicht mit Unrecht gegen einzelne Theile des Cid einwendete, diesem Trauerspiel den Preis vor Allem zu, was man bis jetzt auf der tragischen Bühne gesehen hatte. Nach einem Zwischenraum von drei Jahren erstieg Corneille mit den Horaziern den Gipfel seines Ruhmes; sein Geist hatte die volle Blüthe, seine Sprache ihren höchsten Adel erlangt. Doch

ist auch hier das Rührende oft dem, was Bewunderung erweckt, aufgeopfert; die letzten Acte hängen mit den ersten nur durch das lose Band der wirklichen Geschichte zusammen und ihr Inhalt zieht die Aufmerksamkeit weit mehr auf die grossen Talente des beredten Dichters als auf das Schicksal der handelnden Personen. Dieser Fehler, wiewohl durch grosse Schönheiten halb versteckt, erschien schon als herrschend in dem Cinna, der noch in dem nämlichen Jahr auf die Bühne kam. In der ganzen Handlung ist Niemand, an dessen Schicksal wir Antheil nähmen, für den wir zu fürchten, dem wir unser Mitleid zu schenken hätten, und wenn es dem Dichter dennoch gelingt, die Aufmerksamkeit zu fesseln, so ist dies nicht das Verdienst seiner tragischen Kunst, sondern seiner hinreissenden Beredsamkeit. Von nun an waren fast alle seine Tragödien mit Menschen angefüllt, die in der Tugend wie im Laster gleich übertrieben und unwahr sind und die Phantasie nur auf einen Augenblick durch den Schein der Grösse bestechen. Im Polyeukt, dem nächsten Stück nach dem Cinna, ist der Held ein fanatischer Märtyrer, der die Zuschauer fast gleichgültig lässt; die übrigen durch wahre Grösse ausgezeichneten Personen tragen nur dazu bei, das schwache Interesse noch mehr zu theilen; auch im Tode des Pompejus hat die Handlung weder Einheit noch tragische Kraft. Alle diese Fehler stechen in keiner von Corneille's berühmteren Tragödien so stark hervor, als in derjenigen, welcher er selbst den Preis zuerkannte und mit diesem Urtheil offenbar gerade seine Fehler für Schönheiten erklärte: die Rodogune ist ein Gewebe zusammenhangloser und un-

wahrscheinlicher Bosheiten; eine Königin, welche ihren Gemahl mehr aus Herrschbegierde als aus Eifersucht ermordet hat, die demjenigen ihrer Söhne den Thron verspricht, der ihr das Haupt seiner Geliebten bringen wird, die endlich dem einen ihrer Söhne den Dolch in die Brust stösst und dem andern den Giftbecher reicht, eine Prinzessin, die auf demselben Wege geht und mit der Zeit ihr Muster zu erreichen verspricht, das sind die Hauptpersonen dieses Stückes, das nur auf den Widerspruch mit der Natur angelegt zu sein scheint. Indessen ist seine Rhetorik glänzend, eine Eigenschaft, die man an den folgenden Tragödien, Heraklius, Nikomedes, Pertharit u. a. oft vermisst. Einige ungünstige Urtheile des Publicums bewogen den ehrgeizigen Dichter, sich eine zeitlang zurückzuziehen, bis er mit seinem Oedipus wieder hervortrat, einer ganz verfehlten Arbeit, welche die Kluft zwischen der Griechischen und Französischen Tragödie am grellsten offenbart. Aber im Sertorius und im Otho erhob er sich noch einmal mit der ihm eigenthümlichen Kraft, seine übrigen Stücke, Sophonisbe, Agesilaus u. s. w. fanden nur eine frostige Aufnahme. Seine Lustspiele, der Lügner und die Fortsetzung desselben nach Spanischen Mustern, wurden aber beständig gern gesehen.*)

Corneille schrieb im Ganzen 33 Tragödien, sämmtlich ohne Chor. Es ist zu beklagen, dass er nicht nach dem Cid, ohne sich an ein fremdes Vorbild anzulehnen, Gegenstände behandelt hat, wo er sich seinem Gefühl für ritterliche Ehre und Treue

*) S. Jacobs in den Charakteren u. s. w. V. S. 47—60.

ganz hätte überlassen können. Dagegen warf er sich in die Römische Geschichte und der strenge Patriotismus der älteren, die ehrgeizige Politik der späteren Römer musste ihm jene vertreten und wurde gewissermassen in deren Tracht gekleidet. Er ging weit weniger darauf aus, Schrecken und Mitleiden als Bewunderung durch die Charaktere und Erstaunen durch die Lagen seiner Helden zu erregen; er rührt fast nie und kann nur selten erschüttern. Dabei hat er eine solche Vorliebe für die Bewunderung, dass es ihm nicht genügt, sie für den Heldenmuth der Tugend zu gebieten, er nimmt sie ebensowohl für den Heldenmuth des Lasters in Anspruch durch die Kühnheit, Seelenstärke, Gegenwart des Geistes und Erhabenheit über alle menschlichen Schwächen, womit er seine Verbrecher und Verbrecherinnen ausrüstet. Den Kampf der Leidenschaften hat er dargestellt, aber meistens nicht als solchen unmittelbar, sondern schon in einen Streit der Grundsätze verwandelt. Wenn aber Corneille in seinen Hauptcharakteren durch Uebertreibung des energischen und Hintansetzung des leidenden Theils von den Verhältnissen der Natur abweicht, wenn seine Helden allzusehr wollen und allzuwenig empfinden, so ist er noch weit unnatürlicher in den Situationen, die durch unwahrscheinliche Annahmen dermassen auf die Spitze gestellt sind, dass man sie eigentlich tragische Antithesen nennen kann und dass es wiederum natürlich wird, wenn sie sich in einer Reihe epigrammatischer Sprüche ausdrücken. Er liebt es dabei, vollkommen symmetrische Gegensätze anzubringen; seine Beredsamkeit ist oft bewundernswürdig durch ihre Stärke und Gedrängt-

heit, zuweilen artet sie in Geschraubtheit aus und erschöpft sich in überflüssigen Anhäufungen. — Der vorzüglichste Nachahmer Corneille's war sein eigener Bruder, Thomas Corneille, auch Corneille de l'Isle genannt, zu Rouen 1625 geb. und 1709 zu Andelys gest. Er arbeitete zuerst nach Spanischen Mustern und sein nach Calderon gedichtetes Lustspiel, das Verlöbniss, was 1647 zuerst gegeben wurde, fand vielen Beifall. Später ging er ganz auf die tragische Manier seines Bruders ein und hatte mit den Trauerspielen Timokrat, mit Camma und Pyrrhus, grossen Erfolg. Zwei seiner zahlreichen Stücke, der Graf von Essex und Ariadne haben sich auf der Bühne erhalten; die Lage der hingegeben liebenden Ariadne, die sich nach allen Aufopferungen von Theseus verlassen, von ihrer eigenen Schwester verrathen sieht, ist mit rührender Wahrheit ausgedrückt. Thomas suchte weniger durch Heroismus in Erstaunen zu setzen, als durch Zärtlichkeit zu gefallen. — Von den übrigen Nachahmern Corneille's war der königliche Kammerjunker, Antoine de la Fosse, gest. 1708, am glücklichsten. *)

Andere Trauerspieldichter, der Abbé Pellegrin, der Abbé Genêt, der Akademiker Jean Galbert de Campistron, gest. 1723, Joseph François Duché, der Herr von Longepierre und andere genossen eines schnell verrauschenden Beifalls, Racine aber erhob die Französische Tragödie auf ihren Gipfel. Von allen Franzosen kannte er die Alten am besten und hat-

*) S. A. W. v. Schlegel, über dramatische Kunst in der zehnten Vorlesung.

te sie nicht blos als Gelehrter studirt, auch als Dichter empfunden. Allein er fand schon eine bestimmte Theaterpraxis vor und unternahm es nicht, der Annäherung an jene Muster zu lieb davon abzuweichen. Er übertrug also nur einzelne Schönheiten der Griechischen Dichter und blieb, sei es um dem Zeitgeschmak zu huldigen oder aus eigener Neigung der der Griechischen Tragödie so fremden Sitte der Galanterie getreu und gründete darauf die meisten Verwicklungen seiner Stücke. Jean Racine, 1639 zu la Ferté Milon geboren, wurde nach dem frühen Tode seiner Eltern in Port-Royal erzogen. Später kam er nach Paris und warf sich ganz auf das Studium der Alten. Eine Ode, die Nymphen der Seine, die er zur Vermählungsfeier Ludwigs XIV dichtete, machte ihn zuerst bekannt und erwarb ihm eine Pension. Es folgten noch mehre Oden, bis 1664 sein erstes Stück, die Thébaïde oder die feindlichen Brüder, aufgeführt wurde; 1666 folgte Alexander, 1668 die Andromache und in demselben Jahr ein den Aristophanischen Wespen nachgebildetes Lustspiel, die Processführer, les Plaideurs, ein Stück, was auf der Franz. Bühne in seiner Art einzig geblieben ist. Die Handlung ist nur ein leichtes Gaukelwerk, aber die dargestellten Narrheiten gehören Einem Kreise an und runden sich nebst der Nachäffung der Gerichtsbedienten und Advocaten zu einem vollständigen Ganzen. Viele Zeilen sind zugleich witzige Einfälle und Charakterzüge, andere Scherze haben jene scheinbar zwecklose Lustigkeit, welche nur ächte komische Begeisterung eingeben kann. Racine selbst sah sein Lustspiel nur als eine Gemüthsergötzung an und kehr-

te sogleich zur tragischen Kunst zurück; von 1669 bis 1677 erschienen Britannicus, Bérénice, Bajazet, Mithridate, Iphigénie und Phèdre. 1673 ward er Mitglied der Akademie und bald darauf Historiograph Ludwigs XIV. Auf Bitten der Frau von Maintenon schrieb er 1689 das Trauerspiel Esther u. 1691 Athalie, die zunächst für die Kostgängerinnen des Fräuleinstiftes St. Cyr bestimmt waren. Fortdauernd hatte er sich die Gunst des Publicums und des Hofes erhalten, allein ein Mémoire, das er der Frau von Maintenon überreichte und worin er die Mittel angab, Frankreich von dem Elende zu befreien, in das Ludwigs glänzende Feldzüge es gestürzt hatten, zog ihm die Ungnade des Königs zu und Racine's Kummer darüber erzeugte in ihm ein Fieber, woran er 1699 starb. An den ersten Jugendversuchen des Dichters verdient eben nichts bemerkt zu werden, als die Biegsamkeit, womit er sich in die Schranken fügte, die Corneille der vor ihm geöffneten Bahn gesetzt hatte. In der Andromache machte er sich frei und war zum erstenmal er selbst; er drückte die inneren Kämpfe und Widersprüche der Leidenschaft mit einer Wahrheit und einem Nachdruck aus, wie man sie auf der Franz. Bühne noch nicht vernommen hatte. Am Brittannicus ist die historische Gründlichkeit zu preisen; Nero, Agrippina, Narcissus und Burrhus sind so richtig gezeichnet, oft mit leisen Andeutungen und mit so bescheidener Farbenmischung ausgemalt, dass von Seiten der Charakteristik, wohl kein Franzos. Trauerspiel vorzüglicher ist. Bérénice ist ein idyllisches Trauerspiel voll zarter Gemüthlichkeit; auch Bajazet und Mithridate haben eigenthümliche Vorzüge.

Iphigénie aber, von den Franzosen für das Höchste ihres Theaters gehalten, ist eigentlich nur eine modernisirte Griechische Tragödie, deren Sitten nicht mehr zu den mythologischen Ueberlieferungen passen, deren Einfachheit durch die intriguirende Eriphile zerstört wird und worin der verliebte Achilles, wie trotzig er sich auch sonst benehmen mag, vollends nicht zu ertragen ist. Die Phädra war dagegen ein wirklicher Fortschritt zur ächten tragischen Kunst und die metrische Vollkommenheit derselben gilt bekanntlich für unübertroffen. Die zwei letzten Stücke Racine's sind einander sehr ungleich; Esther verdient kaum den Namen eines Trauerspiels; in der Athalie hingegen zeigte er sich zum letztenmal, ehe er von der Poesie und der Welt Abschied nahm, in seiner ganzen Stärke und näherte sich, auch in dem angewandten Chor, dem grossartigen Styl der Griechen am meisten. Die Scene hat die Majestät einer öffentlichen Handlung; Erwartung, Rührung und Erschütterung wechseln immer steigend; bei der strengen Enthaltung von allem Fremdartigen ist eine reiche Mannigfaltigkeit, zuweilen Anmuth, öfter Hoheit entfaltet. Der Schwung der Propheten trägt die Phantasie zu kühneren Flügen als gewöhnlich empor. Die Bedeutung ist die, welche ein religiöses Drama haben soll: auf der Erde der Kampf des Guten und Bösen und am Himmel das wache Auge der Vorsehung, aus unzugänglicher Glorie Entscheidung niederstrahlend. Alles wird von Einem Hauch beseelt, von der frommen Begeisterung des Dichters, an deren Aechtheit dies Werk eben so wenig als sein Leben zweifeln lässt. Man weiss das unglückliche Schicksal dieses

Stücks. Gewissenszweifel einer elenden Bigotterie über die Unerlaubtheit aller theatralischen Vorstellungen verhinderten die Aufführung in St. Cyr; es erschien im Druck und wurde allgemein verunglimpft und verworfen und diese Verwerfung dauerte noch lange nach Racine's Tode fort. — Racine hatte einen Nebenbuhler an Jean Nicolas Pradon, einem Landsmann des Corneille, gest. 1698 zu Paris. Mehre Stücke von ihm, Tamerlan, Regulus, besonders aber Phädra und Hippolyt, womit er 1677 der Racine'schen Phädra entgegenzutreten suchte, machten eine zeitlang Epoche; jetzt sind sie vergessen, denn jener Beifall ging besonders von einer Cotterie aus, an deren Spitze die geistreiche Frau von Sévigné und der Philosoph St. Evremont standen.*)

Die Vollendung des Franz. Lustspiels ward in dieser Epoche durch Jean Baptiste Poquelin de Molière herbeigeführt. Er wurde 1622 zu Paris geboren und trat in das Amt seines Vaters, der Kammerdiener und Tapezierer des Königs war; er starb 1673 an den Folgen eines Blutsturzes, den er sich durch die Anstrengung zuzog, womit er die Rolle des eingebildeten Kranken gespielt hatte. Das Lustspiel war vielfach nach Spanischen Intriguenstücken bearbeitet, wie besonders die beiden Corneille und Scarron in seinem Jodelle und in Don Japhet von Armenien gethan hatten; ausserdem spielte man ganz lockere Compositionen, in denen es nicht um Einheit

*) S. A. W. v. Schlegel a. a. O., Das Leben Racines und die Bedeutung der Frau von Sévigné für das damalige gesellige Leben in Paris ist sehr treffend dargestellt von Sainte-Beuve a. a. O. S. 35—67 u. S. 142—222.

der Handlung, nur um momentane Ergötzung durch Witze und komische Situationen zu thun war, die sogenannten pièces à scènes detachées; einen erfrischenden Einfluss behauptete auch das Italienische Theater durch seine muthwillige Regellosigkeit. Molière wusste alle diese vorhandenen Elemente zu benutzen, arbeitete aber vornehmlich für die Bildung des Charakterstücks. Sein erstes 1654 zu Lyon aufgeführtes Lustspiel war der Etourdi; ihm folgten le dépit amoureux und les precieuses ridicules, wodurch er die allgemein eingerissene Affectation des Geschmacks, Alles geistreich sagen zu wollen, mit glücklichstem Erfolg persiflirte. Er war bis dahin mit der von ihm und der Schauspielerin Bejart gemeinschaftlich dirigirten Truppe an verschiedenen Orten in der Provence aufgetreten und erhielt jetzt 1658 die Erlaubniss, mit seiner Gesellschaft, unter dem Namen Troupe de Monsieur, in Paris sich niederzulassen. Nun erschienen von 1660 le Cocu imaginaire, Don Garcie de Navarre nach dem Spanischen, die école des maris nach den Brüdern des Terenz, les fâcheux, eine Sammlung von lustigen Portraits, die école des femms, das Impromptu de Versailles, die komischen Ballete la princesse d'Elide und le mariage forcé, der Don Juan mit dem ungeschickten Nebentitel le festin de pierre, l'av[illegible] médecin, le Misanthrope, die Farce l[illegible] malgré lui, le Sicilien ou l'amou[illegible] tuffe, Amphitryon nach de[illegible] ebenfalls nach Plautus, George[illegible] riage confondu, Monsieur de

les fourberies de Scapin, le bourgeois gentilhomme, die femmes savantes, eine Satire auf die pedantisch gelehrte Cotterie in dem berühmten Hotel de Rambouillet und zuletzt der malade imaginaire. In geringem Stande geboren und erzogen, genoss Molière den Vortheil, das bürgerliche Leben aus eigener Erfahrung kennen zu lernen. Als ihn Ludwig XIV in seine Dienste nahm, hatte er Gelegenheit, wiewohl von einer untergeordneten Stelle aus, den Hof in der Nähe zu beobachten. Er war selbst Schauspieler; sein eigentliches Treiben bestand darin, allerlei lustige Ergötzungen für den Hof auszusinnen und zur Erholung von Staatsgeschäften oder Kriegsunternehmungen „den grössten König der Welt" zum Lachen zu bringen. Viele seiner Arbeiten sind daher blosse Gelegenheitsstücke. Um sein Schauspiel recht bunt aufzuputzen, zog er allerlei seiner Kunst fremde Mittel herbei, allegorische Aufzüge der Opernprologe, musikalische Intermezzo's, worin er sogar Italienische und Spanische Nationalmusik mit Texten in ihrer eigenen Sprache anbrachte, bald prächtige und groteske Ballette, in denen Ludwig zuweilen in höchsteigener Person mittanzte, ja oft blosse Luftspringereien. Von Allem wusste er Vortheil zu ziehen; wo er sich in den possenhaften Stücken auch nicht an fremde Erfindung anlehnt, hat er sich doch ausländische komische Manieren, besonders die der Italienischen Bouffonerie zu eigen gemacht. In moralischer Beziehung enthalten Molière's höhere Lustspiele, die gelehrten Frauen, die pretiösen Lächerlichen, Tartüffe, der Geizige, die Männer- und Frauenschule viele glücklich ausgedrückte und treffende Bemerkun-

gen, die immer noch anwendbar sind; andere sind mit der Einseitigkeit seiner persönlichen Meinungen oder der geltenden seines Zeitalters behaftet. Allein er überschreitet oft das Maass; er gibt uns in weitläufigen Erörterungen das Für und Wider der dargestellten Charaktere, ja er lässt diese zum Theil in Grundsätzen bestehen, welche die Personen selbst gegen die Einwendungen Anderer durchfechten. Offenbar gerieth es Molière'n mit dem derben Komischen am besten; zu seinen ernsthafteren Stücken in Versen scheint er immer einen Anlauf genommen zu haben; man spürt etwas Zwanghaftes in Anlage und Ausführung. *)

Von den Lustspieldichtern in der letzten Hälfte des siebzehnten Jh., Florentin Carnot d'Ancourt, gest. 1726, Michel Baron, gest 1729, einem tüchtigen Schauspieler, Antoine Jacob Montfleury, Boursault, Charles Riviere Dufresny, gest. 1727, sind Régnard, Le Grand und Le Sage die ausgezeichnetsten. Jean François Régnard wurde 1647 zu Paris geboren und starb 1709. Er schwärmte lange in Frankreich und Italien umher, gerieth mit seiner Begleiterin, einer Provençalischen Schönen, in Algierische Sclaverei, ward befreiet, hielt sich kurze Zeit in Paris auf und ging noch einmal auf Reisen in Deutschland, Polen u. s. w. Nach drei Jahren kehrte er zurück und arbeitete nun theils die

*) S. A. W. v. Schlegel in der eilften Vorlesung, worin er die grenzenlose Uebertreibung der Französischen Kritiker im Lobe Molière's als des feinsten und genialsten Komikers so vortrefflich widerlegt hat.

Französischen Scenen für das Italienische Theater, theils regelmässige Lustspiele in Versen, von denen die unverhoffte Rückkehr, der Universalerbe, der Zerstreute und der Spieler einen grossen Ruf erlangten und sich als den Molièrischen Lustspielen zunächst stehend lange auf der Bühne behaupteten. Freilich hat Régnard im Zerstreuten fast nur eine Reihe von Anekdoten dramatisirt, die Labruyere unter dem Namen eines Charakters zusammengereihet hatte, indessen ist die Sprache höchst correct und der Dialog leicht und flüssig. Der Spieler ist ein kräftiges Gemälde nach der Natur; auch die Verwicklungen und Umgebungen, bis auf ein paar Carricaturen, deren man hätte entübrigt sein mögen, sind zweckmässig ersonnen und das Stück verdient das ihm ertheilte grosse Lob. — Eine ganz andere Richtung, als diese methodisch verständige war, nahm der Schauspieler Marc-Antoine Le Grand, gest. 1728. Er arbeitete besonders für das Italienische Theater und liess sich in seiner Neigung zum Phantastischen gegen alle Regeln der damaligen Aesthetik frei gehen; nur im versificirten Nachspiel errang er auch die Anerkennung der Kritik, deren Widerspruch jedoch nicht so mächtig war, dass nicht manche seiner Stücke, wie der Ami de tout le monde, sich lange auf dem Repertoir erhalten hätten. Von seinen durch komische Kraft und Erfindung ausgezeichneten burlesken Schöpfungen ist namentlich der König im Schlaraffenlande, le Roi de Cocagne, eine bunte Wunderposse, sprühend von dem so selten in Frankreich einheimischen phantastischen Witz, beseelt von jenem heiteren Scherz, der, wiewohl bis zum Tau-

mel der Fröhlichkeit ausgelassen, harmlos um Alles und über Alles hingaukelt. Die Ausführung dieser zierlichen und sinnvollen Tollheit ist so sorgfältig wie in einem regelmässigen Lustspiel; von dieser Gattung wird es aber nach der Französischen Theorie schon durch die dargestellte wunderbare Welt, einige Decorationen und hier und da angebrachte Musik ausgeschlossen. — Le Sage haben wir schon oben als den Dichter kennen gelernt, der den komischen Roman der Spanier so glücklich in Frankreich einheimisch zu machen verstand. Er hatte zu dem Theater das nämliche Verhältniss, indem er eine Menge Spanischer Intriguenstücke nach Lope de Vega, Francesco de Roxas und Anderen in Prosa und mit jener Ermässigung der kühnen Bildersprache und romantischen Schwärmerei der Empfindung bearbeitete, wodurch sie der Französischen Verständigkeit zugänglich und ansprechend wurden.

Mit der Tragödie und dem Lustspiel entwickelte sich auch die heroische und die komische Oper. Sogenannte Divertissements, welche mit Gesang und Tanz als Zwischenspiele das recitirende Schauspiel unterbrachen, waren schon lange üblich. Richelieu's Nachfolger, Mazarin, führte 1645 die Italienische Oper ein. P. Corneille machte in seiner Andromeda und in seinem goldenen Vliess den Versuch theatralischer Darstellungen, die durch grossen Pomp, durch Musik und Gesang unterstutzt wurden und als Anfang der Franz. heroischen Oper angesehen werden können. Der Marquis de Sourdeac trat hierauf mit einem Dichter Perrin und einem Musiker Cambert in Verbindung und erhielt 1669 das Privile-

gium zu einem Operntheater, was den Namen Académie royale de musique empfing; der berühmte italienische Componist Lulli, gest. 1687, und der Dichter Philippe Quinault, zu Paris 1634 geb. und 1688 gest., arbeiteten dafür; ihre Opern Kadmus und Hermione, besonders aber Ariadne, hatten den rauschendsten Beifall, wie sehr auch Boileau sich ihm widersetzte. Quinault mag oft nach fremden Vorbildern geschrieben haben, das Verdienst einer melodischen Sprache und Versification, so wie einer leichten in das Phantastische übergehenden Bewegung der Handlung ist ihm nicht streitig zu machen und er ist in der ernsten Gattung der vorzüglichste aller Franz. Operndichter geblieben. Die heroische Oper eignete sich durch den Glanz der Decorationen, der Maschinerie, des Tanzes und Gesanges ganz vorzüglich für die Verherrlichung der Hoffeste; die komische Oper ging aus dem Volksleben hervor. Auf den Jahrmärkten hatte sich in den Vorstädten von Paris ein Theater gebildet, was dem Bedürfniss des Volkes nach Mannigfaltigkeit und Lachstoff entgegenzukommen suchte; Recitation und Gesang wechselte darin; der letztere schloss sich an das Volkslied an und brachte dies sogenannte théatre de la foire in solche Aufnahme, dass die stehenden Theater 1770 ein obrigkeitliches Verbot auswirkten, wodurch die Schauspieler des Jahrmarkttheaters ganz auf den Gesang beschränkt wurden. Dies hatte die Folge, dass sie ihren Liedern, den Vaux de Vire (S. oben S. 136) eine grössere Ausdehnung, einen engeren Zusammenhang zu geben und den Dialog durch Pantomime zu ersetzen suchten. Später ward eine Zurücknahme des

strengen Verbotes bewirkt; die Schauspieler führten augenblicklich die Recitation wieder ein und so war das Vaudeville als das Hauptelement der opéra comique geschaffen. Die schon genannten Dichter Le Sage, Le Grand, und ein gewisser d'Orneval arbeiteten vornehmlich für dies Theater und benutzten mit vielem Geschick die stehenden Charaktere der Italienischen Komödie, den Harlekin, dem sie in Pierrot einen Nebenbuhler zugesellten, den Scaramuz, den Doctor und die Colombine, um durch sie die Pracht und das erhabene Pathos der heroischen Oper zu parodiren, indem sie dies lustige Völkchen in die vornehme Gesellschaft der Götter und Dämone, der Orientalischen Zauberer, Prinzen und Prinzessinnen mit grosser burlesker Wirkung einführten. — Als Farcendichter glänzte Cyrano de Bergerac, gest. 1655. *)

Der Schriftsteller, der das Kunstsystem dieser Epoche vollständig darlegte und mit grösster Strenge durch seine Kritik geltend zu machen suchte, war Nicolas Boileau, mit dem Beinamen Despréaux. Er ward zu Crone, einem Flecken bei Paris 1636

*) Eine Neigung zu dem Niedrigkomischen haben die Pariser immer behalten, wie sehr auch die gelehrte Aesthetik das Hochkomische anpriess und dem Burlesken geringschätzig den Rücken kehrte. Selbst Richelieu hatte seinen Spass an den Zoten des dicken Wilhelm, s. oben S. 155. Gaultier Garguille, Gros Guillaume und Turlupin waren drei Bücker, die 1623 einen kleinen Ballplatz bei der Porte St. Martin miethoten, wo sie aus dem Stegreif allerhand lustige Geschichten darstellten; Garguille aus der Normandie spielte die Rollen alter Dummköpfe und dummer Schulmeister; seine Chansons Parisiennes waren ausserst beliebt.

geb. und st. im Besitz einer reichen Pension 1711. Satiren, worin er an Poesie hinter Régnier zurückblieb, an Eleganz aber und Feinheit ihn übertraf, machten ihn 1666 zuerst bekannt. Hierauf erschien 1674 seine Dichtkunst und das Chorpult, Lutrin, ein komisches Gedicht, veranlasst durch eine Stadtanekdote von dem gewaltigen Streit zweier Chorherrn über einen grossen wurmstichigen und längst zur Seite geschafften Pult, den der eine wieder aufstellte, während ihn der andere für immer weggeschafft haben wollte. Zu diesen Gedichten kamen noch Episteln, die mit ihrer Correctheit den Vorzug des Gedankenreichthums verbanden. Die übrigen Productionen Boileau's, seine Oden und Epigramme, sind unbedeutend. In allen diesen Werken stellt sich die Tendenz der Französischen Poesie zum Verständigen und formell bis auf das Kleinste Ausgeglätteten mit einer solchen Schärfe dar, dass sie nicht selten abstossend wird, weil man zu lebhaft empfindet, dass der Dichter sie nie ohne Selbstvergessenheit hervorbrachte. In dem Lutrin ist dies noch am wenigsten der Fall; auch vergöttern die Franzosen dies Gedicht als das Meisterstück ihrer Literatur im Fach des komischen Epos; indessen ist die Mässigung des Dichters im Komischen, um nicht in das Burleske zu gerathen, oft ängstlich, ja lächerlich und die allegorischen Figuren, denen die Maschinerie des Ganzen anvertraut ist, sind langweilig (vgl. Th. I. S. 284). Wie Malherbe zeigte Boileau gegen seine unmittelbaren Vorgänger eine unerbittliche Opposition; wie Malherbe in seiner Kritik der Ronsardschen Schule ohne alle Rücksicht war, so war es auch Boileau gegen Chape-

lain, Benserade, Scudery u. A., beide gingen mehr auf die negativen Seiten, ohne eigentlich den positiven Kern der Sache zu berühren; beide hatten für die Beurtheilung des Modernen nach dem Maassstab des Antiken weit mehr die Römer, als die Griechen im Auge; beide legten den Werth der Poesie weit mehr in die Oberfläche der rhythmischen Harmonie der Verse und des gewählten, zierlichen Ausdrucks, als in die Macht der Phantasie und tiefe Wahrheit der Natur. Der treueste Reflex nicht blos von Boileau's eigener Poesie, sondern von der seines Zeitalters überhaupt, war sein Lehrgedicht, die so gepriesene art poétique, worin er mehr eine Rhetorik als eine Poetik gab und die Theorie dieser Epoche so befestigte, dass sie bis auf die Revolution hin als der unfehlbare Codex des guten Geschmacks galt. —

In der dritten Epoche dieser Periode der Franz. Poesie entdecken wir daher einen Gegensatz; eine Richtung nämlich war nichts als die Fortsetzung der bestehenden Theorie, die andere dagegen verrieth ein Streben, zu einem anderen Styl überzugehen; vermochte aber dasselbe nur erst durch Uebertreibung auszudrücken, so wie die Dichter der anderen Richtung nur dadurch Effect machen konnten, dass sie, indem alle Gattungen von einzelnen vollendeten Mustern bereits dargestellt wurden, allseitig als in allen Zweigen der Poesie vortrefflich zu erscheinen suchten. Der geniale Mensch, der beide Richtungen in sich vereinigte, der sowohl nach rückwärts in Bezug auf die alte Schule an die Classiker derselben sich anschloss, als nach vorwärts hin in Bezug auf die Epoche der Literatur vor der Revolution die neue

Schule vorbildete, zum Theil noch unmittelbar in sie eingreifend, war Voltaire.

Jene erstere, den alten Standpunct behauptende Richtung wurde im Anfang des achtzehnten Jh. besonders von de la Motte und Fontenelle repräsentirt. Antoine Houdart de la Motte ward zu Paris 1672 geb. und st. 1731. Er hatte gerade so viel Verstand und Phantasie, um sich die Manier anderer Dichter anzueignen: Eigenthümlichkeit des Gefühles, der Weltansicht besass er nicht, wohl aber den Stolz, es Anderen gleich thun zu wollen. Mit gleicher Geläufigkeit dichtete er Oden und anakreontische Liedchen, Trauerspiele und Lustspiele, Opern und epische Gedichte. Die unermessliche Eitelkeit und Geschmacklosigkeit de la Motte's kann nicht deutlicher als in seiner Iliade erkannt werden; mit diesem dürren Machwerk wollte er nämlich zeigen, wie Homer hätte dichten müssen, um den wahren Begriff des Epos zu realisiren! De la Motte hatte das Loos aller mittelmässigen Dichter; er wurde von einer Partei bewundert, während eine andere ihn nach dem Maass der grossen Dichter, deren Styl er affectirte, hart verfolgte. Zu höherem Ansehen gelangte Bernard le Bovier de Fontenelle, zu Rouen 1657 geb., Mitglied der Akademie, gest. 1757. Er war nichts weniger als Dichter oder Philosoph, aber er hatte eine solche Politur des Ausdrucks in seinen Versen, eine solche Nüchternheit in seiner Reflexion, dass er durch diese Eigenschaften den Ruf eines Philosophen und Dichters erwarb; er war eben in seiner zerfliessenden Allseitigkeit, wie man dies damals nannte, ein schöner Geist. Er dichtete poésies fugi-

tives, Epigramme, Fabeln, Heroiden, Lustspiele in Prosa, ein Trauerspiel in Prosa Idalia, eine versificirte Tragödie Brutus, Opern, von denen Aeneas und Lavinia sich auszeichnet, und Schäfergedichte, in deren Behandlung er sich so vollkommen glaubte, dass er sogar ein musikalisch-dramatisches Schäferspiel in fünf Acten, Endymion, verfasste. Diese so berühmten Idyllen sind ein recht schlagender Beweis der Verkehrtheit, wozu die ästhetische Theorie der Franzosen führen musste, indem sie nur den Styl und ewig den Styl im Auge hatte. Artig, galant, höfisch, witzig, geschniegelt sind diese Schäfer und Schäferinnen, aber wo ist eine Spur der Unbewusstheit und ihres entzückenden Reizes, den wir von solchen Zuständen, worin die Idylle sich bewegt, erwarten? Es sind conventionelle Herren und Damen, die uns statt naiver Menschen begegnen; und sie sind nicht blos witzig, sie philosophiren auch; unausstehlich aber werden sie durch ihre Einfalt, denn, weil auch diese affectirt ist, so kommt sie dumm und ungeschickt heraus.

Die progressive Richtung, die sich im Anfang des achtzehnten Jh. offenbart, erscheint im Epischen als eine Neigung zum phantastisch Wunderbaren, im Lyrischen zum Starken, in der Tragödie zum Schrecklichen, im Lustspiel zum Rührenden. In der vorigen Epoche waren das feierlich monotone Epos, der romantisirende antike und rein historische Roman die Hauptmomente der epischen Gattung. Der geschichtliche Roman ging aber ganz in den Memoiren über, so dass die Poesie in der objectiven Treue der Schilderung erlosch. Dagegen entfaltete sich plötzlich

das Mährchen mit einer solchen Schnelle und mit einem solchen Glück, dass Alles davon überschwemmt wurde. Charles Perrault, geb. 1626, gest. 1703, gab 1697 Contes de ma mère l'Oye heraus; 1698 erschien eine ähnliche Sammlung von der Gräfin d'Auroy; 1704 erschien Galland's Uebersetzung von Tausend und Einer Nacht (S. Th. I. S. 147 ff.), bald darauf Tausend und Ein Tag, ebenfalls aus dem Arabischen von Petit de la Croix und von diesem Augenblick an entstanden zahllose Nachahmungen; ein gewisser Simon Gueulette schrieb z. B. Tausend und Eine Viertelstunde. Man suchte den Mährchen bald wieder eine nützliche Richtung für die Jugend zu geben, so dass selbst Fénelon in seinem pädagogischen Eifer für den Herzog von Burgund Feenmährchen verfasste. Der geistreichste Nachahmer des kühnen, phantastischen Schwunges der Morgenländischen Mährchen war der Graf Antoine d'Hamilton, gest. 1720, von dessen zauberreichen, anmuthigen und frivolen Erzählungen „die vier Facardine" am meisten gelesen wurden. — In der Lyrik bezeichnet uns Jean Baptiste Rousseau den Standpunct der Zeit, der nach einem ernsteren Geist rang. Er war der Sohn eines Pariser Schusters und ward 1671 geb. Er war zuerst Page des Französischen Gesandten in Dänemark, dann Secretair des Marschall Tallard, hierauf arbeitete er im Finanzfach, ward aber als der Theilnahme an einigen durch eine Oper Hesione veranlassten scheusslichen Couplets verdächtig 1712 durch einen Parlementsschluss des Landes verwiesen. Nun hielt er sich erst bei dem Grafen de Luc, dann bei dem Prinzen Eugen, endlich in Brüssel auf, wo er

1741 st. Rousseau hatte etwas Boshaftes und Schwankendes in seinem Wesen, wodurch er überall sich und Andern das Leben verbitterte. Er dichtete Lustspiele, Epigramme, Allegorieen, Episteln, Cantaten und Oden. In den letzteren Gattungen glänzte er durch correcte Sprache, durch schöne Bilder und durch grosse an Malherbe erinnernde, aber mehr in das Zarte ausgebildete Kraft der Beredsamkeit. Ein Anflug von metaphysischen Tiefsinn war ihm eigen, der ihm jenes Streben nach Erhabenheit einflösste, wodurch er mit der geselligen, tändelnden Lyrik der vorigen Epoche contrastirt. — Im Drama suchte die Poesie durch immer stärkere Farben anzuziehen. In der Tragödie that dies Prosper Jolyot de Crébillon, geb. zu Dijon 1674, gest. 1764. Er folgte ganz der schon bestehenden dramatischen Technik, suchte aber durch Blut, Wahnsinn und wuthschäumende Declamation besonders zu gefallen; auch gelang es ihm mit diesen empörenden Grausamkeiten bei dem Publicum so gut, dass er sich den Beinamen des Schrecklichen, selbst den des Französ. Aeschylus erwarb. Sein Idomeneus begründete seinen Ruhm 1705. Es folgten Atreus, Elektra, Rhadamist, ein für sein Meisterstück gehaltenes von Unnatur strotzendes Trauerspiel, Xerxes, Semiramis, Pyrrhus, Catalina und einige Jahr vor seinem Tode das Triumvirat oder der Tod des Cicero. — Im Lustspiel wurden zahllose leicht hingeworfene Stücke producirt. Zwei Lustspieldichter, Destouches und Marivaux suchten, der eine durch Rührung, der andere durch ein Streben zur Copirung des Natürlichen, neue Motive in die Handlung zu bringen. Philippe Nericault Des-

touches, geb. 1680, gest. 1754, ordnete den komischen Effect dem moralischen unter; Molière's Tartüffe und Misanthrope waren in dieser Hinsicht seine Muster. Er war ein gemässigter, nüchterner, wohlmeinender Autor, den kein überflüssiger Muthwille der Gefahr aussetzte, aus dem vornehmen Ton des vermeinten höheren Komischen in die Vertraulichkeiten der so verachteten Posse zu verfallen. Mit einem mittelmässigen Talent, ohne Laune und fast ohne Heiterkeit, weder sinnreich im Erfinden, noch von tiefer Einsicht in die menschlichen Gemüther und Verhältnisse, hat er doch durch einige seiner weinerlichen Stücke, den Ruhmredigen, den verheiratheten Philosophen und den Unschlüssigen, gezeigt, was treuer bescheidner Fleiss vermag. Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux, geb. 1688, gest. 1765, warf sich besonders auf die psychologische Analyse; er ging aber dabei so sehr in das Kleinliche und Unbedeutende, dass seine Manier, wie grossen Beifall sie auch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jh. ärntete, mit dem Spottnamen marivaudage belegt wurde. Kleine Neigungen werden durch kleine Triebfedern verstärkt, auf kleine Proben gestellt, mit kleinen Schritten einer Entscheidung näher gebracht; meistens drehet sich Alles um eine Liebeserklärung, welche hervorzutreiben allerlei verstohlene Lockungen versucht oder allerlei leise Andeutungen gewagt werden. Doch war Marivaux in diesen Feinheiten eigenthümlich und gefällig; seine Nachahmer stiessen durch Steifheit ab.

Am entschiedensten verrieth sich die Tendenz der Zeit, in eine andere Gestaltung des Lebens, und

der Kunst überzugehen, in Voltaire. Er war wirklich so umfassend, wie de la Motte und Fontenelle gern erscheinen wollten und zugleich war er so geistreich, dass er hinter den Fortschritten seiner Zeitgenossen nicht nur nicht zurückblieb, sondern auch neue Richtungen einleitete. Marie-François Arouet de Voltaire wurde bekanntlich 1694 zu Chatenay bei Paris geb., lebte in ewigem Kampf mit der Regierung und Sorbonne, hielt sich bald in England, bald in Brüssel, bald in Berlin, endlich in hohem Alter auf seinem Landgut Ferney bei Genf auf und starb bei seinem letzten Besuch in Paris 1778, erdrückt von den ihm dargebrachten vergötternden Huldigungen. Voltaire war neu durch die philosophische Richtung, die er in die Poesie einführte; in der Darstellung selbst kann man bei ihm weniger Neuheit als die Vollendung rühmen, mit welcher er schon vorhandene Formen anwendete. Man kann gegen Voltaire's Poesie so gut wie gegen seine Philosophie mit Fug und Recht sehr vielen Tadel aufbringen, immer wird er das Verdienst behalten, mit einem freieren Blick, als bis dahin die Franzosen gezeigt hatten, das Weltinteresse vertreten zu haben. In der Poesie bearbeitete er besonders das Epos, die Erzählung und die Tragödie. Im Epos gelang es ihm, durch seine Henriade nach Französischen Begriffen das Ideal zu erreichen, was Ronsard, Chapelain u. A. erstrebt hatten und dem Fénelon schon so nahe gekommen war. Indessen gehört nothwendig die Französische Theorie des Epischen dazu, um die historisch treue Schilderung eines Bürgerkrieges in wohllautenden Alexandrinern für ein solch' unüberschwenglich hohes

Meisterwerk zu erklären und besonders das Leere und Todte der allegorischen Figuren, der Wahrheit, Zwietracht und Politik, nicht zu fühlen, welche mit ihren dunstigen Schatten der geschichtlich klaren Objectivität in hohlem Pathos gegenübertreten. Ein wahrhaftes Meisterwerk ist dagegen die Pucelle d'Orléans; dies frivole, obscöne, in der muntersten Sprache geschriebene Epos ist die Spitze aller bitteren Ironie über die in den Klerus und Adel eingerissene Verderbtheit und recht aus der Tiefe von Voltaire's mephistophelischen Witz hervorgegangen. — Das Talent der Persiflage und Satire, die Leichtigkeit, Grazie und Mannigfaltigkeit des Styls in solchen Darstellungen zeigte Voltaire vorzüglich in seinen kleinen Erzählungen, Mikromegas, die Prinzessin von Babylon, Candide und anderen. — Den meisten Fleiss wendete er auf seine dramatischen Arbeiten, namentlich auf die Tragödien Oedipus, Brutus, Cäsar's Tod, Catilina, das Triumvirat, Orest, Merope, Zaire, Alzire, Mahomet, Semiramis und Tancred. Er hatte darin das bedeutende Verdienst, auf eine mehr historische Bearbeitung der Gegenstände zu dringen und die neueuropäischen, ritterlichen und christlichen Charaktere, die man seit dem Cid ausgeschlossen hatte, wiederum für die tragische Bühne zu adeln. Er trübte aber die künstlerische Reinheit seiner Darstellungen durch die politischen und philosophischen Ansichten, die er durch die Bühne dem Publicum vorlegen wollte und machte dadurch die Poesie oft zum blossen Mittel. Im Mahomet wollte er die Gefahren des Fanatismus aufstellen oder eigentlich des Glaubens an irgend eine Offenbarung überhaupt; zu

diesem Behuf entstellte er auf schnöde Art einen grossen historischen Charakter, häufte widerwärtig die schreiendsten Greuel und peinigte das Gefühl. Da er allgemein als Gegner des Christenthums bekannt war, so ersann er den Triumph für seine Eitelkeit, in der Zaire und Alzire dennoch durch christliche Gesinnungen zu rühren; es gelang ihm wirklich. In England hatte er eine freiere Verfassung kennen gelernt und sich dafür begeistert. Corneille hatte den Römischen Republicanismus und die Politik überhaupt wegen ihres poetischen Nachdruckes behandelt, Voltaire hingegen stellte sie poetisch dar, um politisch auf die Volksmeinung zu wirken. Da er die Griechen besser zu kennen glaubte als seine Vorgänger, auch vom Englischen damals in Frankreich ganz unbekannten Theater eine flüchtige Kenntniss erlangt hatte, so wollte er dies ebenfalls zu seinem Vortheil benutzen. Er drang auf den Ernst, die Strenge und Einfachheit der Griechischen Darstellung und näherte sich ihr wirklich in so fern, dass er die Liebe bei der Behandlung verschiedener Gegenstände, wo sie nicht hingehörte, ausschloss, z. B. in der Merope. Er wollte die Majestät der Griechischen Scene wieder auferwecken und bewirkte von dieser Seite viel Gutes, dass man nach ihm die Augen bei der theatralischen Darstellung nicht mehr so kläglich abfand. Von Shakespeare entlehnte er seiner Meinung nach kühne Theaterstreiche, und damit gerieth es meistens am unglücklichsten, wie als er in der Semiramis einen Schatten aus der Unterwelt hervorzurufen wagte. Weil er so oft auf halbem Wege zwischen Studium und Kunstwerk stehen blieb, so spart man et-

was Schwankendes und Unfertiges in seiner ganzen Bildung; Corneille und Racine sind innerhalb ihrer Grenzen weit vollendeter; sie sind ganz das, was sie sind, und haben keine Ahnung von etwas Anderem oder Höherem. Voltaire's Ansprüche sind viel ausgedehnter als seine Mittel. Corneille hat die Maximen des Heroismus erhabener ausgesprochen, Racine die natürlichen Regungen sich anmuthiger ausdrücken lassen; Voltaire'n muss man zugestehen, dass er die sittlichen Triebfedern wirksamer in's Spiel gesetzt hat, dass er mehr auf die ursprünglichen Verhältnisse des Gemüths zurückgeht und daher auch in einigen seiner Stücke innigere Rührung hervorbringt als jene beiden. Neben der Zaire und Alzire glänzen Voltaire's dramatische Talente am tadellosesten im Tancred; seit dem Cid war kein Französisches Trauerspiel erschienen, dessen Verwicklung auf so reine Triebfedern der Ehre und Liebe ohne alle unedlen Einmischungen gebaut und das so ganz der Darstellung ritterlicher Gesinnungen geweiht gewesen; die Wiedervereinigung zweier Liebenden, die sich verkannt haben, im Augenblick ihrer Trennung durch den Tod überwältigt mit einer tiefen und sanften Rührung. *)

In diesen Dichtern und vornehmlich in Voltaire offenbart sich unverkennbar ein eigenthümliches Gefühl, das in der Nachahmung der Alten, in der Befolgung des unter der Regierung Ludwigs XIV fixirten ästhetischen Systems nicht mehr ausreichende Befriedigung fand. Aber die Regung nach einem ande-

*) S. A. W. v. Schlegel in der zehnten Vorlesung.

ren Inhalt, nach einer anderen Form, als den bisherigen, war noch nicht kräftig genug, um mit Entschiedenheit eine selbstständige Poesie zu begründen. Immer aber muss sie als die Uebergangsepoche aus der zweiten Periode der Französ. Poesie in die dritte anerkannt werden. Diese reicht von der Mitte des achtzehnten Jh. bis auf unsere Tage und zerfällt in sich selbst wieder in zwei Abschnitte. Ihre Eigenthümlichkeit liegt in dem bewussten Verlassen der Nachahmung des Antiken, aber so abstract die Französ. Poesie bisher das Romantische in seiner anfänglichen Blüthe und später die Nachahmung der Classiker pflegte, so abstract waren auch die Theorieen, die sie auf dem neugewonnenen Standpunct beobachtete. Vor der Revolution herrschte nämlich der Naturalismus und nach ihr hat sich das Romantische als das vorwiegende Princip entwickelt; in beiden Tendenzen erscheint aber jenes wie dieses Element mit der grellen Färbung, die aller abstracten Uebertreibung anhaftet.

Die erste Epoche der dritten Periode vor der Revolution hatte natürlich noch eine Menge von Hervorbringungen ganz im Styl der Schule des goldenen Zeitalters aufzuweisen; ihr Wesen aber lag in der Unruhe und Zerrissenheit, welche der bodenlose Verfall des sittlichen Lebens besonders unter der Regentschaft nothwendig nach sich ziehen musste. Diese unumschränkte Lascivität und Frivolität, diese zum guten Ton gestempelte Freigeisterei und raffinirte Genusssucht setzte sich auch in der Poesie in einer Folge von wollüstigen und frivolen Romanen ab. Allein die Vernichtung des Sittlichen und die leichtsin-

nige Bezweiflung der Wahrheit würden fade und weichlich erschienen sein, wenn nicht der Widerspruch selbst das Element dieser Darstellungen geworden wäre; ohne die Beleuchtung durch den Gedanken wäre die lüsterne Schilderung der sinnlichen Ausschweifung nicht pikant, ohne die Energie der Skepsis der spöttische Zweifel markłos und unbedeutend gewesen sein. Die Gedanken aber, die dämonisch im Hintergrunde aller dieser Productionen standen, waren einmal die unmittelbare Gewissheit des Menschen von dem moralischen Werth seiner Handlungen und sodann die Gewissheit von dem durch alle Künstelei und allen Luxus nicht auszutilgenden unmittelbaren Dasein der Natur. Jener Gedanke fand seinen vornehmsten Vertreter in Diderot, dieser in Rousseau.

Die zweite Epoche der dritten Periode musste dadurch entstehen, dass jene Idee des Moralischen und Naturgemässen sich ein unmittelbares Dasein zu schaffen versucht hatte. In der Revolution war dies geschehen und die Dichter konnten nun nicht weiter die Sehnsucht nach einem von den Fesseln der Cultur freien Zustande, sie mussten das ungestüme und unbändige Gefühl einer absolut in die Wirklichkeit getretenen Freiheit selbst schildern. Parny, Le Brün, A. Chénier, Béranger und Delavigne sind vorzüglich die Repräsentanten dieser Bewegung. Die neue Wendung des politischen Lebens entwickelte eine Befreundung der Nation mit freieren, von den Regeln des alten Systems unabhängigen Compositionen; die Englische und Deutsche Poesie fanden eine bis dahin der Französchen Eitelkeit ganz fremde Anerkennung;

die alten romantischen Sagen wurden wieder gelesen und erneuet und der Gesang des Volkes, dem sich die höfische Vornehmheit der früheren Dichter entzogen hatte, mit Liebe aufgenommen und ausgebildet. Daraus hat sich gegenwärtig eine Poesie erzeugt, die allerdings noch viel Verfehltes und selbst Bizarres enthält, allein mit Bestimmtheit auf die Bearbeitung romantischer Stoffe hingerichtet ist und in Victor Hugo ihren glänzenden Chorführer hat.

Diese Zeit ist so reich an Dichtern in allen Gattungen, dass wir, um nicht das Maass dieser Umrisse zu überschreiten, nur die hervorstechendsten berühren können, die Darstellung der gegenwärtigen Epoche aber als noch in frischer Gährung begriffen ganz übergehen müssen. Völlig dem Styl und dem Gedankenkreise der vorigen Periode angehörig war Louis Racine, der Sohn des älteren Racine, gestorben 1764. Seine Oden sind von geringer Bedeutung, aber seine didaktischen Gedichte, die Religion und die Gnade, recht verständig im Entwurf und correct in der Ausführung. Dasselbe lässt sich von den Odendichtern, Le Franc de Pompignan, gestorb. 1784, und Thomas, gest. 1785, behaupten. Auch der Romanzendichter Paradis de Moncrif, gest. 1770, die Lyriker Pierre Colardeau, gest. 1776, Joseph Bernard, gest. 1776, gingen aus der früheren Bildung wenig heraus; Alexis Piron aus Dijon, geb. 1689, gest. 1773, zeigte aber in seinen Epigrammen, Liedern, Episteln, Contes und Lustspielen einen schalkhaften, kecken Uebermuth, der von der Unruhe der Zeit ein ungewöhnlich schillerndes Colorit empfing; sein Lustspiel, die Metromanie, gehört

zu dem Besten, was die Franzosen im Charakterstück gedichtet haben. Jean Baptiste Louis Gresset, geb. 1709 zu Amiens, gest. 1777, war ein leichter, fröhlicher Dichter; er verkannte sein Talent ganz, als er durch Trauerspiele, Eduard III und Sidney, Ruhm zu erwerben hoffte; seine Episteln, besonders la chartreuse, sein Lustspiel, le méchant und seine durch Witz, Laune und schöne Versification ausgezeichnete Erzählung, Vert-Vert, in vier Gesängen, waren die Werke, die seinem Namen Dauer verliehen. Aehnlich wirkte Claude Joseph Dorat, geb. zu Paris 1734 und dort gest. 1780. Er schrieb Episteln, Heroiden, Dramen, ein Lehrgedicht von der theatralischen Declamation, glänzte aber durch Witz, Heiterkeit und sinnliche Klarheit besonders in seinen Contes und in seinen Fabeln, denen er freilich den lächerlich pretiösen Titel, philosophische Allegorieen, gab. Der Abbé Prévost d'Exiles, geb. 1697, gestorben 1763, ein abenteuerlich umherschwärmender Mann, von grosser Belesenheit, leichter Darstellungsgabe und unermüdetem Fleiss, schrieb eine ungeheure Menge Romane, von denen die Briefe eines Herrn von Stande, der Dechant von Killerine, Cleveland und namentlich der vortreffliche Manon Lescaut sich vortheilhaft durch interessante Situationen und Wahrheit der Charakterzeichnung hervorthun; die beiden Damen, Graffigny und Riccoboni, die wie Prévost dem Vorbild Englischer Familienromane folgten, blieben weit hinter ihm zurück. Der Ton des Spanischen Romans, der in der vorigen Periode von Le Sage so glücklich nachgeahmt war, wurde noch einmal durch Jean Pierre Claris de Florian, geb. 1755, gest.

1794, erneuet. Zwar arbeitete er auch in der Fabel, in der kleinen Erzählung und im Lustspiel nicht ohne Erfolg; in der letzteren Gattung hat sich das Stück, die beiden Billets, lange erhalten; aber das Schönste von ihm sind seine Schäferromane, Estelle und die dem Cervantes nachgeahmte Galathée, so wie der historische Roman Gonzalve de Cordoue. In einfacher Anmuth des Styls war ihm Jean François Marmontel, geb. 1723, gest. 1799, verwandt; seine historischen Romane, die Geschichte Belisars und der Peruanischen Inka's, sind nicht ohne Verdienst, erreichen aber die innere Einheit und anspruchlose Zierlichkeit seiner contes moraux nicht, worin er das Lehrreiche menschlicher Schicksale hervorhob. Die Kehrseite solcher ernsten und wohlgemeinten Romane waren die schlüpfrigen und lüsternen Gemälde der raffinirtesten Liederlichkeit, in denen der Sohn des älteren Crébillon, Claude Prosper Jolyot de Crébillon, geb. 1707, gest. 1777, unübertroffen dastand; seine „Verirrungen des Herzens und Geistes", sein „Sopha", „die Nacht und der Moment" sind zügellos üppige Darstellungen. Nur durch so schaamlose Werke, wie die „Liaisons dangereuses" und die berüchtigte „Justine" konnte er an Frechheit überboten werden und nur aus dem sittlichen Zustande des damaligen Frankreichs sind solche Erscheinungen begreiflich. Nicolas Edene Retif de la Brétonne geb. 1734, ein Vielschreiber, wusste dies Verderben mit genialen Zügen zu copiren; Marivaux hatte einige nicht üble komische Romane geschrieben, unter denen ein unvollendeter, le paysan parvenu; zu diesem schrieb de la Brétonne unter anderem ein Seitenstück,

den payan perverti, worin er tiefer als sonst den Abgrund menschlicher Verworfenheit eröffnete. Villart de Grécourt, gest. 1743, d'Arnaud de Baculard, Duclos, de Laclos, Louvet, Cazotte u. A. bearbeiteten die novellenartige Erzählung in demselben Geist. Das Theater war ebenfalls in die Richtung auf das Moralische und in die auf das pikant-Komische entzweiet. Bei den Trauerspieldichtern, de Belloy, starb 1770, le Mierre, st. 1793, Chamfort, Mercier, la Harpe u. a. ist der Zug nach Ueberraschung durch neue Mittel durchgängig sichtbar; Ant. Ducis, gest. 1816, führte sogar den Shakespeare ein. Lafont, Autreau, Fagan, Vadé, Pannard, Baré, Favart, Collé Laujon u. a. dichteten für die Posse und das Vaudeville mit grossem Beifall. Die elegante Frivolität der höheren Stände spiegelte Caron de Beaumarchais, gest. 1799, besonders in seiner Hochzeit des Figaro, auf das Treffendste. Das rührende Schauspiel, das sich in der Sphäre der bürgerlichen Welt bewegte, ward von Nivelle de la Chaussée, geb. 1691, gest. 1754, durch edlere Sprache gehoben.

Die leidenschaftliche Aufregung der Zeit durch die Zertrümmerung der alten Sitte war so tief, dass selbst diejenigen, welche an der Natur und Moralität festzuhalten strebten, unbewusst in den Strom der Frivolität und Sophistik hingerissen wurden. Jean Jacques Rousseau, geb, 1712, gest. 1778, lehrte wohl die Nothwendigkeit, in der Bildung sich nicht von der Natur zu entfernen; aber die Romane, worin er mit schöner Begeisterung diese Lehren vortrug, standen durch Charaktere und Begebenheiten mit denselben in Widerspruch. Der pädagogische Emil wurde

im Kifer für die Natur oftmals ein System der Unnatur und die neue Heloise fand nicht sowohl ihres moralischen Gehaltes, als um der zärtlichen, schwärmerischen, wollüstigen Situationen willen ein grosses Publicum; in der Darstellung war Rousseau's glühende Beredsamkeit entzückend. Den nämlichen Widerspruch verrieth Denis Diderot, geb. 1713 zu Langres in der Champagne und gest. zu Paris 1784. In diesem Schriftsteller wühlte der Skepticismus des Jahrhunderts mit einer Gewalt, die ihn auf alle Gebiete der Erkenntniss hinausdrängte, ihn in alle Tendenzen der Zeit verwickelte und dann wieder der Qual und Lust der einsamen Betrachtung opferte. Diderot schrieb nicht so glänzend wie Rousseau, hatte nicht das plastische Talent Voltaire's, aber er theilte mit dem letzteren die Vielseitigkeit der Bildung und mit dem ersteren den Hass alles Affectirten und Ueberbildeten; sein Styl ist lebendig, eigenthümlich und unerschöpflich an neuen Wendungen. Wenn Voltaire die Epoche des Ueberganges aus der Periode Ludwigs des XIV in die Zeit vor der Revolution darstellt, so ist Diderot unstreitig der, welcher auf dem Gebiet der Kunst und Wissenschaft diese Epoche selbst im ausgedehntesten Umfang repräsentirt. Er war der Träger der Encyclopädie; er war der Dichter, der in den Romanen: la religieuse, Jacques le Fataliste und les bijoux indiscrets, die sittliche Auflösung seiner Zeit meisterhaft schilderte und zugleich der Dichter, der in seinen in Prosa geschriebenen Dramen, besonders in dem „Hausvater" und dem „natürlichen Sohn", die Copie der Wirklichkeit, das Natürliche der Erscheinung und das Moralische der Motive, mit

solcher Stärke entfaltete, dass von da an das Rührende und Natürliche für das Drama eben so zum Gesetz wurde, wie durch Rousseau für den Roman. Die erst vor einiger Zeit bekannt gewordenen Memoiren und Correspondenzen Diderots belehren uns am deutlichsten, wie sehr er auf der Höhe seiner Zeit stand und von dem ächt Romantischen mehr als Ahnung hatte; so richtig wie er hatte kein Franzose Shakespearn beurtheilt.

Die Französische Poesie beginnt mit der Bildung einer romantischen Weltanschauung, die in grossen epischen Gedichten, in einer reichen Lyrik und in einer zwar oft trivialen, aber andererseits auch kühnen allegorischen Didaktik sich ausbreitet. Diese Poesie ist in ganz Frankreich, im Süden, wie im Norden, an den Höfen der Grossen und in den Klöstern gleich sehr lebendig. Aber allmälig tritt die Monarchie, mit ihr die Pracht des Hofes und die centrale Bedeutung von Paris hervor. Diese Stadt und in ihr wieder der Hof absorbiren gleichsam alle geistige Kraft des Volkes; hier ist der Brennpunct, der die vereinzelten Talente zur Verherrlichung der Monarchie sammelt. Das Studium der antiken Literatur kommt dem natürlichen Bestreben der Franzosen nach äusserer Glätte und Präcision entgegen und die ganze Poesie nimmt ein antikes Colorit an; die Griechischen Tragiker, die Römischen Lustspieldichter, die alten Epiker und Lyriker, sollen nicht blos erreicht, sie sollen übertroffen werden und die Periode, worin das höchste Gleichgewicht der Französischen Sinnesart mit der

formellen Vollendung der antiken Poesie besteht, ist das goldene Zeitalter der Literatur. Allein man kann sich nicht verbergen, welche Differenzen zwischen den Urbildern und den Nachahmungen statt finden; man kann die Einwirkung anderer Literaturen, der Spanischen, Italienischen und Englischen nicht ausschliessen; man kann die alte oft nur verzerrte und versteckte ritterliche, abenteuerliche Denkweise nicht vertilgen und so erzeugt sich erst ein verworrenes Drängen, die Schranken des alten Systems zu durchbrechen, mit Uebermuth Alles in das Grelle zu malen, mit Gewalt die nackten Formen der Natur hervorzukehren, bis dann nach vielen convulsivischen Bewegungen die Anerkennung des Mittelalters und die Liebe zur romantischen Poesie wieder erwacht.

Die Italienische Poesie nimmt einen ganz anderen Gang. Sie hat bis zu der Zeit, wo in Frankreich die didaktische Allegorie blühet, nur wenige Dichter; sie wird durch keinen äusseren Mittelpunct, wie Paris es ist, in einer strengen Einheit zusammengehalten, sondern abwechselnd erheben sich Sicilien, Florenz, Rom, Venedig, Neapel als solche Centralisationen der Bildung. Der Gegensatz des Romantischen mit dem Antiken, dessen Spannung das tiefste Streben der Franzosen anfacht, ist in ihr gar nicht auf solche Weise enthalten, sondern, obschon er erscheint, so ist er doch von vorn herein durch den Charakter wie durch die Sprache der Nation aufgehoben, die immerfort etwas Plastisches behauptet hat. Die sinnliche Klarheit, welche die Franzosen anstrebten, ist bei den Italienern unmittelbar mit der Idealität der christlichen Welt vereinigt. Die

Perioden der Italienischen Poesie lassen sich daher nicht nach solchen inneren Gegensätzen, wie die der Französischen bestimmen, sondern nur nach einer Unterscheidung der vorherrschend bearbeiteten Gattung; allerdings ist dies eine mangelhafte Theilung, allein von allen diejenige, die mit den Unterschieden der allgemein geistigen Bewegung Italiens und mit der Differenz der Stylbildung am leichtesten in Einklang gebracht werden kann. Die Geschichte Italiens zeigt uns zuerst eine Periode voll grosser Thatkraft in den Kämpfen der Lombardischen Städte mit einander und mit den Deutschen, in der Entwicklung des Normannischen Reiches und in der Bildung des Papstthumes; die Begeisterung dieser Periode drückt der Poesie ein lyrisches Gepräge und dem Styl eine nie wieder erreichte Hoheit und Simplicität auf. Hierauf folgt eine Periode, worin die einzelnen Höfe, besonders der der Mediceer und der päpstliche, in den heiteren Genuss der mühsam erworbenen Schätze sich vertiefen, aber nach Aussen hin noch eine grosse Würde und ritterliche Haltung repräsentiren; die höfische Feinheit, Zierlichkeit und edle Geselligkeit, der noch lebendige kriegerische Sinn dieser Zeit spiegelt sich in einer epischen Poesie, welche aber nach und nach von dem kühnen Ton des ritterlichen Heldengesanges in das Idyllische der Pastoraldichtung verschwimmt; der entsprechende Styl dieser Periode ist Anmuth und reizende Mannigfaltigkeit, aber bereits mit einem Hange zur Ueberladung. Die dritte Periode der Italienischen Geschichte zeigt uns ein mattes Fortbestehen aller kirchlichen, politischen und sittlichen Verhältnisse, wie sie während des sechszehnten

Jh. sich fixirt hatten. Die Nation hat immer noch viel poetischen Sinn, aber er vermag in der Stagnation der freien Entwicklung sich nur auf die Cultur solcher Dichtungen zu werfen, die leicht und angenehm unterhalten. Daher tritt in dieser Periode die Schärfe des Verstandes im epigrammatischen und die weiche, üppige Phantasie in einem sinnlich starken Ausdruck hervor und die Gattung, in welcher dieser Styl populäre Allgemeinheit erlangt, ist die dramatische. —

Die erste Periode der Italienischen Poesie ging von einer Lyrik aus, deren Charakter mit dem der Provençalischen vollkommen übereinstimmend war. Durch die an den Italienischen Höfen lebenden Provençalen wurden aber auch andere Elemente der Französischen Poesie in Italien verbreitet, welche erst später von den Italienern bearbeitet, allein unstreitig dem Keime nach schon jetzt von ihnen aufgenommen wurden. Das lyrische Element herrschte vor und das epische war in dem Sinn einer nationalen Dichtung, wie wir sie bei den Franzosen kennen gelernt haben, gar nicht vorhanden; nur die Novelle, deren Begriff mit dem des Französischen Conte ganz dasselbe ist, erschien am Ende der ersten Periode in einer sehr bedeutenden Stellung. Die Sicilianer waren die ersten, welche eine nationale Form der Sprache und Poesie erreichten. Die letztere war eine Hofpoesie und blühete besonders an jenem glänzenden Hof, den Friedrich II als König von Sicilien zu Palermo und Neapel hielt. Von ihm selbst, von seinem Kanzler, Peter von Vineis, von Oddo delle Colonna, Mazzeo di Ricco, Cielo d'Alcamo und anderen Dich-

tern haben sich Nachrichten und Gedichte erhalten. In Oberitalien war die Poesie ganz durch die Provençalische bestimmt und hatte auch den Namen der hofmässigen, cortigiana, wenn gleich die Verhältnisse der Dichter andere waren, als die der Sicilianischen, die mit dem Hof in unmittelbarer Verbindung lebten. Die Troubadours fanden an den Höfen Oberitaliens eine neue und behagliche Heimath und wer von den Eingeborenen an dem Ruhm dieser Dichter Theil nehmen wollte, der musste sich in ihrer Sprache versuchen, die für die Poesie gleichsam erzogen war und in der Lyrik den ersten Ruf behauptete. Daher finden wir mehre und bedeutende Troubadours Italienischen Ursprungs, unter welchen Bartolome Zorgi, Bonifaci Calvo, Lanfranc Cigala, Sordel und unter den Grossen der Markgraf Albert von Malaspina die bekanntesten sind; auch die Provençalischen Spielleute sah man an den Höfen und bei öffentlichen Festen. Entsprang nun auch die altitalienische Lyrik aus einheimischen Elementen, aus der volksmässigen Poesie und Musik, trat in ihr die Canzone in dreifach getheilter Strophe und das Sonett ursprünglich mit entschiedener Eigenthümlichkeit hervor, so musste sie doch unter solchen Umständen von der Provençalischen Poesie keine geringe Einwirkung erfahren; nicht blos die Form, auch der Inhalt der Lieder bezeugt dies. *)

Nun entwickelte sich aber in Italien schon während des dreizehnten Jh. ein immer wachsendes Studium der alten Literatur und verwuchs hier früher als in

*) S. Fr. Diez, die Poesie der Troubadours S. 272 — 282.

irgend einem anderen neueuropäischen Lande mit dem Christlichen und Romantischen. Dante Alighieri, 1265 aus einer alten und berühmten Florentinischen Familie geb. und 1321 zu Ravenna gest., stellte zuerst die Einheit des plastischen und mythologischen Typus der antiken Poesie mit dem musikalischen und sentimentalen der christlichen in seinem Riesenwerk, der göttlichen Komödie, vollendet dar. Und wie er so das Wesen der modernen Poesie im Innersten ergriff, so gewaltig bestimmte er auch die Italienische Sprache; denn die ihm voraufgegangenen oder gleichzeitigen Dichter, Guittone von Arezzo, Guido Cavalcanti aus einem angesehenen Florentinischen Geschlecht, Cino von Pistoja, Dante von Majano, hatten es nicht vermocht, einem Dialekt Allgemeinheit zu erringen, Dante aber erhob den Florentinischen zur Geltung der gebildeten Schriftsprache. Wilde Parteiungen zerrissen damals Florenz; zu der erblichen Feindschaft zwischen Guelfen und Ghibellinen kam von Pistoja aus eine neue Ursache der Fehden, die Spaltung der Schwarzen und Weissen, und von seiner Jugend an sah Dante die ungeheuerste Entzweiung des Lebens durch Liebe und Hass. Als Guelfe ward er 1302 aus Florenz getrieben und zwei Jahr hernach auf immer verbannt; erst während dieser Verbannung ward er Ghibelline und schüttelte in seinem Unglück allen Drang des Irdischen von sich. So gereinigt und von Gott geweihet, ward er der Sänger der Liebe, sowohl der irdischen und vergänglichen, als der himmlischen und ewigen. In zwei Hauptwerken, der vita nuova und der divina comedia, zeigte er der Liebe Entstehung, ihren Fortgang, ihre Veredlung, ihr

Ziel: Gott und sein ewiges Reich. Die vita nuova enthält den allmäligen Uebergang aus sinnlicher Liebe zur himmlischen, die divina comedia beginnt von dem Punct, wo des Dichters Liebe schon völlig verklärt ist und enthält die Offenbarung, welche dem Seher über das Verhältniss von Welt und Menschen, von Busse und Bekehrung, von irdischem Erkennen und himmlischem Schauen als Leben der Liebe zu Theil ward. Eine Liebe, die weder je zum Genuss ward, noch auch ein blos phantastisches Spiel war, gab nach seinem eigenen Bericht seinem Geist den höheren Flug, seinem Namen den ersten Ruhm durch ganz Italien. Die Tochter des Folco Portinari, Beatrice oder Bice, war der Gegenstand dieser Liebe; er sah und liebte sie in ihrem zehnten Jahr, sah sie nachher Jahre lang nicht, erblickte sie in ihrem achtzehnten Jahr wieder, ward dann durch eine falsche Nachricht von ihrem Tod erschreckt und verlor sie späterhin wirklich durch den Tod. Die Geschichte der Veränderungen, welche diese wenigen äusseren Umstände in seinem Seelenzustande hervorbrachten, erzählt die vita nuova in einem Wechsel von Prosa und eingemischten herrlichen Canzonen und Sonetten. Die Beseligung, deren er jetzt genoss, stellte er objectiv in der Comedia dar. Dies Gedicht in hundert Gesängen, in einer eben so ernsten und furchtbaren, als sanften und lieblichen Sprache, in musikalisch vollendeten Terzinen, gehört keiner besonderen Gattung der Poesie an; es ist lyrisch, didaktisch, episch und doch nicht, wie der Französische Roman der Rose, eine Mengerei verschiedener Elemente. Indessen würde der Standpunct für seine richtige Auffassung

immer der der allegorischen Dichtung bleiben müssen; von allen den zahllosen Werken, welche das Mittelalter in derselben hervorbrachte, ist es das einzige, welches über die geistige Sphäre der Zeit mit titanenhaften Streben hinausdringt und die abstracte Haltung, das Nüchterne und Unbestimmte der gewöhnlichen Allegorie dadurch überwindet, dass in ihm auf der einen Seite die ganze Weltgeschichte in der lebendigsten Klarheit erscheint und dass von der anderen Alles durch die subjective Theilnahme des Dichters zu einer lyrischen Einheit zusammengefasst wird, in deren grosser Gesinnung die historischen Momente aus dem Italienischen Leben einen solchen Anhaltpunct finden, dass hierin eben für Italien das episch-nationale Interesse zu suchen ist, während das Weltinteresse besonders auf der Darstellung des christlichen Glaubens beruht. Die höchste Strenge und symmetrische Einfachheit des Plans ist mit der höchsten Fülle in der Ausführung des Besonderen gepaart. Die drei Theile des Gedichtes entsprechen sich nicht allein im Ganzen, sondern auch in ihren einzelnen Scenen ganz genau. Die Wanderung durch das Inferno ist der Gang eines menschlichen Lebens ohne höheres Licht, ohne göttliche Gnade; mit dem natürlich Bösen beginnt es und sinkt endlich zur absoluten Bosheit hinab, die sich ihrer als solcher bewusst ist. Dieser Gang führt durch Mythologie, durch heilige und weltliche Geschichte, durch alle Städte Italiens, durch alle Lagen und Stände des Lebens und gibt dem Dichter Gelegenheit, seine Freunde und Feinde, seine Lehrer und Verwandte, jede Kenntniss und Sitte seiner Zeit mit

einer Schärfe der Wahrheit und des Tadels vorzuführen, die einem prophetischen Munde ziemt. Diesen Tiefen gegenüber stehen die Höhen des Purgatorio; jede Sünde findet hier ein Mittel sich zu reinigen, und wie unten in der Hölle Cassius und Brutus neben Judas von Lucifer zerfleischt werden, d. h. Frevler gegen die höchste weltliche und göttliche Macht dem Princip alles Bösen angehören, so ist im irdischen Paradise, oben auf dem Berge des Fegefeuers alle Unschuld vereinigt und die Personen, welche in beiden Orten die Gewalt haben, die Worte, mit denen man sie erweicht, sind sich eben so entgegengesetzt. Aus der Erkenntniss der Wurzel alles Bösen muss das Verlangen nach Besserung entspringen, die ohne Aufrichtigkeit und Demuth nicht möglich ist. Für das Leben niederer Leidenschaft, für Erkenntniss der Sünde als solcher genügt die blosse Vernunft und das Symbol derselben ist dem Dante sein zärtlich verehrter Meister Virgil, der gleich wie er selbst von Pythagoräischer Weisheit erleuchtet war. Er leitet ihn durch Hölle und Fegefeuer, aber nicht von selbst, aus eigener Kraft fasst der Mensch den grossen Entschluss, die Wahrheit zu suchen und sich ihr zu opfern; nur die Gnade Gottes bewirkt diesen in ihm. Sie wird ihm durch Beatrice's Vermittelung zu Theil; sie war ihm ein Stern im Hoffen und Zagen des irdischen Lebens, sie wird ihm zur Sonne des himmlischen Schauens und führt ihn durch Schauder und Tod, durch Busse und Sühne zur Festigkeit, Reinheit und Seligkeit Gott schauender Seelen. Sie bewegt für den Geliebten die heilige Lucia und diese endlich sendet Virgil zum Führer des träumenden

Dichters. Allein in die Tiefen der Gottheit geleitet nur der göttliche Geist selbst; darum entweicht auf der Höhe des Berges vom Fegefeuer der Schatten Virgils und Beatrice, die vollendende Gnade selbst tritt an seine Stelle und führt ihn im Paradiso durch die Himmel der Himmel, wo abermals Stufe um Stufe mit den Abtheilungen des Inferno's und Purgatorios übereinstimmt.

Dies ist der Plan des Gedichtes. Im Inferno ist der Uebergang vom ersten Fehler bis zum Abfall von aller Wahrheit und von jeder Tugend in verschiedene Räume vertheilt, deren Zusammenhang in der Idee von Weltaltern seinen Aufschluss findet. Die goldene Zeit kannte den Schmerz nicht. Die Folgezeit wich, wenn auch unvorsätzlich, von Gott ab und aus dem Silber rinnt ein Thränenstrom. Die Unschuld ist nicht mehr, die Sorge erwacht, ein Thränenstrom der silbernen Zeit umgibt den ersten Höllenraum; Acheron, Freudenloser ist sein Name, weil die Strafe der Erbsünde der sinnlichen Natur nur Entbehrung der Freuden, nicht Qual ist. Im folgenden Zeitalter hatte Gott der schwachen Menschheit schon das Licht der Vernunft geliehen, weshalb die mit Bewusstsein Sündigenden innerhalb der teuflischen Burg liegen; der Strom, der dem Erz entrinnt, heist der des Hasses und der Scheu, Styx. Eine solche Leidenschaft, wie die, welche den göttlichen Wink nicht scheu wollte, gebar in der folgenden Zeit das unnatürlich Leidenschaftliche und halsstarrig Verkehrte; es entrinnet dem Eisen der Flammenstrom, Phlegeton, der Gleiches mit Gleichem, nämlich unnatürliche Begierde und furchtbare Leidenschaft mit einem ewigen Brau-

de des Inneren und nie gestilltem Streben nach Aussen vergilt. Von diesem Zustand wollte Gott die Menschen erlösen und liess sie Wissenschaft und Kunst erfinden, aber, was er ihnen zu ihrem Heil verliehen, wandten sie gegen ihn selber. Darum vereinigen sich und erstarren alle jene Jammerströme im Eise des letzten, des Cocytus, Bild und Strafe der schauderhaften Kälte eines hohen Verstandes, der sich des Verkehrten, wenn es ihm nützt, erfreut und gross wird im Vernichten des Guten. Mit nie schmelzendem Eise deckt dieser Strom den kleinen Raum der trichterförmig sich verengenden Hölle, deren untersten Mittelpunct der zuerst gefallene Engel als Symbol des vollendet Bösen einnimmt. In diese Räume drängt der Dichter alle Zeiten und Sitten, Heroen und Menschen, Päpste und Kaiser, Cardinäle und Fürsten, Gelehrte und Ritter, Städte und Völker; was Wahrheit und Geschichte, Dichtung und Mythe von menschlichen Fehlern und Lastern berichten, alles dies erscheint hier lebendig, redend und leidend. — Ueber Lucifer hinaus gelangt der Dichter an den Fuss des Berges der Busse zu einem Wasser, mit dem er den aus dem Irrthum der Sünde entstandenen Nebel, der noch sein Auge umdunkelt, abwäscht, und dem die Binse, die er als Zeichen der Demuth pflücken soll, entsprosst. Hier findet er den Cato und macht den Mann, der die bürgerliche Freiheit eines nur durch Freiheit grossen Volkes nicht überleben wollte, zum Hüter des Zuganges zum See am Fuss des Berges, auf dessen Gipfel die wahre Freiheit, die Seelenunschuld des Paradises, der Büssenden wartet. Mit dem Anfang dieses zweiten Liedes wird Alles an-

ders; die erst so starke, mit dem Grimm des Weltgerichts zürnende Sprache wird sanft, der Ton wird mild, Alles verkündet nur Licht, Liebe und Hoffnung. Neben dem Stern der Liebe funkeln hier die Leitsterne jener vier Tugenden, welche den Cato aus dem Limbus der Unseeligen erretten, Klugheit, Mässigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Sterne, die seit Adam und Eva kein sterbliches Auge mehr an unserm Himmel sah. Wie die freundlichen Zeichen am Himmel, wie der ehrwürdige Greis, dessen Antlitz von dem Glanz jener vier Sterne funkelt, wie die Sonne, der drohenden Inschrift der Hölle und ihrer grausen Bewachung, dem Höllenhunde, entgegenstehen, so auch dem vermischten Jammer der Unseligen, die frommen Töne der Erlösungshymne der Seelen, die der Engel und sein Kahn, das Gegenbild des furchtbaren Charon und seiner schwerbewegten Fähre, über den See an den Fuss des Berges der Busse bringen. An diesem selbst leuchtet den Klimmenden freundliches Licht der Gnade, statt dessen sie unten die sternenlose Finsterniss der Seelennacht der in Verzweiflung verhärteten Sünder fanden. Der Berg hat eine Vorhöhe, wie die Hölle eine Vorhölle; erst jenseits jener Hohe ist der Eingang zur Burg der Reue und Busse und hier wacht ein Cherub mit dem Flammenschwert, weil der Weg durch die Burg zum Paradiese führt. Der Bericht der Reise über diese Vorhöhe hängt nur durch einen leisen Faden mit der Allegorie zusammen; dagegen enthält er eine Menge Geschichten, Charaktere, Zeichnungen von Thaten und Sitten, ein lebendiges und historisch treues Gemälde von Italien und seiner ganzen inneren Lage,

eine Schilderung des ersten Habsburgers und der Könige seiner Zeit. Endlich ist die Vorhöhe erstiegen und das Zauberwort, Gnade des Himmels, eröffnet den Zugang zum Thor der Busse, und schon auf der Schwelle erkennt der Sünder, dass die Gnadenmittel der Kirche nicht, wie der Trug der Pfaffen erdichtet, Zaubermittel der Beseligung, nur Bedingungen und Erleichterungen sind für die Aenderung des Sinnes. Der Engel am Thor der Busse macht ihn frei von den Folgen der sieben Todsünden, aber er ritzt sieben P in seine Stirn, damit er daran denke und die Erinnerung an seine Sünde durch Besserung tilge. Einzugehen zum Thor der Besserung, muss er über drei Schwellen schreiten; die erste ist spiegelheller Marmor, das Symbol der ersten Rührung des Sünders; die zweite ist dunkel, verbrannt, zersprungen, das Symbol der der Erkenntniss folgenden Zerknirschung; die dritte ist bluthrother Porphyr, das Symbol der äussern peinigenden Genugthuung des Sünders durch äussere Busse. Die vierte Stufe, die Schwelle selbst, ist der Demantstein der zur That rufenden Lehre Christi, ein Felsen seiner ewigen Kirche; hier bittet Dante um Absolution, die uns die Kirche nur zusichern, Gott und heiliger Wandel allein uns geben kann. Die folgenden Gesänge zeigen in Personen und Geschichten, in Hymnen und Schnitzwerken an Wänden und auf dem Fussboden, in Reden und Geberden der Schatten, Mittel und Wege, Rührungen und Demüthigungen, Busse und bessernde Strafe, durch die man von den verschiedenen in der Hölle unheilbaren Sünden durch göttliche Gnade geneset. Wie nun den Dichter das Sinnbild des thäti-

gen Christenthums, Mathildis, statt der menschlichen Weisheit Virgils zum Erkennen ohne Hülfe einweihen soll, lehrt sie ihn, dass nie einer am Thor des Paradieses aus dem Quell Lethe Vergessenheit aller begangenen Sünden, aller vergangenen Mühsal trinken wird, bis er zugleich aus dem gegenüberspringenden Quell Eunoë den besseren Vorsatz und die Aenderung des Sinnes getrunken. Nun folgen in mancherlei Personen und Gestalten die Andeutungen der Erscheinung Christi im alten Testament, die Sacramente des neuen, die Evangelisten, Apostel, ihr Charakter und ihre Bücher und endlich die Beschreibung der völligen Entartung der Kirche und deren Ursachen. — Durch Beatrice wird Dante im Paradiso von Planet zu Planet bis zu den Fixsternen geführt; da nun jeder Planet nach der Theorie jener Zeit sich mit einer eigenen Sphäre oder mit einem eigenen Himmel umdreht, so ist dies eben so viel, als von Himmel zu Himmel bis zu dem Punct steigen, der selbst unbeweglich aller Bewegung Ursache ist. Dies Emporsteigen ist Sinnbild der Erhebung von höherer zu höherer Erkenntniss, Liebe und Seligkeit. Der heilige Franciscus belehrt den Dichter über wahren Reichtum und Armuth, Dominicus übe das wahre zum Himmel führende Mönchthum; die Seligkeit, die aus den vier moralischen Tugenden strömt, wird ihm offenbar; aus weiter Ferne erblickt er hier zuerst die Glorie des Heilandes und der Maria, die lange Reihe der Patriarchen, Apostel und Propheten. Endlich legt er dem Petrus, Jacobus und Johannes sein Bekenntniss ab, was er Glaube, Hoffnung und christliche Liebe nennt und wie er sie sich zu eigen gemacht,

worauf ihn die Wonne beglückt, zu erfahren, dass die Apostel so und nicht anders gelehrt, dass sie nur einen so beschaffenen Sinn als ihnen befreundet erkennen, dass solcher Lehre der Himmel sich freut und über so gesinnte Seelen die Heiligen jauchzen. Hierauf nahet er sich dem Centrum des Universums, der überschwänglichen Anschauung der Trinität. In diesen letzten Gesängen findet man alle Kraft der besseren Mystiker neben aller Wahrheit des Lebens; den gediegenen Kern der scholastischen und Aristotelischen Philosophie, den Pomp und Glanz des Cultus in seiner schönsten Blüthe, hier des Areopagiten Engeltheorie und ihre Hierarchie, hier die erhabenste Darstellung vom Anschauen Gottes, das in Gott Sein und Leben. *)

Dante's Komödie hatte Alles in sich vereinigt, was Wissenschaft, Erfahrung des Lebens, das Alterthum und die christliche Welt nur irgend Bedeuten-

*) Absichtlich habe ich in dem Vorstehenden einen Auszug aus der Schrift von C. F. Schlosser, über Dante, Heidelberg 1824, 8, gegeben, weil ich auf diese schlichte Art die Bedeutung des unsterblichen Gedichtes am angemessensten glaubte schildern zu können. Schlosser hat den richtigen Standpunct für die Beurtheilung gefasst, wogegen Bouterweck und nach ihm Sismondi sich gar nicht zurechtzufinden wissen und beständig an einzelnen Bildern und Scenen haften bleiben, Einheit des Ganzen aber nicht entdecken können. Und doch sind ihre Ansichten die am meisten verbreiteten. Die tiefste Auffassung von Dante's Gedicht ist unstreitig die, welche Schelling in dem von ihm und Hegel gemeinschaftlich herausgegebenen kritischen Journal der Philosophie, Bd. II, mittheilte, woselbst er auch Bouterweck hart tadelte. Namentlich zeigte er auch, dass der ästhetische Werth des Purgatorio und Paradiso dem des Inferno nicht im Ge-

des darboten; die genialste Kunst hatte diesen gewaltigen Stoff zu gliedern und zur schönsten Form zu erheben gewusst. Dass in Italien für das vollkommenere Verständniss des Gedichtes Lehrstühle gestiftet wurden, von denen bekanntlich Boccaccio den einen bekleidete, wird uns schon wegen des historischen und scholastischen Interesses der Komödie nicht wundern. Dante war ein Schüler von Brunetto Latini, der schon vor ihm in einem Gedicht Tesoro der Terza rima sich bedient hatte; ein anderer Schüler Brunetto's war Franzesco di Barberino, gest. 1306, der eine versificirte Moralphilosphie, i documenti d'Amore in einem geschraubten Styl hinterliess. Ein Freund Dante's, Cino von Pistoja, gest. 1337, machte sich durch Gedichte auf die schöne Selvaggia dei Vergiolesi, welche der Tod ihm entriss, vortheilhaft bekannt. Ein Feind Dante's, Ceco von Ascoli, wegen angeschuldigter Zauberei zu Florenz 1327 le-

ringsten nachstehe und dass die innere Verschiedenheit des Stoffs für jeden der drei Theile nothwendig eine andere Behandlung, eine plastische, pittoreske und musikalische, herbeiführe. In neuester Zeit hat L. G. Blanc in seinem Commentar zu den beiden ersten Gesängen der Komödie, Halle 1832, sehr Vieles für die richtigere und höhere Würdigung des Gedichtes gethan. Dante's lyrische Gedichte, seine Sonette, Canzonen und Balladen, sind durch Tiefe und Zartheit zu Werken vom ersten Range gezählt zu werden vollkommen berechtigt und auch hierin ist uns eine bessere Erkenntniss zu Theil geworden, theils durch Fr. v. Oeynhausen in seiner Uebersetzung des neuen Lebens, Leipzig 1824, theils durch Karl Witte, über die Aechtheit, Bedeutung und Anordnung der lyrischen Gedichte, die Dante beigelegt werden, in Dante's lyr. Ged. Italienisch und Deutsch herausgegeben von K. L. Kannegiesser, Leipzig 1827, S. 359 ff.

heulig verbrannt, schrieb in fünf Büchern ein weitschweifiges didaktisches Gedicht, L'acerbo, worin er alle gangbaren Wissenschaften skizzirte, wie wir bei den Provençalen, S. 121 ganz ähnliche Werke kennen gelernt haben. Auch Nachahmer fand Dante, wie Fazio degli Uberti in einem Gedicht Dettamondo die Beschreibung des Weltalls unternahm, dessen verschiedene Theile als Personen erscheinen und ihre Geschichte erzählen, und wie Federigo Frezzi, Bischof von Folingo, gest. 1416, der in seinem Quadriregio die vier Reiche der Liebe, des Satans, der Laster und der Tugenden beschrieb; beide bedienten sich der terze-rime und gaben einzelne gelungene Schilderungen; im Ganzen aber brachten sie nur frostige Allegorieen hervor.

Dante's Poesie war absolut allseitig; die Reflexion, die Anschauung, die Empfindung entwickelten sich in seiner Schöpfung nach allen Richtungen. Der Dichter, der zunächst nach ihm Epoche machte, war Franzesco Petrarca, geb. zu Arezzo, einer alten Toskanischen Stadt 1304 und gest. zu Arqua, einem Dorf in der Nähe Padua's, 1374. Er sollte ursprünglich die Rechtswissenschaft studiren, wendete sich aber mit dem grössten Eifer zu dem Studium der Römischen und Griechischen Literatur und ward zur Poesie durch die eben genannten Dichter Ceco und Cino aufgemuntert. Wenn Dante's Geschichte und Charakter uns das Bild der männlichsten Entschiedenheit, des immer in die Energie der That versenkten Willens zeigt, so finden wir bei Petrarca ein weibliches Gemüth, das an einer ewigen Verstimmung leidet, in der Gegenwart sich nie befriedigt fühlt,

sich aber, wenn es sich ihr entrissen hat, wieder nach ihr als einem unwiederbringlichen Glücke sehnt und seinen tiefen, jedoch nicht tödtlichen Schmerz in zarte Lieder ausströmt. Petrarca's Lyrik ist in Verhältniss zu der des Dante einseitig; auch ist seine Liebe keineswegs so durchaus verklärt, wie die des Dante, sondern hat ein sinnliches Element, das aber durch den Kampf des Dichters mit ihm in einem höchst reizenden Licht erscheint. Dass die Provençalpoesie auf Petrarca's Lyrik Einfluss gehabt hat, ist wohl ausser Zweifel; allein er verstand diese Richtung der Lyrik durch seine kunstreiche Behandlung und durch seine anmuthige und klare Sprache so zur Vollendung zu erheben, dass seine Sonette, Sestinen, Balladen, Canzonen und Triumphe allein die welthistorischen Repräsentanten des mittelalterlichen Minnegesanges geblieben sind. Die Frau, die ihn begeisterte, war Laura, Tochter des Ritter Audibert von Noves, die 1325 in ihrem siebzehnten oder achtzehnten Jahr an Hugo aus dem Hause der Herren von Sade, die ursprünglich von Avignon abstammten, vermählt wurde. Petrarca sah sie zum ersten Mal zu Avignon am 6. April 1327, dem Montag in der Charwoche früh um 6 Uhr in der Nonnenkirche zu St. Clara, wohin er sein Gebet zu verrichten gegangen war und empfand, so wie er sie erblickte, jenen gewaltigen Eindruck, der ihn sein ganzes Leben hindurch nicht verliess. Er selbst war nicht älter als drei und zwanzig Jahr und von der Natur mit Allem geschmückt, was Mädchen zu entzünden und zu unterwerfen vermag; mit Kühnheit und Entschlossenheit nahet er sich der Geliebten; unerfahren und unschuldig gönnt sie ihm Zutritt, aber

bald verrath ihr sein entbrannter Blick, was in seinem Inneren vorgeht und sie behandelt ihn hart und grausam; jedoch statt ihn abzuschrecken, entzündet sie ihn durch ihre himmlische Tugend und Sittsamkeit nur noch mehr. Er weint, seufzt, verzweifelt, durchirrt einen grossen Theil fremder Länder und trägt ihr Bild überall mit sich herum; dies ist das erste Stadium seiner Liebe bis etwa zum Jahr 1333. Jetzt gesellen sich zu seinen Leiden noch Gewissensbisse und Vorwürfe; er erkennt es für Unrecht, einem Geschöpf sein Herz zu weihen, das der Schöpfer für heilige Gefühle und edle Triebe geschaffen habe, holt sich Rath bei dem Vater Dionysius und beschliesst, das Feuer, das ihn verzehrt, mit Ernst und Nachdruck zu dämpfen; allein seine Anstrengungen vermehren nur die Bitterkeit seiner Qual und dieser Zustand der Trauer ist das zweite Stadium seiner Liebe. Allmälig vermischt sich nun mit der inneren Unruhe seines Herzens der Stolz und das Gefühl einer unwürdigen Sclaverei und bestimmt ihn, sein Möglichstes zu thun, um ein so unerträgliches Joch abzuwerfen. Allein Laura selbst erschwerte ihm den Sieg; die Sanftheit, die sie seinem Entschluss entgegensetzte, die gefälligen Blicke und die süssen im Vorübergehen gesagten Wörtchen, Alles erschütterte seinen Muth und hielt ihn selbst noch nach ihrem Tode in den Ketten der Liebe und Sehnsucht. Petrarca's schwärmerische und schwermüthige Sonette und Canzonen sind die Feier dieser Liebe, worin Himmel und Erde, Geistiges und Sinnliches in der holdesten Vereinigung erscheinen, worin die zärtliche Verehrung der höchsten Schönheit, die je sterbli-

cher Hülle sich darstellte, die vergötternde Bewunderung ihrer Allmacht sich offenbart. Die sechs Triumphe Petrarca's, auf deren Gestaltung Dante's Poesie offenbaren Einfluss hatte, sind Erscheinungen von eben so viel allegorischen Wesen, namentlich der Liebe, der Keuschheit, des Todes, des Ruhes, der Zeit und der Gottheit, deren eines über das andere dergestalt obsiegt, dass die einzelnen Theile des Gemäldes zuletzt einen zusammenhängenden Aufzug bilden, den die Liebe, die Beherrscherin der Menschen, eröffnet und die Gottheit, die Alles überwältigt, beschliesst. Petrarca vollendete diese Gedichte nicht, allein auch in ihrer unvollkommenen Gestalt sind sie reich an zärtlichen, gefühlvollen Stellen und glücklichen Bildern. Petrarca wird zuweilen spielend bis zum gewöhnlichen Wortspiel und matten Witzelei; auch seine Reflexion ist oft mehr scharfsinnig als wahr; aber in der objectiven Darstellung eines so ganz subjectiven Inhaltes, wie sein Verhältniss zu Laura war, ist er ein bewunderungswürdiger Meister gewesen, den keiner seiner unzähligen Nachahmer, der sogenannten Petrarchisten, erreichte. *)

Der dritte Dichter, der die Italienische Poesie begründete, Giovanni Boccaccio, soll zu Paris 1313 geboren sein. Er war der Sohn eines Kaufmanns zu Certeldo, einem kleinen Schlosse in Val di Elsa, das von Florenz abhängig war. Sein Vater bestimmte ihn erst zum Handel, dann zur Rechtswissenschaft, allein Boccaccio warf sich ganz auf das Studium der alten Literatur, machte Reisen, knüpfte vie-

*) S. Manso in den Charakteren Bd. IV. St. 1. S. 143 —246.

le Verbindungen an, ging noch am Abend seines Lebens in den Karthäuserorden und st. zu Certeldo 1375. Seine äusseren Verhältnisse waren abwechselnd, oft ungünstig, doch brauchten ihn die Florentiner mehrmals zu wichtigen Gesandtschaften. So geehrt bei allen Vornehmen und Fürsten seiner Zeit, wie Petrarca, war er nicht; auch in der Liebe ist seine Eigenthümlichkeit der sentimentalen Zartheit des grössten Sonettendichters entgegengesetzt, und doch kann man von ihm wohl mit eben dem Rechte wie von jenem sagen, dass er ganz für die Liebe lebte. Er war ausgezeichnet wohlgebildet und schön; eine starke Sinnlichkeit war bei ihm verbunden mit einem festen Urtheil über die Natur und den Werth der Geliebten; doch hinderte ihn seine vielseitige Empfänglichkeit nicht, Eine über alle zu erhöhen, die er Fiametta genannt hat und die wenigstens durch die feurige Kühnheit, die der Name andeutet, der seinigen entsprach, durch die er zuerst sich ihre Gunst erwarb. Ihr eigentlicher Name war Maria und sie war eine natürliche Tochter des Königs Robert von Neapel, Gemalin eines Grossen daselbst, Schwester und Freundin der Königin Johanna, deren unglückliches Schicksal sie theilte. In Neapel lernte Boccaccio sie kennen und sichtbar ist der Einfluss, den die Reize der üppigen Gegend, noch verklärt durch den Glanz der feurigsten Liebe, auf seinen jugendlichen Sinn hatten, um ihn zur Poesie zu entfalten. Alle seine Gedichte der früheren Zeit sind der einzig Geliebten geweiht, ihr, der er noch schon lange als Mann, von ihr getrennt, ein herrliches Denkmal seiner Liebe und seiner dichterischen Talente widmete.

Zu den Jugendwerken des Dichters gehören der Filostrato in 12 Gesängen, die Teseide in Ottave rime in 12 Gesängen, der Roman Filopono, auch Filocopo genannt in 6 Büchern, das älteste Italienische Schäfergedicht Ninfe di Ameto und die allegorische amorosa visione in 50 Gesängen. In dem Filostrato wird die sittsame Liebesgeschichte des guten Troclus und der tugendhaften Cressida erzählt, nebst der hülfreichen Freundschaft des edlen Pandarus. Der Charakter der Erzählung ist eine gewisse zierliche Albernheit und eine leise aber sehr durchgeführte Ironie; es geschieht eben nichts und es ist doch eine Geschichte; es werden Anstalten genug gemacht, aber es rückt nichts von der Stelle; es werden lange vortreffliche Reden gehalten, aber es ist eben nichts darin gesagt. Diese ironische Unbedeutendheit, diese innere Schalkheit bei dem sittsamen Ton der bis zum Pomphaften edelmüthigen Reden macht den eigentlichen Reiz des Gedichtes aus, dessen Sprache und Versbau leicht, nicht sehr künstlich, aber klar im Periodenbau, äusserst fliessend und behaglich zu lesen ist. Wenn Dante die Terzine, Petrarca das Sonett und die Canzone ausbildeten, so darf man für Boccaccio wohl den Ruhm in Anspruch nehmen, dass er für Italien der erste Meister der Stanze gewesen ist. Die Teseide erzählt die Geschichte zweier Thebaner, des Palemon und Arcitas zu den Zeiten des Theseus und ihre Liebeshändel mit dessen Schwester Emilia; das Wesentliche der Geschichte ist in modernem Geist und Sinn, aber im antiken Costum, so dass schon in dieser Anlage des Ganzen eine gewisse Parodie liegt. Der Filopono, ein Roman von gro-

sem Umfang, ganz in Prosa, ist die Bearbeitung der rührenden Geschichte von Flos und Blancflos, s. oben S. 69. Die Prosa ist mit grosser Kraft und Anstrengung den Römischen Classikern nachgebildet und contrastirt oft seltsam genug mit der kindlichen Einfalt der romantischen Sage. Im Anfange des Werkes versucht der Dichter sogar die katholischen Begriffe und Ansichten in der Sprache und den Sinnbildern der alten Mythologie auszudrücken; Juno ist ihm Maria, Pluto der Satan u. s. w. Das Ganze ist misslungen, man kann es als einen Versuch charakterisiren, den Roman und die Prosa zur Hoheit des heroischen Gedichtes zu erheben; Boccaccio hat zur Erweiterung der einfachen Sage eine Menge von Personen, Begebenheiten und allegorischen Episoden hinzugedichtet und selbst einen grossen Werth auf diese Arbeit gelegt. Der Ameto ist ein durchaus allegorischer Roman, worin im allgemeinen und gewöhnlichen Costum solcher pastoralen Darstellungen erzählt wird, wie ein roher Hirt durch die Liebe veredelt und gebildet sei. Das Wie dieser Bildung ist aber eben nicht weiter ausgebildet. Den grössten Raum des Buchs nehmen sieben Frauen ein, deren jede ihre Herkunft, ihre Schicksale und besonders die Geschichte ihrer ersten Liebe erzählt und die Erzählung jedesmal mit einer Hymne in Terzinen an eine Göttin des Alterthums beschliesst; diese Frauen bedeuten die vier weltlichen und die drei geistlichen Tugenden; ihre Gestalt und ihre dem allegorischen Sinn gemässe Kleidung ist überaus kunstreich und malerisch beschrieben. Das Buch beginnt und endigt mit allgemeinen Betrachtungen über die Liebe und Zusammenhang oder Ge-

schichte ist eben weiter nicht darin zu suchen; die Geschichten sind sämmtlich im Costum der Mythologie erzählt. Die eingemischten Verse sind missrathen, aber in der Prosa ist Vieles zu loben und Einiges unvergleichlich schön. Das Vorbild des Dante wirkte so mächtig auf seinen Geist, dass es auch ihn, wie den Petrarca, aus seiner eigentlichen Sphäre einmal heraus zu ziehen vermochte. Als die unglückliche Frucht dieser Einwirkung von der Uebermacht fremder Geistesgrösse haben wir die Liebesvision amorosa visione zu betrachten, ein Gedicht in Terzinen, das Ganze eine einfache Allegorie von Glück und Liebe u. s. w., worin fast alle die berühmtesten erotischen Dichtungen des Alterthums verwebt sind, aber ohne dass sie in dieser veränderten Bearbeitung neu geworden wären.

Unter den Producten der männlichen Reife des Dichters steht der Decamerone, eine Sammlung von hundert Novellen oben an. Die ursprüngliche Bildung solcher kleinen Geschichten und ihr Verhältniss zum volksthümlichen und kirchlichen Epos haben wir in der Geschichte der Französischen Poesie S. 90 ff. kennen gelernt. In Italien war gar kein Nationalepos vorhanden; das ganze Land war in eine Menge individueller, städtischer Bildungen zertheilt und dies vorherrschende bürgerliche Element war dem Emporkommen der Contes und Fabliaux so günstig, dass wir schon hundert Jahr vor Boccaccio eine Sammlung derselben unter dem Namen Cento novelle antiche finden. Wie Petrarca der bleibende Repräsentant des Minnegesangs geworden ist, so Boccaccio der des leichten, eleganten und witzigen Styles der Novelle.

Die Novelle ist eine Anekdote, eine noch unbekannte Geschichte, so erzählt, wie man sie in Gesellschaft erzählen würde, die an und für sich schon einzeln interessiren könnte, ohne irgend auf den Zusammenhang der Nationen und der Zeiten zu sehen, eine Geschichte also, die streng genommen nicht zur Geschichte gehört und die Anlage zur Ironie schon in der Geburtsstunde mit auf die Welt bringt. Da sie interessiren soll, so muss sie in ihrer Form irgend etwas enthalten, was Vielen merkwürdig oder anziehend sein zu können verspricht. Der Erzähler wird seine Kunst dadurch zu zeigen suchen, dass er mit einer Anekdote, die genau genommen auch nicht einmal eine Anekdote wäre, täuschend zu unterhalten und das, was im Ganzen ein Nichts ist, dennoch durch die Fülle seiner Kunst so reichlich zu schmücken weiss, dass wir uns willig täuschen, ja wohl gar ernstlich dafür interessiren lassen. Manche Novellen im Decamerone, die blos Scherze und Einfälle sind, besonders in dem letzten provinciell Florentinischen Theil desselben, gehören zu dieser Gattung. Da man es nun auch in der besten Gesellschaft mit dem, was erzählt wird, wenn nur die Art anständig, fein und bedeutend ist, nicht eben so genau zu nehmen pflegt, so liegt der Keim zu einem solchen zweideutigen Auswuchs schon im Ursprung der Novelle überhaupt. Ein anderer Weg für den künstlichen Erzähler ist der, dass er auch bekannte Geschichten durch die Art, wie er sie erzählt und vielleicht umbildet, durch seine Eigenheit in neue zu verwandeln scheint. Boccaccio ist in beiden Formen gleich gross gewesen. Seine Eigenthümlichkeit hat er

am vollständigsten in dem Ninfale Fiesolano, der Geschichte des Africo und der Mensola ausgesprochen: Veredlung der rohen männlichen Jugendkraft durch die Liebe, eine kräftige glühende Sinnlichkeit und innige naive Herzlichkeit im Genuss, der durch plötzliche Trennung schnell unterbrochen wird, wodurch zerrissen die Liebenden den Schmerzen über solche Trennung sich bis zum Tode heftig überlassen, das sind überall die Grundzüge seiner Liebe und seiner Ansicht derselben. Als versificirte Novelle, als episch romantisches Gedicht von so kleinem Umfange gefällig, lebendig und kräftig, ist das Ninfale Fiesolano bei dem Dichter das einzige in seiner Art. In der Behandlungsweise ganz mit den grösseren ernsthafteren Novellen des Decamerone übereinstimmend ist der Urbano anzusehen, ein Roman, wo sich mancherlei Unglücksfälle nach langer Erwartung endlich mit Wiedererkennung und dergleichen in allgemeines Glück auflösen. Aus derselben Zeit ungefähr wie der Decamerone ist das Labyrinth der Liebe oder die Geissel, Corbaccio, in älteren Zeiten sehr gelesen und in viele Sprachen übersetzt. Der Styl ist vortrefflich und die Erfindung witzig; seine Beliebtheit verdankt das Werk aber vielleicht zum Theil dem Umstande, dass es eine Satire auf das weibliche Geschlecht ist. Der Dichter erzählt in eigener Person, wie er vor Liebe, mit Spott verschmäht, so unglücklich gewesen sei, dass er sich habe umbringen wollen. Sein innerer Kampf, seine Selbstgespräche werden ausführlich dargestellt und wie er sich endlich so weit beruhigt, dass er sich entschliesst, wieder un-

ter Menschen zu gehen und einige gesellschaftliche Freuden sich gefallen zu lassen.

Die Fiametta ist das wunderschöne Denkmal, welches Boccaccio auf dem Gipfel seiner geistigen Kraft und seines dichterischen Styls der Geliebten zur besonderen Verherrlichung schrieb. Es ist eine in sechs Bücher abgetheilte Rede, worin Fiametta selber spricht, kurzes Glück mit glühenden Farben schildert und erzählt, wie es durch plötzliche Trennung zerstört worden. Dies ist jedoch nur der Anfang, den grösten Theil des Buchs nimmt ihr Schmerz über diese Trennung ein, ihr Verlangen, welches mit Liebe ausgeführt und mit allen Thorheiten, zu denen es sie lockt, dargestellt ist; wie sie von Eifersucht zerrissen dennoch wieder Hoffnung fasst, wie diese immer höher steigt und endlich nah dem Ziele sie dennoch täuscht; wie nun der Schmerz immer tiefer gräbt, da sie nie wieder von dem Geliebten hört, bis sie sich ruhig auf immer den ewig gleichen Schmerzen ergibt. Es ist so gut wie keine äussere Geschichte, auch keine Charakteristik und überhaupt wenig oder nichts Persönliches darin, Alles ist gross genommen und in einem allgemeinen Sinn; es ist nur Liebe, nichts als Liebe. Das Ganze ist durchdrungen von Sehnsucht, von Klage und von tiefer verborgener Glut. Verschmäht ist auch der Reiz, der aus der Nachbildung der weiblichen Manieren in der Schreibart entstehen kann, als unter der Hoheit dieser Elegie, die würdig ist, zwischen den besten des Alterthums und den Gesängen des Petrarca auf dem Altar der Liebe zu ruhen. *)

*) Diese Charakteristik ist ein Auszug aus der Nachricht von den poetischen Werken des Johannes Boccaccio, 1801

Ein Freund des Boccaccio, Franco Sacchetti, zu Florenz um 1335 geboren und gegen 1400 gest., ein Mann, der die höchsten obrigkeitlichen Würden seiner Vaterstadt bekleidete, näherte sich in seiner Prosa dem Boccaccio am meisten. Seine lyrischen Gedichte, worin er dem Petrarca nachahmte, sind als unbedeutend vergessen, aber seine 258 Novellen haben sich wegen ihres ergötzlichen Inhalten und wegen der Reinheit und Eleganz ihrer Darstellung im Andenken erhalten.

Jene drei Florentinischen Dichter, Dante, Petrarca und Boccaccio, machen mit den sich ihnen zunächst anschliessenden Dichtern eine eigene Schule aus. Dante entfaltete die christliche Weltanschauung in ihrer ganzen Breite; sein Styl war strenge, feierlich, selbst in den sanften und lieblichen Stellen erhaben. Petrarca erhob die erotische Lyrik zur Vollendung; sein Styl war weich, süss und schmelzend. Boccaccio schuf die Erzählung, theils als romantisches Gedicht, theils als prosaische Novelle; sein Styl war kräftig, aber zugleich zierlich und anmuthig. Wie verschieden nun diese Dichter in ihren Richtungen waren, so theilten sie doch die Einheit des lyrischen Elementes; Beatrice, Laura, Fiametta waren die Anknüpfungspuncte ihrer Begeisterung, deren Glut in Allegorie, Sonett und Erzählung überall durchschimmerte. Die Neigung zum Allegorischen, die seltsame Mischung der antiken Mythologie mit christlichen

von Friedrich Schlegel, in den sämmtl. Werken, Bd. X S. 1—36, gewiss der schönsten Auffassung des Dichters, die es irgend gibt.

Vorstellungen und Symbolen, die Vorliebe für die Römischen Classiker hatten sie mit ihrer Zeit und daher auch unter einander gemein. Die folgende Periode der Italienischen Poesie zeigt uns ein durchgängiges Hervortreten des Objectiven, des Epischen. Aber das Epos war hier ein reines Kunstproduct und entwickelte sich daher nicht im Zusammenhang mit volksmässigen Sagenkreisen, sondern durch das Talent einzelner Dichter, deren Werke jedoch eine wahrhaft nationale Bedeutung empfingen. Wir können in dieser Periode verschiedene Epochen unterscheiden, die sich auch der Zeit und Localität nach als verschiedene Schulen begreifen lassen. Die eine Epoche wird durch die Florentinischen Dichter Poliziano, die Pulci, Lorenzo di Medici und verwandte Dichter, die andere durch Ariosto, Tasso und Guarini, die dritte durch Marini und seine Anhänger bezeichnet. Der Styl der ersten Epoche ist zum Herben und Kühnen geneigt und schliesst sich mehr an den Boccaccio an; der der zweiten ist ideal und neigt sich zu der schönen durchsichtigen Klarheit des Petrarca; der der dritten ist sinnlich und verfällt in das Spitzfindige und Schwülstige. Jede dieser Epochen oder Schulen hat in sich den Gegensatz der edelgehaltenen und der burlesken Poesie; insofern aber die letztere sehr von der Reflexion abhängig ist, wird sie am geeignetsten sein, den Uebergang aus der zweiten Epoche in die dritte zu machen, in welcher neben der schlaffsten Ausschweifung der Phantasie der Witz mit seiner epigrammatischen Schärfe in den sogenannten concetti's besonders hervortrat. — Sehr charakteristisch ist für diese ganze Periode die Stellung der dramatischen

Poesie. Wie in Frankreich, knüpfte sie sich auch in Italien an die Mysterien des Glaubens, an die Feierlichkeiten der Kirche. Die ältesten von Pilgern und Klosterbrüdern aufgeführten scenischen Darstellungen hatten hier den Namen vangelii, istorie spirituali. Allmälig ging aus ihnen die Farçe als das Hauptelement des Italienischen Volkstheaters hervor, das nun durch die Gestaltung der Masken eine ganz eigenthümliche Form annahm. Sie gaben nämlich stehende Charaktere ab, welche die Eigenthümlichkeit des Nationalen in Tracht, Sprechart und komischen Manieren darstellten. Die älteste Maske war der Dottore, auch Gratiano genannt, von Bologna, die Personification eines pedantischen und langweiligen Wortmachers; der Pantalone, Venetianischen Ursprungs und eigentlich ein Kaufmann, war der bis zur Einfalt gutmüthige, oft auch verliebte Vater; der Arlechino von Bergamo spielte mit dem Scapin die Rolle des listigen Bedienten bei den Vorigen; der Pulcinella von Neapel war der geschmeidige, possenreisserische Schmarotzer; Spaviento der Spanisch-Neapolitanische Renommist; Gelsomino der Römische Stutzer; Brighella von Ferrara ein verschlagener, trotziger Plebejer; Colombine des Arlechino Geliebte u. s. w. Der Gesammtname dieser Masken, die sich vielfach unter anderen Namen in den verschiedenen Städten Italiens individualisirten, war Zanni, auch Zanneschi, ein Wort, das mit dem altrömischen Lustigmacher Sannio zusammenhängen soll, denn schon der Römische Mimus hatte stehende Masken. S. Th. I. S. 303. Diese Masken improvisirten ihre Stücke und bereiteten sich dazu höchstens durch eine Skizze des Planes

vor; die lustige phantastische Aufführung blieb der Eingebung des Augenblicks überlassen und man nannte daher dies Volksschauspiel als aus dem Stegreif entwickelt, commedia del arte. Sein Gegensatz war die commedia erudita, die von den gelehrten Dichtern ausging. Ihr bestimmter Anfang fällt in das Jahr 1470, als es die Römische Akademie der Gelehrten und Dichter unternahm, einige Lustspiele des Plautus Lateinisch aufzuführen, um die Alten mehr in das Leben zurückzurufen. Solche Darstellungen waren damals Feste der gebildeten Welt und über dem grenzenlosen Eifer, mit welchem man die Alten nachzuahmen suchte, übersah man oft das Leere der Handlung und das Schwülstige des Ausdrucks. Indem aber keine Stadt der anderen darin einen entschiedenen Vorrang abgewinnen konnte, so vermochte sich auch kein so allgemein herrschendes System der dramatischen Kunst, wie in Frankreich, zu gestalten, und während des ganzen sechzehnten und siebzehnten Jahrh. blieb der Gegensatz der volksthümlichen Posse und des den antiken Vorbildern nachstrebenden todten Kunstdrama's ohne rechte Auflösung, die erst im achtzehnten Jahrh. eintreten sollte.

Die erste Epoche dieser Periode hatte ihren Mittelpunct in den Florentinischen Dichtern, deren Eigenthümlichkeit aber mehr ein ernstes Bestreben nach grossen Schöpfungen war, als dass es ihnen damit auch durchweg schon gelungen wäre. Wir sehen neben ihnen noch andere Richtungen, die eine als Fortsetzung des Styles des Petrarca, die andere als ein peinliches Mühen, dem Styl der antiken Kunst

so genau als möglich nachzukommen. Das Mediceische Haus war die Stütze der vorzüglichsten Dichter. Poliziano, die Brüder Bernardo, Luigi und Luca Pulci waren eng mit demselben verbunden und Lorenzo von Medici selbst, gest. 1494, ein bedeutender Dichter. In seinen Sonetten und Canzonen schloss er sich an den Petrarca an, ohne jedoch in seinen Versen, womit er die Lucrezia dei Donati verherrlichte, die Lieblichkeit der rhythmischen Harmonie und den Glanz der Diction seines Musters zu erreichen. Aber auch in anderen Gattungen versuchte er sich. Sein Gedicht Ambra besingt in Ottaven die anmuthigen Gärten, die er auf einer Insel mitten im Ambrone angepflanzt hatte und die vom Flusse weggerissen wurden; die Nencia di Barberino preist in Stanzen, die in der naiven Sprache des Toskanischen Volksdialektes geschrieben sind, die Schönheit einer Bäurin; die Altercazione ist ein moralisches Lehrgedicht, das die Platonische Philosophie auseinandersetzt; die Beoni sind eine geistreiche Satire gegen die Trunkenheit; seine Carnevaldsgedichte sind Couplets voll fröhlichen Scherzes, welche die Triumphfeste begleiteten, die er dem Volk gab und mit ihm theilte. Endlich hat er Rondo's, die er selbst bei den Tänzen sang, an denen er auf öffentlichem Markte Theil nahm, und geistliche Hymnen hinterlassen.*)

Angelo Poliziano ward 1454 auf dem Schlosse Monte-Pulciano geb., war Lorenzo's Gesellschafter

*) S. Sismondi, die Literatur des südlichen Europa's. Deutsche Uebers. von L. Hain. Bd. I. S. 349.

und Lehrer der alten Literatur in Florenz und st. 1494. Er schrieb die sogenannten Stanzen, auch giostra genannt und den Orfeo. Das erstere Gedicht wurde durch ein Turnier veranlasst, worin Giuliano von Medici 1468 siegte; es sollte dieses ritterliche Spiel selbst beschreiben, allein der Dichter hat nur die Einleitung zu demselben, anderthalb Gesänge in 150 Stanzen gegeben. Er entging dadurch der Gefahr, von dem poetischen Abenteuer, was er bis dahin erzählte, wie Giuliano auf der Jagd vom Cupido zur Liebe der schönen Simonetta geführt wird, vielleicht in das Prosaische des conventionellen Lebens zu gerathen. Die Sprache ist schön und bilderreich und der Bau der Ottave rime in diesem Gedicht gilt bei den Italienern für unübertroffen. Der Orfeo ward in zwei Tagen geschrieben und 1483 am Mantuanischen Hof aufgeführt, um durch ihn die Rückkehr des Cardinals Gonzaga zu feiern. Er ist eine dramatisirte, in fünf Acte getheilte, mit Chören gemischte Ekloge. Den Inhalt macht die bekannte Geschichte des Orpheus und der Eurydice aus; jeder Act besteht nur aus funfzig bis hundert Versen; ein kurzer Dialog setzt die von einem Act zum anderen vorgefallenen Ereignisse auseinander und führt so eine Ode, einen Gesang oder eine Klage herbei. Abwechselnde Sylbenmaasse, die Terza rima, die Ottave, selbst die künstlichen Strophen der Canzone dienen zum Dialog und die lyrischen Stücke sind fast immer durch einen Refrain gehoben. Der Reiz der schönen Verse, unter denen freilich auch noch Lateinische waren, die Begleitung der Musik und der Aufwand der Decorationen bei der

Aufführung wirkten sehr merklich auf das Italienische Theater ein. *)

Von den drei Pulci's war Bernardo unbedeutend; Luca beschrieb das Turnier des Lorenzo und verfiel dabei in das Dürre eines rein historischen Berichtes, auf welche Veranlassung das Turnier gehalten, wer die Kämpfer, wer die Kampfrichter gewesen u. s. w. Er bewies damit, wie richtig der Tact Poliziano's gewesen war, dass er sich auf diese Beschreibung lieber gar nicht eingelassen hatte; der angerufene Apoll, die eingemischte Venus und der vielbeschäftigte Amor erkälteten das Ganze mehr, als dass sie es nach der Absicht des Dichters belebten. Ein anderes Werk, Ciriffo Calvaneo in sieben Büchern, enthält die abenteuerliche Geschichte zweier Ritter, und ist jetzt nur noch insofern merkwürdig, als es in seiner Unvollkommenheit die allmälige Bildung des Ariostoschen Epos begreiflich macht; das Heitere und Ernste, Naive und Sentimentale, Komische und Feierliche, Heidnische und Christliche ist hier noch chaotisch ohne die Einheit des ironischen Tones durcheinandergemengt, der dem Ariosto ein so reizendes Colorit verleihet. Beide Seiten traten vor Ariosto in einem Gegensatz auf; die negative der Ironie, ohne derselben durch das ächt Romantische einen Widerhalt zu geben, und die positive der gläubigen Hingebung an die alten Sagen, ohne sie durch Witz und Satire zu stören; jenes geschah durch Luigi Pulci, dies durch Bojardo. Das Verderben der Geistlichkeit, die öden und trostlosen Spitzfindigkeiten der damaligen scholastischen

*) S. Sismondi a. a. O. S. 352 – 358.

Philosophie, die barbarische Sprache derselben, dazu die junge Bekanntschaft mit den Werken der Griechen und Römer, alles dies verbunden mit dem Trieb fesselloser Willkür im Denken und Handeln machte vielen berühmten Männern jener Zeit das Christenthum verhasst, indem sie das dermalige Verderben desselben von seinem ursprünglich reinen Wesen nicht trennen konnten oder mochten. Indem nun Einige, wie Valla, Philelphus, Georg von Trapezunt, ihr Leben mit wüthenden und gemeinen Zänkereien um die neu erworbenen Güter der Wissenschaft hinbrachten, Andere sich an pöbelhaften Possen und Zoten erholten, wie Anton Beccatelli und Poggius, Andere sich in das beschauliche Leben der neuplatonischen Mystik flüchteten, wie Marsilius Ficinus und dessen zahlreiche Freunde, so blieb ein grosser Theil solcher übrig, die unglücklich genug waren, an allem Treiben der Welt nur die negative Seite, das Nichtige, sei es aus Dummheit oder Bosheit hervorgegangen, zu kennen.' Die höchsten menschlichen Dinge, Religion, Staat und Familie mit ihren Sitten und Gesetzen erschienen ihnen so leer und vergänglich, wie die Sandhaufen der Wüste, welche ein dürrer Wind zwecklos zusammenhäuft und wieder zerstäubt. An der Spitze dieser Skeptiker, an Geist und Talent der Erste, stand Luigi Pulci, geb. zu Florenz 1431 und gest. 1487. Sein Epos von den Abenteuern Morgante's, Rolands Freunde, Morgante maggiore in 28 B. in vortrefflichen Stanzen, verfasste er auf Verlangen der Lucrezia Tornabuona, Mutter des Lorenzo von Medici. Gewiss traf er in seiner Behandlung ihren und des Lorenzo Geschmack, woraus man nach-

her ohne Grund geschlossen hat, auch der Plan rühre von ihnen her. Das Ganze ist aus Einem Guss und kann als das Muster einer vollendeten Burleske angesehen werden. Schon seit Jahrhunderten war der Karolingische Sagenkreis in Italien bekannt; das Volksbuch, i Reali di Franza, die alten Gedichte Buovo von Ancona, La Spagna, die Königin Anchroja, Leandra und Dama Rovenzo dal Martello, die typischen Verhältnisse dieses Kreises, die wir oben S. 55—58 kennen gelernt haben, die Feindschaften der edlen Häuser, die Beziehung des Kaisers zum Volk und zu seinen Vasallen, vorzüglich aber das Christenthum mit seinen Glaubenslehren, Heilsmitteln und Geistlichen, das sind die Elemente, aus denen der Dichter seine tollen Carricaturen erschafft. Die Sprache der Helden, Priester und Prinzessinnen ist durchweg mit Sprüchwörtern und Redensarten des niedrigsten Florentiner Pöbels überladen. Der Kaiser und seine gefeierten Helden zanken sich wie Hökerweiber des Marktes; bei den Kämpfen gibt es mehr Schimpfreden als Schläge und Todte; Lactanz, Alcuin, Turpin werden citirt, um die Wahrheit der Sage zu verspotten, nicht um sie zu bestätigen und die Anrufungen der Trinität, der heil. Jungfrau u. s. w. im Anfang der Gesänge ist der Triumph des atheistischen Humors, der dem Ganzen seine volle Abrundung gibt. Ganz anders verfuhr Graf Matteo Maria Bojardo, Herr von Scandiano, geb. zu Fratta bei Ferrara um 1430. Die berühmte Fürstenfamilie der Este bediente sich seiner in wichtigen Geschäften; zuletzt war er Gouverneur von Reggio und st. als solcher 1478. Bojardo war für die alte Literatur sehr thätig; auch Pasto-

ralen, Lateinische Eklogen, Sonette und Canzonen unter dem Titel Libri III Amorum, und ein Lustspiel, il Timone in fünf Acten in der terza rima, das im Palast des Herzogs Herkules von Este aufgeführt wurde, hat er hinterlassen. Allein diese Leistungen sind vergessen und von seinem Epos, dem Orlando innamorato, überstrahlt. Er vollendete kaum drei Bücher davon; das erste Buch enthält 20, das zweite 30, das dritte 9 Gesänge. Begünstigt von Allem, was Natur und Glück ihren Lieblingen zutheilen, nährte Bojardo seine Jugend mit dem Genuss der alten romantischen Sagen und wohnte sich in der wunderbaren Welt so ein, dass er, obwohl auf das Innigste vertraut mit den Dichtungen der Griechen und Römer, keusch genug war, nichts von ihren Erfindungen in sein grosses Werk einzumischen, dem nicht der Stempel des Romantischen aufgedrückt wäre. Bojardo wollte im Roland das Ideal aller ritterlichen Tugenden abspiegeln, wie sie durch die Liebe bis zu ihrer höchsten Entwicklung gesteigert werden. Indem er sowohl die Sagen des Fränkischen als die des Bretonischen Kreises benutzte und indem er bei aller Begeisterung für die Ritterwelt doch nicht ohne Reflexion dichtete, so wird daraus das Allegorische erklärbar, was sich bei ihm in ähnlicher Weise zeigt, wie im Französischen Perceforest; Roland z. B. ist der in der göttlichen Gnade lebende Mensch, Reinhold die Kraft und Schwäche des guten natürlichen Menschen, Morgana die Glücksgöttin, der Erdgeist u. s. w. Bei allem Reichthum der Phantasie war der Styl Bojardo's etwas hart, zuweilen sogar trocken.*)

*) Wer sich über diese Gedichte näher unterrichten und we-

Diese Dichter, Bojardo, die Pulci, Poliziano und Lorenzo wollten in ihren Gedichten eine freie Eigenthümlichkeit entfalten und liessen das Studium der Alten mehr formell auf sich einwirken, wie es auch bei Boccaccio, Petrarca und Dante der Fall gewesen war. Es konnte aber nicht fehlen, dass nicht einige Dichter in ihrer Begeisterung für die antike Kunst eben so weit gingen, wie die französische Plejade und sich ihren Mustern mit einer so sclavischen Treue hingaben, dass sie darüber die Nationalität gänzlich vernachlässigten und nur schwankende Gestalten erschufen. Dies geschah vorzüglich durch Ruccellai, Alamanni und Trissino. Giovanni Ruccellai, geb. zu Florenz 1475, ward zum Staatsmann erzogen, lebte eine Zeitlang als Nuntius des Papstes Leo X. in Paris und st. als Castellan der Engelsburg 1525. Nach dem Virgil, allein mit ziemlicher Unbefangenheit und mit eigenthümlichen Zartsinn für das Stillleben der Natur, schrieb er in einem einzigen Buche von ungefähr anderthalbtau-

---

nigstens durch Auszüge mit dem Morgante, der Spagna, der Achroja u. s. w. bekannt werden will, der s. Val. Schmidt über die Italienischen Heldengedichte aus dem Sagenkreis Karls des Grossen. Berlin 1820. 8. Wir haben im Obigen seine Beurtheilung des Luigi Pulci und Bojardo mitgetheilt, mit Ausschliessung der Stellen, wo Schmidt seinen Hass gegen Pulci wie seine Vorliebe für Bojardo übertreibt. Indessen hat Schmidt durch die Beziehung dieses Kunstepos auf die Volkspoesie auf jeden Fall eine würdigere und richtigere Ansicht dieser Gedichte eingeleitet, als Bouterwek und Sismondi sie haben konnten, da ihnen ein klarer Begriff von der Epik des Mittelalters fremd war und sie zwischen dem primitiven Epos, das in der Kraft eines ganzen Volkes wurzelt, und zwischen dem secundären Epos, das mehr von der Willkür der Dichter ausgeht, den Unterschied noch nicht recht fühlten.

send reimfreien, fünfflüssigen Jamben, welche die Italiener versi sciolti nennen, ein Lehrgedicht, die Bienen, le api. Die Geschichte eines Bienenstaates und die Honigernte, die ihm ein Ende macht, ist darin anmuthig und in höchst correcten Versen dargestellt. Wenn Ruccellai in diesen Product nicht ohne wahre Poesie erschien, so fielen dagegen seine Tragödien Rosmunde und Orest nicht so glücklich aus; die erstere ist in der Handlung, deren Inhalt die bekannte Geschichte von der Ermordung des Longobardenkönigs Alboin durch seine Gemalin Rosamunde, einfach, aber die Charaktere sind entweder unbedeutend oder gar gemein und die Scenen da, wo sie Schauder erregen sollen, ekelhaft. Der Dialog ist in reimlosen Jamben und die Gesänge des aus Weibern bestehenden Chores sind Canzonen. Der Orest ist besser gerathen; er schliesst sich ganz an die zweite Iphigenie des Euripides an und hat in Nebensachen manche gelungene Verbesserung. — Luigi Alamanni wurde zu Florenz 1495 geboren. Theilnahme an der gegen die Mediceer gerichteten Verschwörung nöthigte ihn bei der Entdeckung derselben zur Flucht; zwar kehrte er zurück, aber nur, um verbannt zu werden, als Florenz sich dem Herzog Alessandro unterwarf. Er ging nach Frankreich und st. hier in diplomatischen Diensten bei Franz I und Heinrich II 1556. Er dichtete Sonetten, Canzonen, Stanzen, ein Lustspiel Flora, eine Tragödie Antigone nach dem Sophokles, Idyllen u. s. w. in welchen Productionen er sich jedoch nicht weiter auszeichnete. Dagegen machte er sich durch ein Gedicht in reimlosen Versen vom Landbau, della coltivazione und durch 2 Epen, Girone il Cor-

tese und die Avarchide berühmt. In dem ersteren Gedicht konnte er sein Muster, den Virgil, durch die Manier nicht übertreffen und suchte daher durch Ordnung und Vollständigkeit über ihn hinauszugehen. Er nahm chronologisch nach den Jahreszeiten die sämmtlichen Geschäfte des Landmanns durch, was ihm vier Bücher gab; als fünftes Buch folgte anhangsweise die Lehre vom Gartenbau und als sechstes noch eine Sammlung von Witterungsregeln; einige dieser Bücher haben über, andere nah an tausend Verse und ermüden bei aller Eleganz der Sprache und der Bilder eben durch ihre systematische, erschöpfende Vollständigkeit. Der Girone ward von ihm auf Verlangen des Königs Franz unternommen und ist nichts als eine monotone, wenn auch leichte und gefällige Bearbeitung der altfranzösischen Erzählung Gyron le courtois (S. oben S. 83), die hier in gelackten Stanzen zu 24 Büchern gedehnt ist. Eben so lang und in derselben Form, allein durch ihre geschmacklose Unpoesie höchst possirlich ist die Avarchide, eine Umarbeitung der Ilias: Alamanni verlegte die Handlung ganz, wie sie bei Homer sich findet, blos nach der Gegend des Französischen Bourges, ehemals Avaricum; Achill nannte er Lancelot; aus seiner Neigung zur schönen Sklavin Briseis machte er eine regelmässige Liebschaft mit einer Prinzessin Claudiane; aus Agamemnon den König Artus u. s. w.; sonst blieb der Sache nach Alles völlig unverändert. — Giovan Giorgio Trissino, geb. zu Vicenza 1478 aus einer adlichen und reichen Familie, bildete sich für den Staatsdienst, war eine Zeitlang päpstlicher Nuntius am Hof Karls V und st. zu Rom 1550. Es versteht

sich, dass es auch von ihm Sonette und Canzonen gibt, ein Tribut, den jeder Italienische Dichter dieser Periode dem allgemeinen Geschmack darbrachte. Ein Lustspiel, die Zwillinge, i simillimi, ahmte er dem Plautus und Terenz nach, brachte aber, um es recht antik zu machen, sogar einen Chor hinein. Seine Tragödie Sophonisbe erregte ein grosses Aufsehen, weil sie das erste ganz nach den antiken Tragikern gebildete Italienische Drama war; sie ist nicht in Acte getheilt; der Chor, der aus Weibern in der Stadt Cirtha besteht, ist mit Sorgfalt in Canzonenform behandelt, der Dialog in den versi sciolti. Wie stark auch Trissino in Gedanken, Bildern, Wendungen, Ausrufungen den Euripides copirte, so war doch die einfache Lebendigkeit des Stückes werthvoll und nicht blos jene Trivialität, die er in seinem Epos von der Befreiung Italiens durch die Gothen, Italia liberata da 'Gotti, für Reinheit und Simplicität der Darstellung hielt. Der Inhalt dieses in 27 Bücher getheilten Gedichtes ist die Zerstörung des Gothischen Reiches in Italien; die Form sind die versi sciolti und die Sprache wie die Verse scheinen wie aus unwillkürlicher und unbewusster Ironie um so wohlklingender und correcter zu sein, je matter und leerer das ist, was sie umschliessen. Im ersten Buch kommt der Kaiser Justinian mit Hülfe eines Engels, der ihm im Traum erscheint, auf den Gedanken, eine Armee nach Italien zu schicken, um das Reich der Gothen zu zerstören und beruft eine Rathsversammlung. Sein Gedanke wird gut befunden und Belisar erhält das Commando. Im zweiten Buch rücken die Truppen aus allen Gegenden des Reiches zusammen

und werden gemustert. Im dritten hält die Geschichte ein wenig inne, damit etwas von der Liebe des Prinzen Justin und der Prinzessin Sophie erzählt werden kann, was auf die folgenden Begebenheiten wenig oder gar keinen Einfluss hat. Mit dem vierten Buch, wo die Armee in Italien landet, fangen auch schon die Eroberungen an und eine Stadt nach der anderen wird nun genommen. Mit topographischer Genauigkeit wird besonders Roms Eroberung ausführlich erzählt, wobei es denn auch Zweikämpfe gibt. Einmal siegen die Gothen in einer Schlacht, werden aber dafür zum Schlusse total geschlagen; der Gothische König Vitiges wird gefangen genommen, nach Konstantinopel abgeführt und die Erzählung mit dem Bemerken geschlossen, dass Alles, was auf Erden geschehe, vom Willen Gottes abhange. Um eine Mythologie zu haben, personificirte Trissino Gottes Eigenschaften, da ihm die Engel nicht genügten, und führte die antiken Götter ein, die Gott als Intelligenzen in einem vom Vulkan erbauten Pallast zur Berathschlagung zusammenberuft; alle Sternbilder treten als Personen auf. Und um wie Homer zu individualisiren, lässt er seine Helden, oder besser die zahllosen Namen seiner Helden, von denen er immer nur das Wappen wie für ein Adelslexikon beschreibt, in langen Reden sich berathen, ob sie sich vor oder nach dem Essen auf ihren Posten begeben sollen! *)

*) Ueber Rucellai, Alamanni und Trissino s. Bouterweks Geschichte der Poesie Bd. II. Gottingen 1802. S. 72 - 169. Trissino's Italien wie Allamanni's Avarchide sind für den wahren Begriff des Epos als Carricaturen sehr belehrend, bei Trissino besonders, dass er nicht für die

Die vielen Lyriker dieser Epoche schliessen sich sämmtlich an Petrarca an und haben wenig Eigenthümliches. Die Nachahmung des Petrarca war so allgemein, dass auch Frauen darin auftraten, wie Vitta Collonna, Verona Gambara, Gasparina Stamba u. A. — Serafino, Tebaldeo, Benivieni, Cornazzano, Guidiccioni, Cariteo, der grosse Angelo Buonarotti, Baldasare Castiglione, gest. 1529, Jacopo Sannazaro aus Neapel, geb. 1458 und gest. 1530, Pietro Bembo aus Venedig, gest. 1547, der üppige Maria Molza aus Modena, gest. 1544, Beccuti, genannt Coppetta, gest. 1533, Annibale Caro, gest. 1566 und eine Menge Anderer traten im Sonett und in der Canzone auf. Durch diese Häufigkeit artete aber das Sonett so sehr aus, dass nur seine leere metrische Form übrig blieb, sonst aber jeder beliebige Inhalt in dieselbe gelegt wurde. Es war daher nothwendig, die wirklich in Petrarca's Manier gedichteten Sonette als Petrarcheschi eigends auszuscheiden; andere Gattungen waren die satirischen, burlesken, schäferlichen oder Sonetti boscherecci, dithyrambischen, polyphemischen nach dem Kyklopen Polyphem, dessen halb burleske Liebesklagen nach dem Theokrit eine Menge Nachahmungen veranlassten, Schiffersonette oder sonetti marittimi und endlich die geistlichen. Von den eben genannten Dichtern machten sich viele auch als Lateinische Dichter berühmt, s. oben S. 26. Aber der eine von ihnen, Sannazaro, zeichnete sich auch dadurch aus, dass er den Schäferroman, den zuerst in seinem Admeto Boccaccio bearbeitet hatte, in seinem

edlen, heldenmüthigen Gothen, sondern für die Griechischen Soldaten — als Römer Partei nimmt.

Arcadien weiter ausbildete. Seine Liebe zu einer gewissen Carmosina Bonifacia in Neapel begeisterte ihn hierzu. Das Arcadien hat zwölf Abtheilungen; jede ist eine kleine Erzählung in romantischer Prosa, die mit einem Idyll in Versen schliesst. Ein Hirt findet einen anderen in Nachdenken versunken und knüpft mit ihm einen Wechselgesang an. Mehre andere Hirten kommen hinzu und feiern mit ihnen ein Fest, dem ländliche Spiele und Unterhaltungen folgen. Hierauf mischt der Dichter sich selbst als Hirt unter diese Hirten und erzählt ihnen auf die Frage, wie er nach Arcadien komme,* die Geschichte seines Herzens, ohne weder seinen wahren Namen noch seine Vaterstadt zu verbergen; ein Vertrauen, dass ein anderer Hirt mit einer ähnlichen Geschichte erwidert. Hierauf werden ländliche Wettkämpfe veranstaltet und beim Einbruch der Nacht versinkt der bukolische Dichter in einen süssen Schlummer, erblickt im Traum wunderbare Dinge und findet sich beim Erwachen wieder in Neapel als Sannazaro. Gedanken, Bilder und Sprache dieser einfachen Composition sind natürlich und gefällig; der Ausdruck des lebhafteren Gefühles ist innig und mehre der Hirtengesänge gehören zu den schönsten Italiegischen Canzonen. — Ein Ferraresischer Dichter, Agostino Beccari, geb. 1510, gest. 1590, verwebte in die Schäferdichtung die alte Mythologie. Er schrieb ein Drama in fünf Acten mit eingemischten Chören und Gesängen, das Opfer, das 1554 im Pallast des Herzogs von Ferrara, Hercules II, aufgeführt wurde und worin Satyrn und die Nymphen der Diana dem Schäferleben eine grössere Mannigfaltigkeit geben sollten; aber die guten Arca-

dier handeln zu wenig und werden durch ihr langweiliges Hin- und Herreden lästig und was den Satyr und einen trunkenen Diener betrifft, welche die Zuschauer ergötzen sollten, so wird ihre grobe Lustigkeit nur widerlich.*)

Wenn wir bei allen diesen Dichtern ein ernstes Ringen nach Schönheit nicht zu verkennen vermögen, so müssen wir doch auch gestehen, dass ihre Poesie noch von den Mängeln behaftet ist, welche fast unvermeidlich sind, wo in einem mannigfach zusammengesetzten Dasein des Geistes neue Richtungen gebrochen werden sollen. Die zweite Epoche dieser Periode, die auch als eine besondere Schule neben der ersten betrachtet werden kann, war von diesen Einseitigkeiten frei und producirte wahrhaft ideale Schöpfungen. Was Pulci und Bojardo, der eine frivol, der andere ernst und gemüthreich, im ritterlichen Epos gewollt hatten, ward durch Ariosto; was Trissino in seinem Italien so gänzlich verfehlte, ein grosses Epos, den Kampf erhabener Helden zu dichten, ward von Tasso; was Sannazaro und Beccari versuchten, die Pastoralgattung anmuthig und schmuckreich zu bilden, von Guarini geleistet.

Ludovico Ariosto, zu Reggio, wo sein Vater Gouverneur war, 1474 geb. und zu Ferrara 1533 gest., zeigte von früh an gegen die Wünsche seines Vaters eine entschiedene Neigung für die literarischen Studien. Vornehmlich liebte er die Lateinischen Dichter und unter diesen, wie es scheint, am meisten den

*) S. Bouterweck a. a. O. S. 110—116. und Sismondi a. a. O. S. 453.

leichten und fliessenden Ovid, denn nicht nur viele von dessen Erzählungen hat er seinem Orlando eingewebt, auch dessen Styl scheint ihm Vorbild gewesen zu sein; das Griechische verstand er nicht. Da er weder eigenes Vermögen besass, noch ein bestimmtes Amt übernehmen wollte, noch den Genüssen und Annehmlichkeiten des Lebens seiner Kunst zu Liebe entsagen mochte, so befand er sich sein ganzes Leben hindurch in einer traurigen Abhängigkeit von der herzoglichen Familie der Este. Häufig klagt er über die Launen und Undankbarkeit seiner hohen Gönner, allein wenn man an die niedrigen Schmeicheleien denkt, mit denen er im Orlando in ihrer Gunst sich zu erhalten suchte und die selbst seinen wärmsten Anhängern ein Anstoss geblieben sind, so muss man sich überzeugen, dass zwischen den Gönnern und dem Beschützten kein reines Verhältniss gegenseitiger Achtung stattfinden konnte, dass jene vielmehr durch ihn nur glänzen, er durch sie nur gewinnen wollte. Man findet in seinen Gedichten häufig eine Sehnsucht nach einer freieren Lage, aber er war nicht stark genug, sie mit Aufopferung zu erringen. Sein Orlando Furioso, der 1515 zuerst in 40 Gesängen, 1532 in 46 erschien und während des sechszehnten Jh. über achtzig Ausgaben erfuhr, hat durch die elegante Popularität der Sprache, durch die Mannigfaltigkeit der wunderbarsten Abenteuer, durch Kraft und Kühnheit der Phantasie, durch Zartheit des Gefühls und durch eine kühle aber heitere Ironie, die duftig über dem Ganzen schwebt, seinen Namen unsterblich gemacht. Vertraut mit einheimischen und ausländischen Gedichten aus dem Sagenkreise Karls des Grossen, war Ario-

sto doch bei weitem zu vielseitig, gewandt, gelehrt und anspruchsvoll, um ein Werk in der Art der alten Volksdichter zu schaffen. Bojardo's Orlando innamorato war durch des Verfassers frühen Tod in der Mitte abgebrochen und hatte selbst in dieser unvollendeten Gestalt grossen Beifall erworben. Ariosto fasste den Entschluss, sein buntes Gewebe gerade da anzuknüpfen, wo Bojardo aufgehört hatte. Sein Gedicht ist die nämliche welthistorische Gestaltung der phantastischen Seite des romantischen Ritterepos, wie Boccaccio die naive und witzige Erzählung, Petrarca den Minnegesang, Dante die Allegorie welthistorisch fixirt haben. Nur durch eine malerische Darstellung, nur durch eine leise Ironie konnte er in seiner Zeit das Positive des Altromantischen mit der erstarkten Reflexion und Verständigkeit des Modernen vereinigen. Besonders musste Ariosto den Geschmack der höheren Stände befriedigen. Geschäftsleute, Frauen, in alle Verwicklungen der Eitelkeit und Intrigue verstrickt, Hofleute und dergleichen verlangten eine so leichte Unterhaltung, dass ein sorgfältig geglättetes leichtes Gedicht, wo alles lose und flüchtig aneinanderhängt, ja nur zufällig nebeneinandersteht, zur Abspannung und Erholung ihnen vorzüglich zusagen musste. Sie konnten in dem lockeren Gedicht, ohne irgend um den Zusammenhang sich zu kümmern, anfangen zu lesen wo sie wollten, in der Mitte oder am Ende, immer fanden sie darin diejenige Art von Zerstreuung, welche sie gerade suchten und welche sie von ihren ernsteren Gedanken und Geschäften nicht zu sehr abzog. Dabei fehlte es nicht an rührenden Stellen für sehnsüchtige oder empfindsame Augenbli-

cke des Lebens; nicht an Qualen der Liebe und Eifersucht für solche Stunden, wo die Geliebten untreu scheinen oder sind; nicht an versteckten und offenen Zweideutigkeiten und Obscönitäten für lüsterne Momente; endlich nicht an phantastischen Prachtgebäuden, Zaubergärten und Feereien für Stunden, wo die Phantasie sich dem wirklichen engen Leben gern entrückt und in jenen Lustgefühlen schwelgt, freilich nicht mit ganzer Kraft und Andacht, sondern mit dem ironischen Bewusstsein ihrer Nichtigkeit. Nach dem Tode des Dichters theilte sein Sohn Virginio noch fünf Gesänge, die sogenannten Cinque Canti mit, worin der Dichter die Geschichte Rolands offenbar bis zur Schlacht von Roncisval fortführen wollte, aber bald nach dem Anfang, sei es durch den Tod, sei es durch Abneigung unterbrochen wurde. Die Italiener tadeln die Sprache dieser Gesänge heftig und schliessen daraus auf die Abfassung derselben vor dem rasenden Roland; bedenkt man aber, wie viel Zeit und Mühe Ariosto verwendete, ehe er die zauberische Leichtigkeit und Glätte desselben hervorbrachte, so wird es wahrscheinlich, dass wir hier nur einen rohen nicht für den Druck bestimmten Entwurf besitzen. — Ausser dem rasenden Roland hat Ariosto noch Sonette, Canzonen, Elegieen in der terza rima unter dem Namen: Capitoli amorosi, Satiren und fünf Lustspiele in Jamben nach dem Plautus und Terenz geschrieben. Zwar verleugnet sich in keiner dieser Productionen das Genie ihres Urhebers, allein sie sind doch auch nicht besonders hervorzuheben. Die Lustspiele, I suppositi, La Cassaria, La Lena, Il Negromante und das Festspiel La Scolastica sind mit ihren

Sclaven, Schmarotzern, Ammen, Vätern, Abenteuerinnen u. s. w. dem Römischen Lustspiel frostig nachgeahmt. Die beiden ersten sind dadurch merkwürdig, dass sie in den versi sdruccioli, d. h. gleitenden Versen, für das Theater von Ferrara umgearbeitet wurden, nachdem sie ursprünglich in Prosa geschrieben waren. Die sdruccioli sind reimlos und zwölfsylbig; der Accent liegt auf der vorletzten Sylbe und die beiden letzten sind gar nicht betont. Die Satiren Ariosto's wurden erst nach seinem Tode herausgegeben und sind eigentlich versificirte Briefe an seine Freunde; sie zeigen ihn viel mit sich selbst, vorzüglich mit seiner Gesundheit, Diät und Bequemlichkeit beschäftigt und ausserdem missmuthig über so manches Widerwärtige, das er zu erfahren hatte, namentlich über den prosaischen Geist des Cardinals von Este. *)

Ariosto war im Leben praktisch, verständig, weltklug, in der Poesie pittoresk, heiter, witzig, iro-

*) In Bezug auf den Orlando, dessen zahllose Nachahmungen zu nennen in eine specielle Geschichte der Italien. Poesie gehört, bin ich im Ganzen der Ansicht von Schmidt a. a. O. S. 214—220 gefolgt; allein ich habe auch das wahrhaft Dichterische und Nothwendige des Orlando anzudeuten versucht, da Schmidt in seiner Eingenommenheit für Bojardo das kecke Spiel, den fröhlichen, schalkhaften Witz des Ariosto zu grämlich beurtheilt und selbst in die Kleinlichkeit verfällt, ihn seiner Entlehnungen wegen aus dem Bojardo etwas hart zu behandeln. — Man hat aus dem rasenden Roland hundertfach Auszüge gemacht, welche nur das Factische der Geschichte wiedergeben und welche ich, da sie nicht blos, sondern auch gelungene Uebersetzungen des Gedichtes unter uns zahlreich vorhanden sind, nicht mit einem neuen vermehren will. Ich bemerke daher nur, dass die Einheit des Ganzen gleichgültig ist; das Einzel-

nisch. Den vollkommenen Gegensatz zu ihm machte Tasso aus, im Leben krankhaft empfindlich, in Bewusstsein eines wahrhaften Strebens nach dem Höchsten anspruchvoll, in seinem Benehmen, hingerissen durch die Gewalt des Gefühles, das Maass überschreitend und die Sitte verletzend; in der Poesie sentimental, schwärmerisch, innig und gläubig. Sein Vater Bernardo Tasso war ein Edelmann von Bergamo, der nacheinander den Fürsten von Salerno, Urbino und Mantua diente und als Gouverneur von Ostiglia 1569 st. Er war selbst Dichter und schrieb in 100 Gesängen einen Amadis von Gallien, L'Amadigi, der über 7000 Stanzen enthält. Die erste sich selbst noch unbewusste Liebe Damoisels vom Meer und der zärtlichen, schüchternen Oriane, die beständige Gunst der ihnen geneigten hülfreichen Fee Urgande, die Tugenden des Amadis, der, ohne Perion, den König von Gallien, zu kennen, ihn aus tausend Gefahren befreiet, der sich allenthalben, in Wäldern und fe-

ne, der Moment, ist bei Arioste das Wesentliche. Allerdings ist auch eine Einheit da. Ruggiero ist der Cardinal Hippolyt von Este, den Arioste verherrlichen wollte, er erscheint sogleich im ersten Gesang und mit ihm seine tapfere und zärtliche Geliebte Bradamante. Beide werden durch Zauberei, Misstrauen, Unglück und Hindernisse aller Art getrennt, bis sie im letzten Gesang sich endlich glücklich vereinigen; dies ist nun die Haupthandlung wenn man es so nennen will und alles Andere ist episodisch, aber die Episoden sind nicht blos poetisch, auch nach ihrem Interesse für die Geschichte von demselben Werth. Eine strenge, consequente Einheit verträgt sich nicht mit dem gaukelnden Ton einer solchen reizend nachlässigen Erzählung und Kritiken, die für Arioste von einem solchen Standpunct ausgehen, sind eben so abgeschmackt, als ähnliche unserer Tage über Byrons Don Juan.

sten Schlössern, als den Absteller von Unbilden und Rächer von Beleidigungen zeigt, die weitschichtigen auseinanderschwimmenden Schicksale dieser Personen (S. oben S. 139 ff.) das Alles wurde von Tasso zwar nicht ohne Phantasie und Gefühl, aber doch im Ganzen einförmig erzählt. So wenig war Tasso, wie es scheint, durch diese Arbeit ermüdet, dass er noch als einen Nachtrag die Geschichte des Floridante in 19 Gesängen schrieb. Sein Sohn Torquato Tasso wurde 1544 zu Sorrento geb. und st. zu Rom, wo er als Dichter gekrönt werden sollte, noch ehe die Krönung zu Stande kam, 1595. Tasso's Leben, die frühe Entwicklung seines Talents, seine Liebenswürdigkeit, sein zartes Verhältniss zur Prinzessin Leonore von Este, seine Gefangenschaft, seine Behandlung als eines Wahnsinnigen, die ihn erbitternde Kritik der Academie della Crusca, die äussere Noth und Dürftigkeit in den letzten Jahren, sind so oft und zuletzt von Ginguené, Manso, Serassi und Zuccala so ausführlich beschrieben, dass diese Thatsachen als allgemein bekannt anzusehen sind. Das Dunkle, was dabei über seiner Liebe ruht und die Theilnahme an seiner tiefen Melancholie haben das Interesse an seiner Biographie fast eben so gross gemacht, als das an seinen Werken. Unter diesen ist sein Epos in 20 Gesängen, das befreite Jerusalem, das berühmteste. Schon in seinem siebzehnten Jahre hatte Tasso auf der Rechtsschule von Padua ein romantisches Gedicht aus dem Karolingischen Sagenkreise, Rinaldo, vollendet. Aber er besass für diesen Stoff weder die Einfachheit der alten Italienischen Volkssänger, noch die reiche Phantasie und Hülfsmittel des Bojardo,

noch die Leichtigkeit, Lebendigkeit und Frivolität des Ariosto, so dass bei ihm fast nur die Namen an die alte Romantik erinnern. Bald darauf fasste er den Plan zu seinem befreiten Jerusalem und nahm damit eine ähnliche Stellung ein, wie Virgil in seiner Zeit. Die epischen Dichter des Mittelalters hatten aus den Kreuzzügen keine hervorstechende Poesie entwickelt; wo sie dieselben nicht blos in ihren allgemeinen Elementen als den Kampf der Christen mit den Saracenen, sondern mit Beziehung auf die wirkliche Geschichte berührten, waren sie in das Chronikenartige verfallen. Tasso lebte in einer Zeit, wo der Kampf gegen den Orient durch die in Europa eingedrungenen Türken noch ein lebhaftes Interesse hatte und die Wahl seines Stoffes, um eine wahre Heldendichtung zu schaffen, war vortrefflich. Auch gelang ihm die Gestaltung desselben so sehr, das sein Epos allein für die Europäische Welt die Bedeutung erwarb, jene Zeit des begeisterten Glaubens vollkommen poetisch dargestellt zu haben, aber eine Christliche Ilias, wozu man es hat machen wollen, ist es keineswegs. Es ist nur ein Kunstepos, aus der Neigung und dem Talent des begabten Dichters, nicht, wie die Ilias, die Nibelungen, die Romanzen vom Cid und selbst die Luisiade, aus dem Boden einer lebendigen Volksüberlieferung zur höchsten Schönheit der Kunst verklärt. Dies zeigt sich besonders in dem Zerfallen des Ganzen in einzelne für sich abgeschlossene und an sich vortreffliche Gemälde, in welchen Tasso Töne der früheren Poesie wiedererklingen liess, allein eingehüllt in die süsse, weiche Sprache, die sein Eigenthum war. Das Interesse des Himmels und der Hölle

an der Handlung und strenge Gestalten, wie Gottfried und Peter der Einsiedler, erinnern an Dante's Komödie; die zarte Wehmuth in dem Verhältniss von Tancred und Chlorinde an den Petrarca; die zauberreichen Lustgärten der Armide und Rinaldo's schwelgerischer Aufenthalt bei ihr an Ariosto's Farbenpracht und das Subjective, Leidenschaftliche solcher Situationen fesselt uns mit magischerem Reiz als die objective Schilderung von dem Sturm der heiligen Stadt. Das Musikalische war Tasso's geheimnissvolle Gewalt. Wäre Tasso, wofür ihn Viele halten, ein epischer Dichter in dem Sinne des ursprünglichen Epos gewesen, so würde es schlechthin unmöglich gewesen sein, dass der Tadel einer zum Theil neidischen, zum Theil verworrenen Kritik ihn hätte bewegen können, sein Werk in 24 Gesängen unter dem Titel, das eroberte Jerusalem, umzuarbeiten und bei diesem Beginnen gerade die vortrefflichsten Momente seines Gedichtes zu zerstören. Auch hatte er mit dieser Verzerrung seines schönen ächtromantischen Gedichtes, mit welchem er die andere Seite des ritterlichen Epos, die ernste und objective, zur heiteren und subjectivironischen des Ariosto hinzufügte, nicht den geringsten Erfolg. Auch im Drama versuchte sich Tasso, allein sein Lustspiel, gli intrichi d'amore, drängt so viel abenteuerliche Begebenheiten in den engen Raum von fünf Acten zusammen, dass die Thatsachen nackt ohne allen höheren Anschluss und Zusammenhang mit unerträglicher Härte nebeneinanderstehen, und sein Trauerspiel, il Torrismondo, dessen Erfindung er in die Geschichte der Ostgothen hineinlegte, besteht eigentlich nur aus Erzählungen

von dem, was ausserhalb der Bühne vorgeht und aus Gesprächen, welche neue Ereignisse vorbereiten. Tasso schrieb es im Irrenhause, im St. Annenkloster, als er schon tief gebeugt war und die Chorgesänge, mit denen jeder Act schliesst, mögen, einzelne Scenen ausgenommen, das Schönste des Ganzen sein. Mit dem Schäferdrama Amynta in fünf Acten begründete er dagegen 1572 diese Gattung und rief eine zahllose Schaar von Nachahmern hervor. Die Handlung, die eigentlich ausser der Scene bleibt, ist sehr einfach. Ein Hirt Amynta rettet eine schöne Nymphe Sylvia aus der Gewalt eines lustentbrannten Satyrs. Auf der Jagd mit anderen Nymphen umstreifend, verwundet Sylvia einen Wolf, nimmt vor ihm die Flucht und verliert ihren blutbespritzten Schleier. Amynta wird dadurch zu dem Wahn veranlasst, seine Geliebte sei von einem Wolf zerrissen und stürzt sich von der Spitze eines Felsen. Indessen kommt Sylvia zurück, erzählt, wie sie dem wüthenden Thier entgangen, erfährt aber nun Amynta's Tod, worauf sie verzweifelnd ihm folgen will. Allein Amynta ist nicht gestorben; der Fall hat ihn nur leicht verletzt und die Liebenden vereinigen sich zum reizendsten Glück. Jeder der Acte hebt mit der Erzählung einer unerwarteten Katastrophe an; in den einzelnen Scenen steht die Handlung still ohne rechte Entfaltung, aber die trunkene Wollust, welche die weichen Verse selbst im Ausdruck der Verzweiflung athmen, riss allgemein hin. Schon das Leben des Dichters lässt uns erwarten, dass er in der Lyrik Ausgezeichnetes geschaffen habe und nur die weitere Verbreitung des befreiten Jerusalems, so wie die Vergleichung mit

dem Petrarca haben den Ruhm seiner tiefempfundenen Sonette und Canzonen verengt. Merkwürdig ist in den Gedichten seiner Jugendzeit die Frischheit des Lebens: es offenbart sich darin ein entzündliches Herz, eine bewegliche Einbildungskraft, bereit von jedem neuen reizenden Gegenstande zum Entzücken hingerissen zu werden und kühne Wünsche sind mit einer jugendlichen Zuversicht ausgesprochen, die Verwöhnung durch gewährte Wünsche verräth. Die übrigen Werke Tasso's, z. B. seine elegante aber trockne Beschreibung der sechs Schöpfungstage, sind Producte seines Fleisses und seiner melancholischen Grübelei, nicht seiner Phantasie.*)

Der einzige Dichter, der sich würdig an Tasso anschliesst und das Ende dieser Epoche bezeichnet, ist Battista Guarini, 1537 zu Ferra geb. an mehren Höfen in diplomatischem Dienst und zu Venedig 1612 gestorben. Nicht seine Sonette und vielen Madrigale, nur sein Pastor fido, eine Nachahmung des Tasso'schen Amynta, hat seinen Namen unter den Rang der classischen erhoben. Die Handlung dieses berühmten Schäferdrama's ist durch eine eingeflochtene Intrigue lebendiger als die des Amynta; den Namen hat es von der freiwilligen Aufopferung, zu welcher ein Hirt Myrtill für seine Geliebte Amaryllis sich entschliesst, indem nach Guarini's Erfindung Diana von den Arkadischen Schäfern jährlich das Opfer eines jungen Mädchens verlangte und in diesem Jahr

*) Ueber Tasso's lyrische Jugendgedichte in biographischer Hinsicht, besonders über das kühne Sonett: Odi Silli, che tuona' s. A. W. v. Schlegel in den kritischen Schriften. Bd. I. S. 18—20.

das Loos auf Amaryllis gefallen war; mit der dadurch herbeigeführten Verwicklung hängt freilich die Auflösung, dass Myrtill als Sohn des Opferpriesters von himmlischem Ursprung abstammend schon, während ihn der Opferstoss treffen soll, anerkannt, damit dem blutigen Tribut ein Ende und die hochzeitliche Vereinigung Myrtills mit seiner Geliebten möglich gemacht wird, nur sehr oberflächlich zusammen. Guarini hat sein Drama, dass übrigens mehr als 6000 Verse umfasst, Tragikomödie genannt, weil er, während die Hauptcharaktere idealisch sind, auch einige Carricaturen einmischte. Die Eigenthümlichkeit des Pastor fido liegt in der vollendeten Verschmelzung des Antiken mit dem Modernen; der Inhalt ist romantisch und vom Geist der wahrsten, glühendsten Liebe erfüllt; die Formen sind einfach, gross und nur zuweilen durch das Spielende der Gegensätze in Gedanken und Bildern in das Tändelnde des erotischen Styles gezogen. Schon bei Tasso, vorzüglich in seinen Madrigalen, ist diese Neigung, die der Geist der ganzen späteren Marinischen Schule ward, bemerklich. Man hat diese Sucht nach brillanten Antithesen die Manier der concetti genannt; ursprünglich hat aber concetti den guten Sinn eines Gedankens überhaupt und erst das Gesuchte und Gekünstelte der Reflexion gab dem Wort diese besondere Nebenbedeutung des Spitzfindigen und Manierirten.

Neben den grossen Dichtern beider Epochen des funfzehnten und sechszehnten Jh. steht eine Reihe von anderen, die nicht, wie jene, der ganzen Europäischen, sondern mehr der Italienischen Volksliteratur als solcher angehören; es sind die burlesken Dichter,

welche die derbe, in der Zotenreisserei namentlich ausgezeichnete Komik der Italiener repräsentiren. Es unterscheidet sich in dieser Richtung die Burchielleschische, Berneschische und Macaronische. Die Burchielleschische hat ihren Namen von Domenico Burchiello, eigentlich St. Giovanni, einem Florentiner Barbier, der 1448 st. und eine Menge frecher und satirischer, allein durch Laune und lustigen Witz belebter Sonette schrieb. Wenn Burchiello in seinen kecken Uebermuth ohne sonderlichen Fleiss seinen Spott und seine Klatscherei nur so herausprudelte, so suchte Francesco Berni, gegen Ende des funfzehnten Jh. im Castell Lamporecchio im Toscanischen geb. und 1536 gest., für die Burleske die Anmuth des Ariosto'schen Styles zu gewinnen. Er arbeitete den Orlando innamorato des Grafen Bojardo um; allein das elegant geschriebene und muthwillige Gedicht, was daraus hervorging, ist am Ende nur so weit musterhaft, als es Ariosto'sch ist und das, was es komischer machen soll, wird durch das Unaufhörliche der Witzelei und durch die Bemühung, welche man dem Dichter anmerkt, immer leicht und spielend erscheinen zu wollen, ermüdend. Gelungener sind seine Sonette und Capitel in terza rima, die zum grössten Theil komische Lobreden sind, z. B. auf die Pest, die Disteln, auf Aristoteles u. s. w. Die Macaronische Poesie hat zu ihrem Inhalt ebenfalls das Burleske, in ihrer Form aber die Eigenthümlichkeit, eine Sprache mit einer anderen in den Wörtern und Flexionen zu mischen; für die Italiener bot sich dazu am nächsten das Lateinische dar. Als der erste in dieser Gattung wird Tifi degli Odasi aus Padua,

gest. 1488, genannt. Der Mittelpunct derselben ist aber Teofilo Folengo, auch Merlino Coccajo genannt, 1491 in einem Dorf Cipada unweit Mantua geb. und 1544 gest. Schon die Geschichte dieses Dichters zeigt einen unverkennbaren Trieb, die heterogensten Gestalten des Lebens durcheinanderzumischen. Ein umherschweifender beinahe soldatischer Abenteurer ist er von der einen, ein zurückgezogener, arbeitsamer Mönch von der anderen Seite; in seinen weltlichen Irrfahrten sammelt er Stoff, in der Ruhe der Zelle formt er ihn. Folengo ist in jener Zeit für die Italiener dasselbe, was Rabelais für die Franzosen und sein Nachahmer Fischart für die Deutschen. Das Princip dieser Dichter war humoristische Willkür, welche sich gegen die von dem Leben gebotenen herkömmlichen Formen sträubte und nicht eher ruhte, als bis sie dieselben ihrer Stimmung assimilirt und durch die verwandelnde Zauberkraft der Kunst mit dem Stempel der individuellsten spielenden Laune bezeichnet hatte. Daher musste selbst die Sprache diesem Drange weichen und sich willig in den ausgelassenen Scherz einschmiegen, eine Willkür, deren arabeskenartige Compositionen das behagliche Gefühl der grössten Unbeholfenheit verschaffen, weil durch die phantastische, subjective Kraft des Dichters Alles, selbst die Sprache neu erscheint. Folengo zeichnete sich bei aller Kühnheit durch grosse Zierlichkeit aus. In Berneschescher Manier dichtete er seinen Orlandino, worin er die jugendlichen Heldenthaten Rolands als eines munteren Bettelbuben erzählte; wirklich Macaronische Gedichte von ihm waren seine Moschea in 3 B., vom Krieg der Mü-

cken und Ameisen, ein Seitenstück zur Homeridischen Batrachomyomachie, seine Phantasieen, seine Zanitonella, eine Idylle von der Liebe des Schäfers Tonellus zur Schäferin Zanina, und vor allen sein Baldo da Cipada in 25 B., ein satirisches Epos, worin er theilweise seinen Landsmann, den Virgil, parodirte. Im Alter wurde Folengo grämlich und schrieb viele religiöse Gedichte von sehr untergeordnetem Werth. — In diesen verschiedenen Richtungen des Burlesken trat eine grosse Zahl von Dichtern auf, wie Mauro, Bino, Martelli, Lorenzo Veniero, Simeoni, der leichtfertige Tansillo, Agnolo Firenzuola u. s. w. unter denen der witzige Pietro Aretino, gest. 1566, bei aller seiner Unverschämtheit und Bissigkeit, dennoch durch Witz und Laune der vorzüglichste war. *)

Die dritte Epoche der zweiten Periode sank von dem idealen Styl der Lombardischen Schule in das Ueppige, Weichliche und Spielende. Das Kräftige, wo es sich zeigte, erschien mehr als Rohheit und Uebertreibung, die Wollust als Unnatur und der Gedanke als kleinliche Subtilität. Gleich die burleske Poesie zeigt am Ende des sechszehnten Jh. eine gewisse

*) Die Macaronische Poesie hatte lange Zeit als rohe Aeusserung eines barocken und plumpen Scherzes gegolten und nur Einzelne waren besser unterrichtet. F. W. Genthe hat in seiner Geschichte der Macaronischen Poesie und Sammlung ihrer vorzüglichsten Denkmale, Halle 1829, 8, einen reinern und höhern Begriff dieser Gattung zu geben, die Entstehung derselben, ihren Unterschied von den Spielarten der Pedanteska, Fidenziana und dem Küchenlatein aufzufinden und die Bedeutung des Folengo näher zu bestimmen gesucht.

Abspannung. Das volksmässigste Product dieses Kreises war die Geschichte des Bertoldo und die Fortsetzung derselben in der Geschichte von Bertoldino und Cacasenno, von Giulio Cesare Croce, der im Anfang des siebzehnten Jh. st. Es war dies eine in Italienischem Sinn unternommene Bearbeitung des unter den Romanischen und Deutschen Völkern uralten Volksbuches von Salomon und Marcolf. Alessandro Tassoni geb. zu Modena 1565 und gestorben 1635, beschrieb in 12 Gesängen in Ottave Rime einen Krieg, welchen die Modeneser und Bologneser in der Mitte des dreizehnten Jh. führten und worin die Modenesischen Soldaten den Bolognesern einen Eimer wegnahmen und als Siegszeichen in ihrer Stadt aufhingen, welchen wiederzuerlangen die Bologneser viele lächerliche Anstrengungen machten. Daher hat das leichtscherzende Gedicht den Namen secchia rapita, der geraubte Eimer. Gleichzeitig erschien die Verspottung der Götter, Io scherno degli Dei, von Franzesco Bracciolini von Pistoja, gestorben 1645. Es beruht auf der Geschichte der Venus und des Mars, wie sie von Vulkan im Netz eingesponnen und dem Gelächter der übrigen Götter preisgegeben wurden, wofür nun Venus auf Rache sann, deren lustige Ausführung weitläufig erzählt wird. Gegen Ende des siebzehnten Jh. erschienen noch zwei burleske Heldengedichte, Malmantile racquistato von Lorenzo Lippi und Torrachione desolato von Paolo Minucci, deren wahrer Werth nicht in ihrer Poesie, vielmehr in der Correctheit liegt, mit welcher in ihnen der Toscanische Dialect geschrieben ist, weshalb auch die Italienischen Philologen besonders dem Mal-

,mantile fast eben so viel Sorgfalt als der göttlichen Komödie zugewendet haben.

Giambattista Marino oder Marini, der Repräsentant der dritten Epoche, geb. zu Neapel 1569, sollte nach dem Willen seines Vaters Jurist werden, folgte aber seinem Hange zur Kunst, erwarb sich auch durch sein Talent erst Gönner, dann eine Partei und starb fast vergöttert von seinen Anhängern in seiner Vaterstadt 1625. Bei Marino war die poetische Form Alles; die Eigenthümlichkeit des Stoffes war ihm gleichgültig, er behandelte Alles mit derselben Fertigkeit. Sonette, Idyllen, Canzonen, Epithalamien, panegyrische Gedichte, ein Epos Adonis, ein anderes vom Bethlehemitischen Kindermord, strage degli Innocenti, und ein unvollendetes von der Zerstörung Jerusalems sind von ihm vorhanden. Der Adonis in 20 Gesängen ist sein berühmtestes Gedicht und auch wirklich dasjenige, worin seine Manier sich am entschiedensten ausspricht. Eine üppige Phantasie, die in dem schwelgerischsten Kitzel der Wollust zu verweilen gewohnt ist, ein heller Verstand, der mit blendender Sophistik Widersprüche und Gegensätze zu häufen liebt, und eine zarte, melodisch weiche und durch Fülle sich einschmeichelnde Sprache charakterisiren alle seine Werke; aber die Sinnlichkeit artet bei ihm oft in Unnatur aus, die Reflexion in Spielerei, das Süsse der Sprache in Schlaffheit und Kleinlichkeit. Dennoch traf er so sehr den Ton seiner Zeit, dass fast alle Lyriker, Acchillini, Preti, Cassoni, Bruni, auf denselben eingingen und eine eigene Schule unter dem Namen der Marinisten sich bildete.

Mehre Lyriker, wie Gabriello Chiabrera von Savona, geb. 1552, gest. 1637, der den Horaz und Pindar nachzuahmen suchte, Fulvio Testi aus Modena, gest. 1646, der die Horazische Ode zum Vorbild nahm und Vincenzio di Filicaja aus Florenz, geb. 1642, gest. 1707, der das Gefühl der Nationalität anklingen liess, Frugoni, gest. 1768, ein nicht gemeiner Odendichter, sind vereinzelte Ausnahmen, während die Menge sich ganz und gar der hohlsten Künstelei überliess. — Die Novellen dieser Periode, unter denen die von Matteo Bandello, gest. 1562, obenanstanden und den Styl des Boccaccio festhielten, gehören noch zu den besten Leistungen, ohne jedoch einen eigentlichen Fortschritt zu beurkunden.

So liefe sich die zweite Periode der Italienischen Poesie in einer Schale auf, deren Streben vorzugsweise auf die Erregung der Sinnlichkeit gerichtet war. Angefangen hatte sie mit dem strengen Styl der Florentiner; hierauf folgte der idealisch-schöne der Lombarden, der in Guarini seine höchste Spitze erreichte und von da immer tiefer in das Bedeutungslose, rein Subjective und Frostige versank. Es ist nur die geistlose Oede des ganzen siebzehnten Jahrh., welche sich in den Streitigkeiten der Akademieen kund gab, z. B. ob Tassoni oder Bracciolini das komische Epos erfunden habe; es ist die Leerheit der Zeit, wenn die einzelnen Dichter von ihren Parteien mit einem Enthusiasmus vergöttert wurden, der nicht schaler sein konnte und der seine innere Unwahrheit zugleich in dem entsetzlichsten Schwulst verrieth; es ist abermals die geistige Armuth, die sich in dem

Umhergreifen bald nach diesem bald nach jenem Stoffe darlegte und keine Richtung mit voller Seele und demüthiger Treue ausbildete. Nur auf Effect, auf augenblicklichen Glanz, auf Amüsement, auf Reizung der entnervten Phantasie, auf Entzündung irdischer Leidenschaft arbeitete die Poesie hin. Es fand daher ein wirklicher Stillstand statt; denn, obwohl in jeder Gattung der Poesie Namen zu nennen sind, so erscheinen doch die Werke, an die sie erinnern, wenn man sie von einem allgemeineren Standpunct beurtheilt, als der der literarischen Vollständigkeit oder der Nationalität oder Bibliographie ist, völlig untergeordnet, weil ihre Unterschiede von einander zu geringe sind und das Musterbild, dem sie sich anreihen, zu übermächtig bei dem Anblick der Nachahmung empfunden wird. Manche dieser Namen, wie z. B. der des Salvator Rosa, der bekanntlich auch Satiren dichtete, haben ihre Erwähnung in der Geschichte der Poesie mehr einem ihr fremden Umstande, wie hier, dass der Dichter zugleich ein grosser Maler war, oder in anderen sehr häufigen Fällen, dass irgend ein Monarch dies oder jene Gedicht, weil ihm beiläufig darin auf versteckte doch höndische Art geschmeichelt wurde, sehr hervorhob und seinen Verfasser reich belohnte, als ihrem Verdienst um wahre Förderung der Kunst zu danken. Manche Namen, wie der des Fortiguerra, gest. 1735, der das Epos Richardetto dichtete, gehörten eigentlich der Sache nach in eine viel frühere Zeit; Fortiguerra z. B. könnte dicht an Ariosto angereihet werden.

Indem nun die erste Periode das lyrische, die zweite das epische Moment entwickelt hatte, so muss-

te in der dritten das dramatische als ihre Einheit von selbst als das hervortreten, was in ihr den Centralpunct der Dichtung ausmachen sollte. Wir haben bis jetzt die comedia del arte als das improvisirte Volksschauspiel und die comedia erudita als das den antiken Dramen nachgeformte Drama kennen gelernt, das meist den Hoffeierlichkeiten als ein äusserer Schmuck sich anschloss. Auch haben wir in Poliziano's Orfeo, in Tasso's Amynta und Guarini's Pastor fido bereits opernartige Darstellungen gesehen, denen 1594 das Schäferspiel Daphne von Rinuccini aus Florenz folgte, das man gewöhnlich die erste Oper nennt. Die comedia del arte und die comedia erudita bildeten einen vollkommenen Gegensatz; dort Lustigkeit, Spott, volksthümlicher Witz, oft von persönlicher Satire belebt, hier, besonders in der Tragödie, verkehrte, verwickelte, unwahrscheinliche Plane, übelverstandene scenische Anordnung, unnütze Personen, doppelte Handlung, unpassende Charaktere, riesenhafte oder kindische Gedanken, schwache Verse, geschraubte Phrasen, Alles dies aufgestutzt mit übel angebrachten Gleichnissen oder müssigen Erörterungen aus der Philosophie und Politik, dazwischen eingeflochten seelenlose Liebschaften, abgedroschene Zärtlichkeiten, die in jeder Scene vorkommen; von tragischer Kraft ist nicht die geringste Spur. Im achtzehnten Jh. glich sich nun der Gegensatz des unmittelbar aus dem Volksleben und seinem bunten Gewühl und des gelehrten aus dem Studium von Theorieen und Mustern hervorgegangenen Kunstdrama's dahin aus, dass einerseits die Oper und die Tragödie an Wahrheit und damit an Popularität, das Volksdrama

Umhergreifen bald nach diesem bald nach jenem Stoffe darlegte und keine Richtung mit voller Seele und demüthiger Treue ausbildete. Nur auf Effect, auf augenblicklichen Glanz, auf Amüsement, auf Reizung der entnervten Phantasie, auf Entzündung irdischer Leidenschaft arbeitete die Poesie hin. Es fand daher ein wirklicher Stillstand statt; denn, obwohl in jeder Gattung der Poesie Namen zu nennen sind, so erscheinen doch die Werke, an die sie erinnern, wenn man sie von einem allgemeineren Standpunct beurtheilt, als der der literarischen Vollständigkeit oder der Nationalität oder Bibliographie ist, völlig untergeordnet, weil ihre Unterschiede von einander zu geringe sind und das Musterbild, dem sie sich anreihen, zu übermächtig bei dem Anblick der Nachahmung empfunden wird. Manche dieser Namen, wie z. B. der des Salvator Rosa, der bekanntlich auch Satiren dichtete, haben ihre Erwähnung in der Geschichte der Poesie mehr einem ihr fremden Umstande, wie hier, dass der Dichter zugleich ein grosser Maler war, oder in anderen sehr häufigen Fällen, dass irgend ein Monarch dies oder jene Gedicht, weil ihm beiläufig darin auf versteckte doch höfische Art geschmeichelt wurde, sehr hervorhob und seinen Verfasser reich belohnte, als ihrem Verdienst um wahre Förderung der Kunst zu danken. Manche Namen, wie der des Fortiguerra, gest. 1735, der das Epos Richardetto dichtete, gehörten eigentlich der Sache nach in eine viel frühere Zeit; Fortiguerra z. B. könnte dicht an Ariosto angereiht werden.

Indem nun die erste Periode das lyrische, die zweite das epische Moment entwickelt hatte, so muss-

te in der dritten das dramatische als ihre Einheit von selbst als das hervortreten, was in ihr den Centralpunct der Dichtung ausmachen sollte. Wir haben bis jetzt die comedia del arte als das improvisirte Volksschauspiel und die comedia erudita als das den antiken Dramen nachgeformte Drama kennen gelernt, das meist den Hoffeierlichkeiten als ein äusserer Schmuck sich anschloss. Auch haben wir in Poliziano's Orfeo, in Tasso's Amynta und Guarini's Pastor fido bereits opernartige Darstellungen gesehen, denen 1594 das Schäferspiel Daphne von Rinuccini aus Florenz folgte, das man gewöhnlich die erste Oper nennt. Die comedia del arte und die comedia erudita bildeten einen vollkommenen Gegensatz; dort Lustigkeit, Spott, volksthümlicher Witz, oft von persönlicher Satire belebt, hier, besonders in der Tragödie, verkehrte, verwickelte, unwahrscheinliche Plane, übelverstandene scenische Anordnung, unnütze Personen, doppelte Handlung, unpassende Charaktere, riesenhafte oder kindische Gedanken, schwache Verse, geschraubte Phrasen, Alles dies aufgestutzt mit übel angebrachten Gleichnissen oder müssigen Erörterungen aus der Philosophie und Politik, dazwischen eingeflochten seelenlose Liebschaften, abgedroschene Zärtlichkeiten, die in jeder Scene vorkommen; von tragischer Kraft ist nicht die geringste Spur. Im achtzehnten Jh. glich sich nun der Gegensatz des unmittelbar aus dem Volksleben und seinem bunten Gewühl und des gelehrten aus dem Studium von Theorieen und Mustern hervorgegangenen Kunstdrama's dahin aus, dass einerseits die Oper und die Tragödie an Wahrheit und damit an Popularität, das Volksdrama

aber an Zierlichkeit und Vermannigfaltigung der Form gewann. Die Oper bildete sich zuerst aus durch Zeno und Metastasio; hierauf folgte das Lustspiel in Goldoni und Gozzi und diesem das Trauerspiel in Alfieri und Pindemonti.

Die Oper wurde durch Apostolo Zeno, geb. 1669, gest. 1750, nach dem Französischen Trauerspiel gemodelt, was die Ursache wurde, dass er der musikalischen Entwicklung zu wenig Raum liess. Pietro Metastasio aus Rom, geb. 1698, gest. 1782, verdunkelte ihn eben dadurch, dass er sich dem Bedürfniss des Musikers mehr fügte. Die vollkommenste Reinigkeit, Klarheit, Zierlichkeit und Anmuth der Sprache überhaupt und insbesondere der sanfteste Wohllaut und die grösste Lieblichkeit in den Liedern haben diesen Dichter classisch gemacht. Zu dem erstaunlichen Glück, das Metastasio in ganz Europa und besonders an den Höfen machte, hat sehr viel beigetragen, dass er nicht blos vermöge seines Amtes am Wiener Hofe, sondern auch durch seine Manier Hofdichter war. Glänzende Oberflächlichkeit ohne Tiefe; prosaische Gesinnungen und Gedanken, mit einer gewählten poetischen Sprache ausgestattet; eine höfliche Schonung in Allem, in der Behandlung der Leidenschaften wie des Unglücks und der Verbrechen; Beobachtung der Schicklichkeiten und scheinbare Sittsamkeit, denn die Wollust wird in diesen Schauspielen nur eingeathmet, nicht genannt, da immer nur vom Herzen die Rede ist: alle diese Eigenschaften mussten diese tragischen Miniaturen der feineren Welt empfehlen. Der Pomp edelmüthiger Gesinnung ist

nicht gespart, daneben sind aber frevelhafte Streiche in ziemlich leichtsinnigen Verknüpfungen angebracht. Nur wenige Opern des Metastasio haben sich auf der Bühne erhalten, weil der veränderte Geschmack in der Musik eine andere Einrichtung des Textes forderte; Metastasio hat selten Chöre und fast nie andere Arien als für eine einzelne Stimme, welche einförmig die Scenen beschliessen und mit denen der Sänger immer wie triumphirend abgeht. *)

Das Lustspiel war seit dem sechszehnten Jahrh. zahlreich bearbeitet; mehre Stücke dieser Gattung haben wir schon kennen gelernt, wie die Lustspiele des Ariosto und das Lustspiel des Tasso; auch der Historiker Macchiavelli dichtete Lustspiele, die Mandragola und Clizia und selbst der Philosoph Giordano Bruno den Candelajo. Für alle diese Stücke waren die des Plautus und Terenz das Ideal. Giambatista della Porta, gest. 1615, benutzte die Spanischen Intriguenstücke. Durch Gigli, gest. 1721, Fagiulo, gest. 1742, Chiari, gest. 1787 fand der Französische Geschmack Eingang. Dieser artete zuletzt in die matteste Einförmigkeit aus und Carlo Goldoni aus Venedig, geb. 1707, gest. 1793, der dem Theater einen neuen Schwung schaffen wollte, gab der Französischen Theorie noch so weit nach, dass er die Bedeutung

*) S. A. W. v. Schlegel in der achten Vorlesung. Ich bin Schlegel auch für Goldoni, Gozzi und Alfieri gefolgt; Bouterweck ist gerade in diesen Momenten ungenügend; Sismondi ist weitläufiger und sucht namentlich über Alfieri gründlicher zu sein, aber es fehlt ihm doch der tiefe Blick, mit welchem Schlegel sogleich den rechten Punct herausgreift.

der alten Masken ermässigte und ihren Antheil an der Handlung einschränkte. Es fehlte Goldoni, wie auch sein grosser Erfolg bewies, gar nicht an theatralischer Einsicht, wohl aber an Gehalt, an Tiefe der Charakteristik und an Neuheit und Reichthum der Erfindung; seine Sittengemälde sind wahr, aber zu wenig aus dem Gebiet des Alltäglichen herausgespielt. Der grosse Beifall, den Goldoni's Stücke fanden, drohte in Venedig der Schauspielertruppe Sacchi, die vortreffliche Masken besass, beinahe den Untergang. Der Graf Carlo Gozzi aus Venedig, geb. 1718, gest. 1802, schrieb daher für diese Truppe 1761 ein Mährchen von den drei Pommeranzen in dramatischer Form, womit er den Abbé Chiari, Goldoni und die Truppe, welche seine Stücke spielte, auf das Glänzendste parodirte. Nun fuhr er fort, in der Zobeis, im Geisterkönig, im grünen Vogel, im blauen Ungeheuer u. s. f. Feenmährchen zu dramatisiren, in denen er neben dem wunderbaren versificirten und ernsthaften Theil die sämmtlichen Masken anbrachte und ihnen die freieste Entwicklung liess. Es sind Stücke von kecker Anlage, noch mehr phantastisch als romantisch, wiewohl Gozzi zuerst unter den Italienischen Lustspieldichtern Gefühl für Ehre und Liebe zeigt. Die Ausführung ist keineswegs sorgfältig und künstlerisch ausgebildet, sondern nach Art einer Skizze hingeworfen, derb, fest und volksmässig. Später wandte sich Gozzi zur Bearbeitung Spanischer Stücke, allein ohne sich dadurch besonders auszuzeichnen. —

In der Tragödie hatte Scipio Maffei, gestorben 1755, zu Anfang des achtzehnten Jh. durch seine

Merope ein Drama geliefert, was ganz dem Styl der Alten sich anschliessen sollte; es war eine einfache, anständige aber etwas nüchterne, nach dem gelehrten Studium schmeckende Arbeit. Vittorio Alfieri aus Asti, geb. 1749, gest. 1803, war über die Erschlaffung seiner Zeit tief entrüstet und suchte in seinen 21 Tragödien starke und männliche Gefühle, die begeisterte Empfindung der Freiheit auszudrücken. Aber er verlor sich in das Kalte und Düstere des Stoicismus und entzog seinen Charakteren das individuelle Leben. In der Darstellung der Handlung selbst folgte er ganz dem Französischen System der Einheit des Ortes und der Zeit, aber in der scenischen Entwicklung war er zusammengesetzter und im Dialog ohne jene gefällige und glänzende Beredsamkeit der Franzosen, die in ihren Tragödien für das Leere der Handlung und Verfehlte der Charaktere so oft entschädigt. Alfieri's Sprache ist bildlos und bis zur Rauhheit hart. Alessandro Pepoli, Vicenzio Monti und Giovanni Pindemonti, welcher letztere das historische Schauspiel eingeführt hat, gingen zunächst in dieser ernsten Richtung fort, die in der Idee der Freiheit ihr Princip besitzt.

Eben dies Princip ist es, was auch in anderen Darstellungen der neueren Italienischen Poesie mit einer tiefen Wehmuth hervortritt, wie in den Dichtungen des Foscolo. Wie dieser schwermüthige Zug mit Italiens Geschichte zusammenhängt und den wahren Charakter seiner jetzigen Physiognomie ausmacht (die natürlich zu einem altgewohnten frivolen und faunischen Lächeln, wie in Casti's Compositionen, immer

noch Raum hat), dies auseinanderzusetzen gehört nicht mehr in unsere Geschichte, die nur die abgeschlossenen Bildungen verfolgen kann, nicht solche, deren Geschick noch unenthüllt im Schooße der Zukunft schlummert.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druckfehler.

Seite	9,	Zeile 12	v. Unten lies Lateinische statt Laeinische.
—	35.	—	14 v. U. l. bekanntlich st. bekanntich.
—	88.	—	19 v. U. l. die freilich nicht dem st. die dem.
—	95.	—	17 v. U. l. des st. de.
—		—	2 v. U. l. Meons st. Melons.
—	112.	—	2 v. U. l. Honorat st. Henorat.
—	116.	—	14 v. Oben l. plank st. phank.
—	120.	—	10 v. O. l. Karls st. Kars.
—	135.	—	14 v. O. l. gleich sehr st. sehr gleich.
—	137.	—	6 v. O. l. in st. im.
—	150.	—	7 v. U. l. Scene st. Scenen.
—	155.	—	14 v. O. l. Geschmack st. Geschmak.
—	172.	—	1 v. U. l. Nachahmer st. Nahahmer.
—	175.	—	9 v. O. l. Anfrie st. Anfrie.
—	176.	—	9 v. O. l. 1661 st. 1161.
—	201.	—	8 v. U. l. Catilina st. Catalina.
—	227.	—	9 v. U. l. uber st. ube.
—	235.	—	8 v. O. l. Troilus st. Troelus.
—	245.	—	11 v. U. l. Carnevalsgedichte st. Carnevaldsgedichte.
—	249.	—	6 v. U. l. Matteo st. Metteo.
—	252.	—	6 v. U. l. Sonette st. Sonetten.

Handbuch

einer

allgemeinen Geschichte

der

Poesie

von

Dr. Karl Rosenkranz

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Dritter Theil.

Geschichte der Spanischen, Portugisischen, Englischen, Scandinavischen, Niederländischen, Deutschen und Slawischen Poesie.

Halle,
Eduard Anton.

1833.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Dritter Theil.

Geschichte

der

Spanischen, Portugisischen, Englischen, Scandinavischen, Niederländischen, Deutschen und Slawischen Poesie.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorwort.

Bei dem Beschluss dieser Geschichte habe ich unter Voraussetzung der früheren Vorreden nur wenige Bemerkungen zu machen.

Ich habe den compilatorischen Charakter ganz durchzuhalten und dadurch dem Buch einen möglichst objectiven Werth zu geben gesucht. Es kommt daher für seine Beurtheilung hauptsächlich darauf an, ob man Compilationen für zulässig hält oder nicht; ist das erstere der Fall, so hoffe ich bestehen zu können, denn an guten Quellen, sorglich überlegter Wahl der einzelnen Urtheile und an fasslicher Uebersicht glaube ich es nicht haben fehlen zu lassen. Ist das andere der Fall, so bin ich verdammt und mein Sprechen ist umsonst.

Bei der Anordnung muss ich die Kritik recht sehr bitten, sie nicht für eine solche zu halten, die streng nach den Principien der Hegel'schen Philosophie gegliedert sei. Dann würde sich dieselbe oft genug über mich zu beklagen haben, denn alle Augenblicke würde sie mir den Mangel an lebendiger Dialek-

tik vorwerfen müssen. Auch im Detail muss ich bitten, nicht zu glauben, als wenn alle einzelnen Urtheile durch diese Philosophie bestimmt wären. Zwar hoffe ich, in beiden Beziehungen, sowohl in der Organisation der Massen als in der individuellen Charakteristik einzelner Werke, von dem Geist dieser Philosophie mich haben leiten zu lassen; ich würde ihr aber wenig Ehre machen, wenn ich so eitel und eingebildet sein könnte, zu glauben, ich hätte mit meinem Versuch ihren Forderungen genügt. Ich bin fest überzeugt, dass keine Philosophie so wie die Hegel'sche die Wirklichkeit in ihren Licht- wie in ihren Schattenseiten zu begreifen lehren kann; wir verdanken ihr schon unzählige der fruchtbarsten Winke für die Erkenntniss des Historischen; aber je mehr sie von dem Gegebenen den Schein wegzieht, je mehr sie die Wahrheit in allen Gestalten treu und warm aufzufassen die herrlichste Unterweisung gibt, desto schwieriger ist es auch, dem Begriff zu entsprechen, den sie von geschichtlicher Kunst und Forschung aufstellt. Meine Schule werde ich daher mit meiner Arbeit am wenigsten befriedigen, weil ich zu sehr hinter dem Masse zurückbleibe, das sie durch ihren Stifter an solche Darstellungen zu legen gewohnt ist. Ich kann mich ganz kurz so erklären: es fehlt meiner Geschichte die immanente Dialektik; statt ihrer ist, wie in der Schelling'schen Schule, nur die philosophische Construction vorhanden, ein Sondern der Massen in allgemeine Gegensätze und ein Andeuten ihrer Ausgleichung. Nichtsdestoweniger glaube ich, dass mein Versuch als Anfang einer idealeren, ästhetischeren Behandlung der allgemeinen Geschichte der Poesie

unzweideutigen und unbestreitbaren Werth hat. Man mag mir Schematismus vorwerfen; immerhin; nichts ist leichter, als mich über die Dreizahl meiner Eintheilungen lächerlich zu machen und, der Dialektik, dem Witze und Humor sei Dank! ich verstehe diese Kunst, mich selbst zu vernichten und meine schematischen Theilungen zu belachen, gewiss nicht zum Schlechtesten. Aber man schütte das Kind nicht mit dem Bade aus. Ohne Noth, ohne irgend einen Grund, so ganz leichtsinnig, habe ich keine jener Eintheilungen gemacht. Es ist nothwendig, dass die speculative Durchdringung des geschichtlichen Stoffes mit einer Anwendung der speculativen Kategorieen gemacht werde, um durch ihren Instinct und glücklichen Wurf gediegenere Werke vorbereiten zu helfen. Zu solchem kecken Wagen habe ich die nöthige Kühnheit und die schlechterdings erforderliche Offenheit, mit dem Geständniss nicht hinter dem Berge zu halten, dass es nur philosophischer Tact ist, der in diesem Werke herrscht. Ich habe an den Erscheinungen der Poesie das innigste, reinste Interesse; ich habe mich mit der Kritik so allseitig, als mir möglich war, bekannt zu machen gesucht; aber wie Vieles geht mir noch ab, besonders an Sprachkenntniss, um mich in so vielen Puncten für mehr als einen Dilettanten zu halten!

In der Behandlung des Ganzen habe ich da, wo eine bedeutende Erscheinung zum ersten Mal auftritt, eine ausgeführtere Darstellung gegeben, da aber, wo sie sich nur wiederholt, mit Andeutungen mich begnügt; so denke ich aber, wird man keines der welt-

historischen Momente einer Gattung vermissen, z. B. sind im Epos das Indische, Persische, Homerische, Altfranzösische, Spanische und Deutsche vollständig charakterisirt; in der Lyrik die Griechische, Provençalische und Schwäbische; im Drama das Indische, Griechische, Altfranzösische, classisch Französische, Spanische, Englische und ältere Deutsche. Dass ich ferner Bestimmungen, von denen ich voraussetzen musste, dass sie weniger geläufig wären, umständlicher berührte, wie z. B. die Einrichtung des Celtischen Bardenwesens, wird man hoffentlich eben so billigen, als dass ich bei anderen, die ich als allgemein bekannt annehmen durfte, wie die Lebensgeschichte und die einzelnen Werke der Deutschen Dichter der letzten Periode, sehr kurz gewesen bin. Das meiste Verdienst dürfte aber die stete Berücksichtigung des Unterschiedes der Volks- und Kunstpoesie haben, der meines Wissens hier zum ersten Mal durchgeführt ist.

Abgesehen davon, dass das symmetrische Verhältniss zu den anderen Theilen des Buchs mich für die Geschichte der neueren Deutschen Poesie zu einer Verkürzung nöthigte, so hätte ich auch bei einem tieferen Eingehen schwerlich Maass halten können. Derselbe Grund, der mich antrieb, von der neueren Französischen und Englischen Poesie so kurz zu sein (Th. II, Vorrede VII), war hier in noch stärkerem Grade vorhanden. Es kam mir bei der Geschichte der Deutschen Poesie überhaupt darauf an, die einfachen, wesentlichen Unterschiede hervorzuheben. Die ältere Zeit habe ich bis auf den Abschluss der zweiten Periode in grösseren Umrissen gegeben, zumal hier noch die meiste Unordnung und Dürftigkeit der Begriffe

vorhanden ist. Es kommt dies besonders daher, dass das Verhältniss der Sprache und Poesie zu einander nicht scharf genug beachtet ist; was im Interesse der ersteren sehr bedeutend sein kann, ist es darum noch nicht auch schon für die Poesie. Und Namen und Werke, die antiquarisch viel gelten müssen, dürfen nicht blos darum, weil sie uns überliefert worden sind, als Momente der Poesie aufgeführt werden. So finden sich in Behandlungen der Deutschen Literaturgeschichte oft viele Namen der sogenannten Minnesänger aufgezählt, allein ohne nähere Charakteristik, wie Kaiser Heinrich, Otto mit dem Pfeil u. s. w. Es sieht dann aus, als wenn die Kunst besonders dadurch, dass auch Fürsten die „Herablassung" hatten, ein Liedchen zu dichten, emporgekommen wäre, indessen ihre Kraft doch gerade in Dichtern lag, die, wie Walther v. d. Vogelweide, Wolfram v. Eschenbach u. s. w., der fürstlichen Gunst bedurften. Auch Rudolph v. Hohenems und Hartmann v. d. Aue waren nur Dienstmänner. — Wir haben bis jetzt, — da Koch's Compendium blos als ein schätzbares Repertorium anzusehen ist, — nur Eine vollständige Geschichte der Deutschen Poesie, die von Bouterweck, der auch hier mit Götting'scher Consequenz verfuhr. Für seinen Fleiss und seinen eleganten Tact verdient er auch hier grosses Lob; die Mängel sind die aller Bouterweck'schen Schriften, eine gewisse Zahmheit des Urtheils, die im Bestimmen des Subjectes so viel positive und so viel negative Prädicate häuft, dass sie sich untereinander oft aufheben. v. d. Hagen und Büsching's Grundriss für die ältere Geschichte unserer Literatur ist wie Koch's Compen-

dium nur ein Repertorium von Namen, Angaben von Handschriften, Drucken und Notizen. Doch ist von ihm die Darstellung der sogenannten Fabelkreise, des einheimischen, des Karolingischen u. s. w. ausgegangen, die erst dadurch aber, dass die Altfranzösische Poesie vor der Deutschen entwickelt wird, in ihr volles Licht treten dürften, damit man sieht, wie wenig productiv die Deutschen gerade hier gewesen sind. Bei manchen Literatoren gewinnt es nämlich den Anschein, als wenn die ausheimischen Sagenkreise hauptsächlich in Deutschland Epoche gemacht hätten, was doch gar nicht der Fall ist. Wachler hat eine recht lebendige, auch nach organischem Zusammenhang strebende Darstellung gegeben, die zum Handgebrauch immer noch am meisten empfehlungswerth sein möchte, so wie das Koberstein'sche Compendium für das Bedürfniss, jedes Element der Geschichte, die politische und religiöse Bildung im Verhältniss zur Literatur, die allgemein charakteristischen Momente jeder Periode, die Poesie und Prosa, die verschiedenen Gattungen einer jeden, die Chronologie, Biographie und Bibliographie aussereinander rasch zu überblicken. Franz Horn hat den grossen Mangel, dass er es an Zusammenhang fehlen lässt; allein als Portraitmaler hat er viel rühmliche Eigenschaften; er hat manches bei Seite Liegende hervorgezogen, hat Vorurtheile bekämpft, hat von vielbesprochenen, aber wenig gelesenen Büchern aus eigener Anschauung neue Ansichten gegeben und, was ihm vorzüglich gut steht, er hat sich mit grosser Liebe solcher Schriftsteller angenommen, bei denen man als bei mittelmässigen flüchtig vorüberzugehen geneigt ist; so hat er z. B.

Kotzebue's gute Seiten freimüthig und mit Kenntniss hervorgehoben, über welche die Meisten hinwegschlüpfen und nur das Schlegel'sche Verdammungsurtheil wiederholen. Menzel's Streben nach bequemer und naturgemässer Organisation betrifft hauptsächlich die neueste Epoche unserer Poesie, empfiehlt sich aber durch die einseitige Entschiedenheit, womit er Schiller und Tieck gegen Göthe erhebt. Bohtz hat ebenfalls nur die neuere Epoche behandelt; ihn trifft derselbe Tadel, wie Franz Horn, dass er es an eigentlicher Geschichte, an Bewegung fehlen lässt, aber die dramatische Poesie Göthe's und Schiller's hat er sehr vollständig und äusserst befriedigend behandelt; von dieser Seite wird sein Buch ein bleibendes Verdienst haben. Eine jüngere Schrift über das Bedürfniss unserer Zeit in der Poesie von Wimmel ist zwar in gar mancher Beziehung überspannt und wunderlich, wie z. B. dass bei Schiller das bräutliche, bei Göthe das eheliche Leben, bei Heine aber das über die Ehe Hinaussein den Mittelpunct der Poesie ausmache, birgt aber doch einen tiefen Kern, der in der Charakteristik Herder's am schönsten zu Tage kommt. Heine's Buch sind geistreiche Pinselstriche eines zerrissenen Gemüthes ohne tiefere Cohärenz; man möchte versucht sein, auf ihn selbst den Schluss seines Buchs zu wenden: Les dieux s'en vont! Auf das erfreulichste überrascht hat mich erst noch in diesen Tagen eine Recension in den Heidelberger Jahrbüchern, 1833, Heft VI, über Graff's Otfrid, Lachmann's Wolfram und Simrock's Vogelweide von einem gewissen Gervinus. Ich habe die Reife des Urtheils sowohl als den Umfang der Kenntnisse, die gesunde histori-

sche und ästhetisch tiefe Ansicht, die darin herrschen und unsere altromantische Poesie in einem ganz neuen Lichte zeigen, mit dem wärmsten und freudigsten Antheil gelesen. Möchte doch Herr Gervinus zu einer weitläufigeren Darstellung sich bewegen lassen, denn, wer so wie er über Parcival, Tristan und Walther zu urtheilen versteht, wer über die Weltgeschichte und Kunstgeschichte einen so feinsinnigen als grossartigen Ueberblick hat, von dem ist zu erwarten, dass er Vieles zu geben im Stande ist.

Vor allen Dingen ist zu wünschen, dass von Göthe, Schiller und Tieck vollständige und durchgreifende Darstellungen erscheinen; namentlich ist über Letzteren die Kritik noch ganz im Dunkeln und Menzel der Einzige, der für die Auffassung von Tieck's früherer Periode etwas gethan hat; für die spätere hat er sich zu einseitig durch Pocgaru's Liebesgeschichten bestimmen lassen. —

Die Slawische Poesie wird man sehr kurz dargestellt finden; der Hauptgrund dieser Beschränkung liegt darin, dass ich gar keine Slawische Sprache verstehe, mich hier also nur auf Andere hätte verlassen können und zwar ganz blind, ohne Controle; ein Gefühl, das mir unerträglich war. Ich hätte dem Leser sehr leicht aus Schaffarik, oder aus Wachler's Literaturgeschichte eine Folge von Namen mit Jahrszahlen und Werken hinschreiben können; was wäre aber damit geholfen gewesen? So weit ich aus Uebersetzungen und aus literar-historischen Werken jene Poesie kenne, ist sie in dem nationalen Element, das ich erwähnt habe, viel bedeutender, als

in der Kunstpoesie, die ein Echo fremder Kunstpoesieen ist, weshalb ich hoffe, dass trotz jener Magerkeit dem Leser nichts entgangen sei, was von einer allgemeinen Bedeutung wäre.

Was die Schlussübersicht betrifft, so habe ich mich darin wesentlich durch die Kritik gefördert gesehen, die mein Freund Hotho in den Berliner Jahrbüchern, December 1832 und Januar 1833, über Wendt's Hauptperioden der schönen Kunst gegeben hat. Wendt's Verfahren kann man dem meinigen vergleichen; nur dass er mit der Kunst in ihrer Totalität zu thun hat, ich blos einen Zweig derselben darstelle.

Indem ich nun dies Buch mit dem Wunsch beschliesse, dass der Leser darin als in einer Gallerie historischer Gemälde mit heiterem Sinn und geistiger Erhebung wandeln möge, will es mich bedünken, als sei ich nun erst durch die langanhaltende Arbeit recht geschickt zu ihr geworden und möchte sie wohl von Anfang an wieder vornehmen. Doch wenn ich mit mir unzufrieden bin, dass Vieles nun nicht so ausgefallen ist, als ich wünsche, so tröstete mich die Erinnerung an den Standpunct meiner Erkenntniss, bevor ich die Arbeit gemacht hatte, wo ich denn an Bestimmtheit des Einzelnen, wie an Zusammenhang des Ganzen viel gewonnen zu haben glaube und mir sagen kann, dass ohne den Versuch die Einsicht in das Mangelhafte sich gar nicht ergeben haben würde. Diese Erkenntniss aber herbeiführen zu helfen, wird nicht verdienstlos sein. Hiermit sage ich dem geneig-

ten Leser, insonderheit aber meinen hiesigen Freunden, die das Werden dieses Buchs miterlebten und die meine Autorfreuden wie Autorverdriesslichkeiten so liebreich getheilt haben, ein herzliches Lebewohl!

Halle
am 30sten August 1833. *Karl Rosenkranz.*

Systematische Inhaltsanzeige.

II. Die Poesie der Romanischen Völker.

3) Die Spanische Poesie.

Erste Periode:

Die Volkspoesie im Uebergange zur Kunstpoesie.

I. Die epische Poesie 8.

a) Die Romanzen 10. Das Poema del Cid 12.

b) Die Legende: Gonzalo de Berceo 16. Der Beneficiado de Ubeda 20.

c) Die gelehrte Epik: Lorenzo Segura's Poema de Alexandro 21.

d) Uebergang des Epischen in das Historische und Didaktische, vermittelt durch Alfonso X 24.

α) Die Reimchronik Alfonso's XI 24. Die Historia del Conde Fernando Gonzalez 25.

β) Juan Manuel's Conde Lucanor 26. Der Erzpriester von Hita 27. Rabbi don Santo 28. Todtentanz 28. Ayala 30.

e) Amadisromane 31.

II. Die Lyrik. Scheidung der Volks- und Kunstpoesie durch die Vermittelung der Provençalischen Lyrik 36. Die Catalonische Lyrik 37. Der Marquis v. Santillana 39. Juan de Mena 40. Die Volkspoesie der Romanzen 42.

III. Die Anfänge der dramatischen Poesie. Juan del Enzina's Schäferspiele 46. Begründung der nationalen Form des Theaters durch Lope de Rueda 49.

Zweite Periode:

Die Kunstpoesie im Uebergange zur Volkspoesie.

I. Die Aneignung der Italienischen Kunstformen 50. Boscan 54. Garcilaso 54. Montemayor 56. Schäferroman.

Mendoza 58. Odendichtung: Herrera, Ponce de Leon, die Brüder Argensola 60 ff.

II. Entgegensetzung der nationalen Kunstform gegen die Italienische: Castillejo 63. Extrem der Kunstpoesie im Culteranismus 65.

III. Versöhnung der Italienischen Kunstformen mit den Spanischen und mit dem Spanischen Nationalgeist.

a) Cervantes Romane 69. b) Lope de Vega Novellen und Schauspiele 82. c) Calderon's Theater 88.

Fortdauer der Unnatur des Estilo culto 108. Villega's Lyrik 109. Quevedo's Satire 109.

Dritte Periode:

Die der Volkspoesie entfremdete Kunstpoesie.

a) Fixirung des Französischen Geschmacks durch Luzan 116. b) Opposition der nationalen Poesie durch Huerta 117. c) Einfluss der Englischen Poesie; Melendez Valdez 119.

4) Die Portugisische Poesie.

Erste Periode:

Die nationale idyllische Lyrik als Grundton der ganzen Portug. Poesie 122.

Zweite Periode:

Die Kunstpoesie.

I. Uebergang zu derselben im Schäferroman, in der Lyrik und im Drama 122 ff.

II. Die Kunstpoesie Sa's de Miranda, Ferreira's, Camoëns und Bernardes 126 ff.

III. Einheit der Volks- und Kunstpoesie in dem einzigen Camoëns und seiner Luziade 127.

IV. Ausartung der Kunstpoesie durch den Spanischen Culteranismus 133.

Dritte Periode:

Gänzliche Entfremdung der Kunstpoesie von der Volkspoesie durch Italienischen Operngeschmack und Französische Dramatik 134.

5) Die Englische Poesie.

Allgemeine Charakteristik 135 ff.

Erste Periode:

Die elementarischen Grundlagen.

I. Die Celtische Poesie. 1) Der Walisische Bardenorden 142. 2) Die Irländischen Barden 145. 3) Die Schottischen 147. Ossian 148.

II. Die Angelsächsische Poesie 152.

III. Die Französisch-Normannische Poesie 152. 1) Chaucer 154. Lydgate 158. Barbour 160. Harry 160. Jacob I 161. Dunbar 161. Douglas 163. Lindsay 163. Scot 164. 2) Gegensatz der volksthümlichen Balladen gegen die allegorisirende und moralisirende Kunstpoesie 164.

Zweite Periode:

Einheit der Volks- und Kunstpoesie.

I. Die lyrische und epische Poesie. Surrey 167. Sackville 168. Sidney 169. Spenser 170.

II. Die dramatische Poesie. a) Miracles 173. Masken 174. Gammar Gurton's needle 174. Gorbodue 175. Flurschütz von Wakefield 176. The spanish Tragedy 176. b) Bildung der stehenden Theater 178. α) Einseitige Richtungen des Drama's in Lily 183, Marlow 184, Green 185 und Heywood 187. β) Höchster Gipfel des Englischen Drama's in Shakespeare 188. γ) Auflösung der vollendeten Romantik Shakespeare's einerseits in das Phantastische von Beaumont, Fletcher und Massinger 210, andererseits in das Reflectirte und Künstliche von Ben Jonson 214.

III. Die Reflexionspoesie in ihrer Neigung zum Formalismus. Waller's Gelegenheitsdichtung 219. Cowley's speculative Lyrik 220. Milton's religiöse Begeisterung 221. Butler's Verspottung der religiösen und politischen Secten 224.

Dritte Periode:

Entzweiung der Französischen Kunstpoesie mit dem ursprünglichen Typus der Englischen Poesie.

I. Fixirung der Französischen Kunstform durch Davenant und Dryden 225. Strenge Scheidung des Trauer- und Lustspiels 228. Die Conversationsstücke 229. Addison's Cato 230. Lillo's bürgerliche Trauerspiele 231. Pope's und Thomson's Didaktik 232. Glover's Leonidas 234. Young's Nachtgedanken 235.

II. Auflösung der abstracten Verstandespoesie durch den Humor 236. Swift 238. — Richardson's Familienroman

239. Fielding's laconige Natürlichkeit, Sterne's sentimentaler und Smollet's pikanter Humor 240 ff.

III. Rückkehr zur Romantik in Scott, Byron u. Moore 241.

III. Die Poesie der Germanischen Völker.

1) Die Scandinavische Poesie.

A. Die altscandinavische Poesie 243. a) Die alte Edda 243. Die Metrik der Skalden 246. β) Die jüngere Edda 248. γ) Die verschiedenen Gattungen der Skaldenpoesie 250. δ) Die poetischen Sagen; Volsungasaga, Nornagestrsaga, Regnar Lodbrokisaga, Wilkinasaga 251. ε) Das Volkslied 255.

B. Die Schwedische Kunstpoesie 256.

C. Die Dänische Kunstpoesie 257. Holberg 257.

2) Die Niederländische Poesie.

A. Uebergang der Volkspoesie zur Kunstpoesie.

a) Populäre Nachbildung altfranzösischer Gedichte 260.

b) Das Volkslied 262; das geistliche 264; das weltliche 265.

c) Die Kammern der Rederyker 267. Gründung des Theaters durch dieselben 268. Hooft, van der Vondel und Cats 270 ff.

B. Herrschaft der Französischen Kunstpoesie 272.

C. Einfluss der Englischen und Deutschen Poesie 274.

3) Die Deutsche Poesie.

Allgemeine Charakteristik 274 ff.

Erste Periode:

Die romantische Poesie.

A. Die Volkspoesie. a) Die epische Sage 281 ff. b) Die poetische Gestaltung derselben in chronologischer Abfolge 286 ff.

B. Die gelehrte Dichtung der Geistlichen 292. a) Uebersetzungen und freie Bearbeitungen Lateinischer Stoffe 293. b) Historische Gedichte 295. c) Das künstliche Epos in seinen elementaren Ansätzen 297.

C. Die romantische Kunstpoesie 297. Sprache 298. Metrik 300. Stoffe: epische 302, lyrische 303, didaktische 304. Chronologische Bildung der Kunst:

a) Die Epoche des idealen Styls 305. Veldeck 306. Hartmann v. d. Aue 307. Wolfram von Eschenbach 307. Der Wartburgkrieg 310. Gottfrid v. Strassburg 312. Rudolph v. Hohenems 315. Walther v. d. Vogelweide 316. (Fridank.) Tanhäuser 317. Die Neidharte 318.

b) Entzweiung des unmittelbaren Gefühls und der unmittelbaren Anschauung mit der Reflexion: Konrad v. Würzburg 319, Frauenlob und Regenbogen 321.

c) Auseinandersetzung dieser Entzweiung α) in den formellen Meistergesang 323 und β) in die Volkspoesie 325. Peter Suchenwirt 328. Reinicke Fuchs 329, Brant's Narrenschiff 329, der Theurdank 331.

Zweite Periode:

Die Entfremdung der Kunstpoesie von der Volkspoesie.

Erste Epoche: Das Kirchenlied 333, als die Seite der substantiellen Subjectivität und das Drama als die Seite der substantiellen Objectivität 337. Mysterien 337. Fastnachtsspiele: Rosenblüt, Hans Sachs und J. Ayrer 338 ff. Die wandernden Schauspielertruppen und das Marionettentheater 343. — Ironische Zurückspiegelung der Widersprüche der Zeit in Fischart 344 und matter in Rollenhagen 346.

Zweite Epoche: a) Die katholische Lyrik von Balde, Spee und Scheffler 349. b) Die protestantische Süddeutschlands 349. c) Die erste Schlesische Schule 350. Opitz, Fleming 353, A. Gryphius 358, Logau und Lauremberg 358. Die Nürnberger Schule 359 als Uebergang zur

Dritten Epoche: Die Zweite Schlesische Schule: Hoffmannswaldau 360, Lohenstein 361, Anshelm von Ziegler 366. Gelegenheitspoesie 368.

Dritte Periode:

Die moderne Poesie oder Wiederherstellung der romantischen Princips.

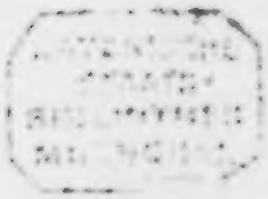
I. Günther, Hagedorn, Haller, Uz, J. E. Schlegel, Liscov, Rabener, Gellert 369—373. Gottsched und Bodmer 374.

II. a) Klopstock, Ramler, Hölty, die Stollberge, Voss, Jacobi, Claudius, Bürger 375—502. b) Wieland, Thümmel und Blumauer 503. c) Lessing 585. d) Herder.

III. a) Lenz, Heinse, Klinger, Müller, Göthe. b) Schiller. c) Tieck 587.

Anhang über die Slawische und Amerikanische Poesie 591.

Schlussübersicht 597 ff.



Wir haben von der Geschichte der neueren Poesie drei besondere Gestaltungen kennen gelernt, die Lateinische, Französische und Italienische. Die erstere begann mit einer Uebertragung der antiken Formen auf kirchliche Gegenstände; allmälig verschmolz sie mit nationalen Formen und nationalen Interessen; das tiefere Studium der alten Dichter führte aber zu einer so strengen Nachahmung derselben, dass alle Individualität nach und nach verschwand und nur die Reproduction der Form übrig blieb, zuletzt in der rein gelehrten Beschäftigung, neuere Dichtungen in Lateinische Versmaasse und Wendungen zu übersetzen. — Die Französische Poesie war zuerst Volkspoesie, im nördlichen, wie im südlichen Frankreich. Die Kunstdichtung der Trouvères wie der Troubadours gab ihr eine entschiedene Neigung, dem höfischen und gesellschaftlichen Leben sich allseitig anzuschliessen; die unbedingte Nachahmung der antiken Formen ward der Mittelpunct der Poesie. Aber das Princip der Christlichen Kunst führte nach und nach über diese Einseitigkeit hinaus; das Oberflächliche der conventionellen Verhältnisse, die Eintönigkeit der als classisch geltenden Formen sollte durch tiefere Erfas-

sung des Lebens und reichere Mannigfaltigkeit der Gestaltung erschüttert werden; man suchte den romantischen Standpunct wiederzugewinnen. — Die Italienische Poesie entbehrte zunächst der Basis der Nationalität. Wie die alten Römer kein ursprüngliches Volk waren, sondern aus einem Aggregat von Völkern durch die schöpferische Energie des Geistes zu einem weltbeherrschenden Volk wurden: so bildete sich bei den Italienern die Volkspoesie aus der Kunstpoesie; das Ideal der früheren Französischen Kunst, vollkommen antik zu erscheinen, war bei den Italienern eine unmittelbare Eigenthümlichkeit des Lebens, der Sitte, der Anschauung und Sprache. Daher fanden wir bei ihnen mit dem modernen Gehalt zugleich eine Form, die, obwohl modern, dennoch das Plastische der antiken Kunst in jeder Hinsicht durch die Bestimmtheit des Ausdrucks, Haltung des Colorits, Rundung des Rhythmus und des Metrums offenbarte. Die Carricaturen, die wir auch bei ihnen in der unbedingten Nachahmung des Antiken antrafen, waren nur untergeordnete Bildungsmomente der schönen sinnlichen Klarheit, durche welche die Italienische Poesie auf die Französische, Spanische, Englische und Deutsche so nachdrücklich einwirkte. — Wenn also die Lateinische Dichtkunst dem Volksleben im Durchschnitt fremd blieb, wenn die Franzosen den Gegensatz von Volks- und Kunstpoesie zum Extrem ausbildeten, so war bei den Italienern die Kunstpoesie mit der Volkspoesie immer dieselbe; Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto, Tasso, Goldoni, Gozzi, die schönsten Blüthen der Kunst, sind zugleich die höchsten Dichter des Volkes.

In der Geschichte der Spanischen und Portugisischen Poesie bleibt das Nationale allgemein durchgreifende Grundlage; weder überwiegt das Antike, wie in Frankreich, noch vereinigt es sich so unmittelbar mit dem Romantischen, wie in Italien. Die Pyrenäische Halbinsel war durch ihre Localität wie durch die Eigenthümlichkeit ihrer inneren Verhältnisse bis zum sechszehnten Jahrhundert in sich abgeschlossen. Als nun, nach der gänzlichen Ueberwindung der Mauren, eine innigere, weitere und schnellere Verbindung mit dem übrigen Europa sich entwickelte, war es zunächst das Italienische Leben, die Italienische Kunst, welche durch das politische Verhältniss zwischen Spanien und Neapel, so wie durch die Verwandtschaft der Sprache den Spaniern angenähert wurden. Die Spanische wie die Portugisische Poesie ergriff mit Begeisterung die schönen Italienischen Formen; es entstand ein Gegensatz der nationalen Form und der den Italienern nachgeahmten; aber die grössten Dichter der Nation wussten diesen Gegensatz in ihren Schöpfungen aufzuheben, Camoëns in seinem Epos, in seinen Canzonen, Cervantes in seinen Romanen, Novellen, in seiner Numantia, Lope de Vega in seinen Novellen und Dramen, Calderon in seinen Dramen. Der volksthümliche Charakter der Poesie vereinigte sich mit der Vollendung der reinsten Kunstbildung. In diesen bewunderungswürdigen Werken schien aber auch die productive Kraft ihr Höchstes erreicht zu haben. Es folgte eine Zeit der Abspannung. Die nüchterne Simplicität der Französischen Kunst, wie sie unter

Ludwig XIV. sich fixirt hatte, gewann Eingang; die verwandtschaftliche Verbindung, welche seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts zwischen Frankreich und Spanien eintrat, erhöhete den Einfluss Französischer Vorbilder; die Nothwendigkeit einer Entgegensetzung gegen die spielende und spitzfindige Künstelei des Culteranismus — der Spanischen Nachahmung des Italienischen Marinismus — rechtfertigte das Anschliessen an das Französische Kunstsystem und die Bekanntschaft mit dem Englischen, die gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts erfolgte, war nicht durchdringend genug, die Auctorität des Französischen zu stürzen.

Diese allgemeinen Bestimmungen gelten sowohl für Spanien als für Portugal. Anfänglich war die Kunst beider Länder nur durch die Verschiedenheit des Dialektes, des Galizischen und Castilischen, auseinandergehalten. Noch Vasco de Lobeira, Saa de Miranda, Jorge de Montemayor, diese Zierden der Spanischen Poesie, waren geborene Portugisen.

Aber seit dem sechszehnten Jahrhundert gingen die Spanische und Portugisische Poesie auseinander; die Selbstständigkeit, welche die Nationen in ihrer Verfassung, in ihrer Europäischen Bedeutung gewannen, hauchte auch ihren Künstlern einen verschiedenen Geist ein. Die Eintheilung der Geschichte der Spanischen Poesie ist schon in den obigen Andeutungen enthalten. Wir haben in ihr eine Periode der vorherrschenden Volkspoesie, zweitens der mit der Volkspoesie sich ganz verschmelzenden Kunstpoesie und drittens eine Periode zu unterscheiden, wo zwischen der Volks- und Kunstpoesie eine Entfremdung

sich erzeugt und beide ziemlich beziehungslos nebeneinanderstehen. *)

Die erste Periode der Spanischen Poesie hat bis zum Anfang des funfzehnten Jahrhunderts einen epischen Charakter, mit welchem sich das Didaktische, besonders in der allegorischen Form, wie überall im Mittelalter, verbindet. Aus diesem Boden der An-

*) Die Geschichte der Spanischen Poesie ist noch jung. Luis Johann Velasquez gab zu Malaga 1754 zuerst Origines de la poesia Española heraus, welche J. A. Dieze mit Anmerkungen in's Deutsche übersetzte, Göttingen 1769, 8. Bouterweck's grosses Verdienst war es, im dritten Bande seiner Geschichte der Poesie und Beredsamkeit, Göttingen 1804, eine Geschichte der Spanischen Poesie zu liefern, worin Sachkenntniss und ästhetisches Urtheil zuerst über den roh compilatorischen Zuschnitt von Velasquez zu einem pragmatischen Zusammenhang hinausdrangen. Simonde Sismondi folgte ihm im 23 — 35 Capitel seines schon früher von uns genannten Werkes, die Literatur des südlichen Europa's, gänzlich. Die Spanier José Gomez de la Cortina und Nicolás Rugalde y Mollinedo übersetzten Bouterweck's Werk, mit reichen Erläuterungen, in's Spanische, weil, ausser Velasquez, in Spanien selbst nur Arbeiten über die älteste Epoche der Spanischen Poesie, von Sarmiento und Sanchez, oder skizzirende Uebersichten, wie von Quintana, vor seinen ausgelesenen Castillanischen Poesieen, erschienen waren. Einen Ueberblick der Geschichte der Spanischen Poesie mit weitläufigen biographischen Artikeln und mit einer geschmackvollen Blumenlese verbunden gab Don Juan Maria Maury in seinem Espagne Poétique, choix de Poésies Castillanes depuis Charles-Quint jusqu'à nos jours; ouvrage, orné de plusieurs Portraits; Paris 1826, 2 Tom. 8. Hierin ist besonders die Geschichte des siebzehnten, achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, welche Bouterweck sehr kurz erzählt, weitläufiger behandelt; Luzan, Melendez u. s. w. — Sehr geistreiche Bemerkungen finden sich in Villemain's Cours de Littérature Française, Littérature du moyen âge, T. deuxième, Paris 1830, 8. S. 71 — 137 und S. 381 — 412.

schauung, Erinnerung und Reflexion erhebt sich durch das freier gewordene Selbstgefühl die Lyrik, im Zusammenhang mit der Provençalischen Poesie, während des funfzehnten Jahrhunderts. Indem sie der individuellen Empfindung die Sprache gibt und indem zugleich die epische Dichtkunst durch den letzten Kampf der Spanier mit Granada ihren nationalen Abschluss erreicht, so bricht am Ende des funfzehnten Jahrhunderts die dramatische Poesie hervor, als concrete Vereinigung des epischen Elementes mit dem lyrischen. Alle diese Entwicklungen haben das Gepräge der volksthümlichen Sinnesart an sich; die Kunstpoesie hat sich von der des Volkes noch nicht entschieden getrennt und erst während des funfzehnten Jahrhunderts beginnt sie sich mehr in sich zurückzuziehen und die alten einfachen metrischen Formen in ein künstlicheres Spiel umzubilden. *)

Von der Celtiberischen und Westgothischen Poesie ist uns nichts übrig geblieben. Die Araber drangen in das Land und entfalteten den Glanz des Orients. Die Gothen zogen sich vor ihren siegreichen Waffen in die nördlichen Gebirge zurück. Vom achten bis zum funfzehnten Jahrhundert entspann sich ein unaufhörlicher

*) Ueber diese Periode ist lange Zeit ein Brief des ersten Marqués de Santillana Don Iñigo Lopez de Mendoza an den Connetable von Portugal, welchen der königliche Bibliothecar Antonio Sanchez in seiner Coleccion de Poesias Castellanas anteriores al siglo XV. Madrid 1779, bekannt machte, eine Hauptquelle gewesen. Uebersetzt ist derselbe in der Bibliotheca Castellana Portugueza i Proenzal por D. G. Henrique Schubert, T. I. S. XI—XXVII. Hierzu sind dann die Erläuterungen von Sanchez gefügt bis S. LXXXVIII. Diese Bibliothek vor Schubert, Segunda Edicion, Leipsique et Altenburgo

Kampf der Sarracenen und Christen; Reinheit des Geblütes, persönliche durch Tapferkeit bewährte Ehre und Reinheit des Glaubens wurden in diesem Gegensatz zu unerschütterlichen Grundlagen des Spanischen Lebens ausgebildet. Aber bei so mannigfaltigen Berührungen konnte eine Wechselwirkung des Arabischen und Gothischen nicht ausbleiben; Interessen, Sitten, Ansichten, Kunst und Wissenschaft wurden oft gemeinsam; die unmittelbare Scheidung durch die Natur in der Abstammung wäre ohne die geistige Begrenzung der Religion oft verwischt worden und selbst in der Religion gestaltete sich eine Toleranz, welche erst im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert verschwand. Auch die Sprache empfand die Folgen dieser Mischung: nicht blos Wörter, Wendungen und Bilder wanderten aus dem Arabischen ein, sondern der ganze Charakter derselben ward von einem Hauch des Morgenlandes überflogen. In dem Romanzo ist zu unterscheiden 1) das Castilianische, welches die Basis der modernen Spanischen Sprache ausmacht; 2) das Catalonische oder Provençalische in Navarra, Catalonien und auf der Insel Majorca; 3) der Galicische Dialekt in Galicien und Portugal.

1809, 2 Bde., 8, enthält das Poema del Cid, de Alexandre und viele Proben der älteren Lyrik und Didaktik. — Ueber das Wesen und die Literatur der ältesten Epoche dieser Periode hat sich Ferdinand Wolf in den Wiener Jahrbüchern der Literatur 1831 und 1832 durch geistreiche Auffassung des Ganzen und gründliche Analyse des Einzelnen ungemeine Verdienste erworben. Er hat diese Aufsätze unter dem besonderen Titel: Beiträge zur Geschichte der Kastilischen National-Literatur, zusammendrucken lassen, Erstes Heft, Wien 1832, gr. 8. Bei der Citation von Wolf im Folgenden meinen wir immer diese Schrift.

Aus jenen politischen und religiösen Verhältnissen entsprang die erste Entwicklung der Spanischen Poesie, die epische. In ihr unterscheidet sich eine Gruppe von Gesängen, welche auf rein geschichtlichen Vorgängen basirt ist. Das Epische ist darin frei von allem Mythischen und Sagenhaften und ist dennoch poetisch. Eine andere Gruppe wird durch die kirchlichen Legenden gebildet. Hier sind auch wirkliche Facta im Hintergrunde, aber die Decoration derselben verschwebt in allgemeine Anschauungen der Christlichen Welt und die Thaten selbst sind Wunder. Eine dritte Gruppe geht mehr von der Phantasie an sich aus; sie ergreift irgend einen Stoff, den die Erinnerung oder die Reflexion darbietet und gestaltet ihn zu einem mehr oder weniger idealen Bilde der Wirklichkeit.

Das erste Moment ist der Spanischen Poesie eigenthümlich. Bei den Bretonen war Artus, bei den Franken Karl der Grosse ein Mittelpunct, an welchen sich fast alle Sagen anreiheten; auch die, welche ursprünglich von einem anderen Princip ausgingen, strebten nach Vereinigung mit diesen Kreisen. So war es bei den Hellenen mit dem Homerischen Epos, so bei den Persern mit dem Kampf zwischen Iran und Turan. Hier lag Geschichtliches zum Grunde; allein die geflügelte Sage hatte alles Irdische des Verstandes in der Erinnerung daran vernichtet; die Gestalten der Götter und Helden waren in dem zauberischen Dämmerlicht als Repräsentanten eines höheren Lebens stehen geblieben. Ganz anders in Spanien. Hier hatten die Westgothen ihren heidnischen Glauben gegen das Christenthum vertauscht, eine Metamorphose, welche ohne Kritik der

früheren Religion, wie man es nennen möchte, ohne Reflexion nicht möglich war. In Frankreich, in Britannien war dies auch geschehen; allein hier waren namentlich die Celtischen Stämme nicht erst eingewanderte, sondern blieben auch als Christen von den Denkmalen ihrer früheren Vergangenheit umgeben und durch dieselben in Verkehr mit älteren Thaten, Anschauungen und Zuständen. Die Gothen waren vor ihrer Einwanderung in die Pyrenäische Halbinsel Arianer; in Spanien wurden sie nach dem Kampf mit den Sueven Katholiken. Gleich darauf sahen sie ihre Selbstständigkeit gefährdet. Der Guerillaskrieg in dem Netz von Thälern, woraus das nördliche Spanien besteht, erhielt sie; Schritt vor Schritt breiteten sie sich von hier in einer Menge von kleinen Kreisen aus, die nothwendig auch untereinander in häufigen Kampf geriethen. Navarra, Aragonien, Castilien erhoben sich nebeneinander. Diese Verhältnisse der einzelnen Höfe waren es, wodurch das unmittelbare Zusammenleben mit den Mauren, weil man sich nicht selten um ihre Hülfe bewarb, auch den Charakter der politischen und ritterlichen Einheit annahm. Es begreift sich, dass unter solchen Bedingungen dem Epos die Voraussetzung einer uralten wunderbaren Sagenwelt fehlen musste; der Verstand hatte von Vorn herein die Oberhand und ordnete sich die Phantasie unter; die erste Periode der Spanischen Poesie ist ohne alle Orientalische Ueberfülle. Das Epische ging daher aus der Auffassung der eigenen Geschichte hervor. Indem diese aber in viele besondere Kreise sich zertheilte, so ermangelte es in dieser Richtung an einer Einheit. Nur eine solche Persönlichkeit konnte dieselbe erzeugen, welche gleich

sehr in die Interessen der verschiedenen Christlichen Kreise eingriff und eben dadurch auch den Arabern imponirte. Nicht ein König war dieser, sondern ein Ritter, oder genauer noch ein Vasall, der, bei der höchsten Ergebenheit gegen seinen König, zugleich durch seinen Glauben, durch seine Tapferkeit und Reinheit des Geblütes sich in sich selbstständig fühlte und darum, wo es Noth thut, mit dem Könige zu brechen, den Muth und die Kraft hatte. Dies ist der Cid, dessen Thaten gerade das ganze eilfte Jahrhundert erfüllen und der als die erste plastische Ausbildung des Spanischen Nationalcharakters betrachtet werden kann.

Die erste Gestalt des Epischen war einfach, ohne alle phantastische Begeisterung. Die Romanze war nichts als die schlichte Darstellung irgend eines bedeutenderen Factums. Indem sie aber den Gegenstand in der reinsten Objectivität abspiegelte, entzückte sie durch ihre unbewusste Poesie. Ihre Kraft lag darin, aus der Wirklichkeit das Element herauszuheben, in welchem sich die geistige Bedeutung desselben concentrirte; weil dies ohne Reflexion geschah, so übte eine solche unbefangene Skizzirung den höchsten Reiz. Dieser naiven aber strengen Einfalt entsprach das Metrum, die verschiedenen Arten von Redondilien mit der einförmigen Assonanz. Die Romanze begründete die Spanische Volkspoesie, ihrem Inhalt, wie ihrer Form nach. Aus ihrer Entstehung folgt schon, dass jeder Held, mochte es ein Christ oder Maure sein, jeder Kampf, jedes Abenteuer, ja selbst unbedeutendere Ereignisse, wenn ihnen nur eine allgemeinere Seite abgewonnen ward, Gegenstand der Romanze werden konnten und dass die Geburt eines solchen Gesan-

ges dem Hervortreten der Thatsache selbst ziemlich nahe stehen musste. Es folgt aber auch ferner daraus, dass die Romanze als lebendiger Volksgesang in einer beständigen Schwankung, in einem immerwährenden Fluss der Form sich befinden musste. Ein und dasselbe Factum wurde von Verschiedenen besungen; das einemal ward dieser, ein andermal jener Zug besonders herausgestellt; gewisse Grundanschauungen blieben aber als unverwüstliche Elemente stehen, etwa, wie ein und derselbe Baum alljährlich denselben Schmuck von Blättern und Früchten bald so bald so formirt. Wir haben natürlich aus den ältesten Zeiten keine unmittelbaren Aufzeichnungen der damals gesungenen Romanzen übrig. Erst im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert kam es zu Sammlungen der in der freien Ueberlieferung des Volkes umherflatternden epischen Lieder, zu den sogenannten Romanceros. In dieser schliesslichen Abfassung haben die Romanzen gar Manches von dem kunstreicheren Gesang der zwischen dieser Fixirung und zwischen der ursprünglichen Production liegenden Bildung in sich aufgenommen; nichtsdestoweniger ist der erste Typus der Castilischen Poesie mit vollkommener Bestimmtheit darin ausgedrückt. Die Romanzen vom Cid, deren an hundert sind, gehören gewiss auch noch in ihrer jetzigen Gestalt zu den ältesten, wenn auch andere, wie die vom Könige Rodrigo und von Karl dem Grossen und dessen Paladinen ältere Stoffe besingen. Sie umfassen alle Hauptmomente vom Leben jenes glorreichen Helden: seine Treue für den König Don Sancho; den Tod dieses Königs unter Zamora's Mauern; die Geschichte Don Alfonso's, des Bruders von Sancho; die stolze

Weigerung des Cid, ihm Treue zu schwören, bis er um Mord des Bruders schuldlos zu sein erklärt hat; die Fügsamkeit des Königs, dem mächtigen Unterthan den geforderten Eid zu leisten, um dafür den seinigen zurückzuempfangen; die Verfolgungen des Cid; seine Verbannung, seine Siege, seine Zuflucht zu den Mauren; seine Vermählung mit einer zweiten Ximene; seine neuen Grossthaten; die Verheirathung, Beschimpfung und Rache seiner Töchter; den Ruhm seines Alters; die Gesandschaften und Geschenke der Könige des Orients; seinen Tod und sein Leichenbegängniss in voller Rüstung auf seinem treuen Ross Babieça.

Von diesem Romanzencyklus, der in seinem Ursprung, wenn auch nicht in seiner jetzigen Form dem gefeierten Helden gleichzeitig ist, muss das bis jetzt älteste Denkmal Castilischer Sprache und Poesie, das Poema del Cid, wohl unterschieden werden. Dies umfangreiche ungefähr in der Mitte des zwölften Jahrhunderts abgefasste Epos hat in sich zwei Abtheilungen, die dadurch zusammenhängen, dass beide die Verherrlichung des Cid durch seine Familienverbindungen zum Gegenstand haben, weshalb die frühere Geschichte des Cid mit Stillschweigen übergangen wird. Die erste Abtheilung zeigt den Cid tiefgebeugt durch unschuldige Verbannung und Trennung von seinen Lieben. Er verzweifelt aber nicht im Unglück. Siegreich besteht er harte Kämpfe mit Mauren und Christen und schafft selbst sein Glück durch Valencia's kühne Eroberung; immer aber bleibt der Held grossmüthig gegen die Besiegten und treu gegen seinen ungerechten Herrn; das Gedicht schliesst mit der allerdings ei-

renvollen Vermählung der Töchter des Cid und der Infanten aus dem angesehenen Hause der Grafen von Carrion, in die er jedoch nur aus Gehorsam gegen seinen natürlichen Herren und König gewilligt und durch dies Verleugnen des eignen Willens in dieser ihm über Alles wichtigen Angelegenheit, um den Wunsch seines nun versöhnten Königs zu erfüllen, das grösste Opfer der Vasallentreue gebracht hatte. — Die zweite Abtheilung beschäftigt sich fast blos mit den Töchtern des Cid. Es zeigt sich sogleich, dass den Cid seine Ahnungen nicht betrogen haben, denn die Infanten von Carrion benehmen sich so feige, dass sie zum Gespött der Vasallen ihres Schwiegervaters werden. Um dieser Schande zu entgehen, begehren sie die Erlaubniss vom Cid, ihre Gemalinnen in ihr Erbe heimführen zu dürfen. Aber auf der Reise, in einer einsamen Waldschlucht, misshandeln sie dieselben auf empörende Weise und verlassen sie in ihrem Blut schwimmend. Der Cid sucht Gerechtigkeit bei dem Könige, der die Cortes nach Toledo zusammenberuft. Hier verlangt der Campeador, nach Zurückgabe des Heirathsgutes, von den Infanten Genugthuung seiner gekränkten Ehre. Bevor aber noch der Zweikampf angeordnet werden kann, treten Abgesandte der Infanten von Navarra und Aragonien in die Versammlung und begehren die Töchter des Cid für ihre Herren zu Gemalinnen. Der Cid geht nach Valencia; allein seine zurückgelassenen Kämpfer besiegen die Infanten und nun erst, da dem Cid in Valencia diese frohe Botschaft zu Theil wird, vollziehen die Infanten von Navarra und Aragon ihre Vermählung mit seinen Töchtern. Den Tod des Cid erwähnt der Dichter nur mit

wenigen Worten. — Offenbar ist die erste Abtheilung des Gedichtes nur als Einleitung zu dieser zweiten anzusehen, worin der Dichter mit steigender Wirkung seine Hauptabsicht entwickelt, wie aus der anfänglichen Demüthigung des Cid, welche seine Feinde und Neider bezwecken, gerade sein Ruhm und die Ehre seines Geschlechtes am Ende nur um so glänzender hervorging, indem selbst Königssöhne durch eine Verbindung mit dem unerschütterlich treuen Vasallen und unbezwingbaren Kämpfer sich geehrt finden und so das Hauptziel im Streben des Helden durch dessen eigenes Verdienst über alle Erwartung glücklich erreicht wurde. — Die Darstellung ist im Ganzen schlicht und treuherzig, oft naiv und körnig. Die Charakteristik der Hauptfiguren wie der Nebenpersonen ist kunstlos, aber voll ergreifender Wahrheit; an gewählten Situationen und anschaulichen Schilderungen fehlt es auch nicht: aber seine ganze Kraft hat der Dichter auf die meisterhafte Schilderung der Cortes von Toledo und des Entscheidungskampfes zu Carrion aufgespart und die Einführung der Gesandten von Navarra und Aragon mit grossem Effect angebracht. — Die Sprache des Gedichtes ist noch sehr ungelenk. Man sieht es ihrem Mangel an Präcision und Klarheit an, dass sie erst seit Kurzem sich zur selbstständigen Schriftsprache auszubilden angefangen habe. Eben so roh ist noch die metrische Form. Merkwürdig ist daran das Streben nach Zweitheiligkeit der Verse, welche man auch wohl blos deshalb für Alexandriner angesehen hat; denn sie haben noch gar keine bestimmte Sylbenzahl, vielmehr schwankt dieselbe zwischen zehn bis funfzehn, ja zwanzig. Merkwürdig ist auch der

Reim, durch den der Dichter bald eine grössere, bald geringere Anzahl von Versen ganz willkürlich verbindet, und das Uebergehen desselben in die Assonanz, die aber hier nur als der aus Noth und Nachlässigkeit unvollkommene Reim, nicht als bewusstes Kunstproduct erscheint. *)

In dieser doppelten Gestaltung der Geschichte des Cid haben wir den Anfang der Spanischen Poesie sowohl als Volksgesang, wie als Kunstdichtung; jenen in den Romanzen, diesen in dem Poema. Die Form der Romanzen ist die der redondillas; sie bestehen aus kurzen Versen, welche, im Gegensatz zur Französischen und Italienischen Metrik, von der Länge zur Kürze übergehen und vier Trochäen umfassen; die ersten Verse sind frei vom Reim, die zweiten gehen auf Assonanzen aus. Die Kunstdichtung hat den langen, in der Mitte getheilten Vers, der sich später zum Alexandriner ausbildete; wir treffen ihn im Mittelalter überall (S. Th. II. S. 39 und 143); bei den Spaniern heissen diese mehr daktylischen Stanzen versos de arte mayor. Wie innig verwandt aber im zwölften und dreizehnten Jahrhundert Volksgesang und Kunstdichtung in Anschauung, Darstellung und Sprache waren, ergibt sich aus der Vergleichung der Romanzen und des Poema am leichtesten; erst die Einwirkung der Provençalen und Italiener, erst die Entfaltung des Hoflebens schied beide Regionen strenger von einander.

Die andere epische Richtung ward in Spanien, wie in Frankreich, durch die Kirche begründet; ne-

*) S. Ferd. Wolf a. a. O. S. 20—24.

ben der Romanze trat die Legende hervor. Den Umfang und Inhalt derselben haben wir in ihren allgemeinen Grundzügen Th. II. S. 48 ff. angegeben. In Spanien entwickelte sich durch den scharfen Contrast des Christlichen mit dem Muhamedanischen das Wunderbare und Mystische dieser Richtung mit einem Glanze, der im späteren Drama die höchste Vollendung feierte. Hier sind vornehmlich die Gedichte des Gonzalo de Berceo zu erwähnen, der ungefähr 1198 geboren ward und 1268 starb. Er ward in dem Benedictinerkloster St. Millon de Suso nah bei seinem Geburtsort, dem Flecken Berceo, erzogen und in der damaligen Gelehrsamkeit hinlänglich unterrichtet. Wir haben von ihm 1) La vida del glorioso Confesor Santo Domingo de Silos. 2) La vida de San Millan de la Colgolla, tornada de latin en romance. Dieser Heilige erlangte eine ungemeine Berühmtheit, so dass tausendfach auf ihn angespielt wurde. Die drei Bücher seiner Lebensbeschreibung enthalten die Jugendgeschichte des heiligen Mannes, die heiligen Werke und Wunder, die er lebend und sodann, die er nach seinem Tode verrichtete. Das Leben des Domingo ist nach demselben Zuschnitt erzählt. Die Jugendgeschichte Millan's ist sehr charakteristisch für den Geist der Spanischen Legende. Begleiter seiner Kinderjahre waren Saitenspiel und heilige Gesänge, die ihn auf dem stillen Gebirge erfreuten. Einst, da er auf einem einsamen Berge entschlafen ist, wird er in einem lebendigen Traum innigst entzückt, so, dass er beim Erwachen, wie von einem neuen stärkeren Geist getrieben, die Nähe der Seinen verlässt und zu einem frommen Einsiedler Fe-

lices eilt, welcher auf der höchsten Spitze eines Waldgebirges frommen Betrachtungen sich ergeben. Von diesem wird er in den Wahrheiten des Glaubens und in dem nöthigen Wissen unterwiesen, bis er, von seinem frommen Freund mit heissem Gebet und Segen begleitet, in die Gegend seines Geburtsortes zurückkehrt. Hier liegt ein seit alter Zeit verlassenes düsteres Thal, das ihm, der in der Nähe die Heerden geweidet, schon längst bekannt war, ein wüstes Gemisch von Felsentrümmern und traurigem Gesträuch, unter welchem Schlangen und wilde Thiere wohnen. Hier begibt er sich in die Höhlen der Felsen und lebt in religiösen Uebungen, bis das Gerücht seiner hohen Frömmigkeit durch einen kleinen Hirtenknaben umher erschollen war. Das gläubige Volk strömt herbei; es flehen Kranke um Heilung, Gesunde um Trost; aber das ungewohnte Geräusch verscheucht den stillen Einsiedler bald noch tiefer ins unbewohnte Gebirge auf Felsenspitzen und unter dürre Hecken. Wohl drängen ihn Hitze und Ermattung und Stürme und harter Frost, aber nicht Schnee noch Regen, nicht Noth noch Schmerz können ihn von dort vertreiben, wo er mit einfältig gläubigem Herzen für das einige Heil seiner Brüder betet. So lebt er einsam vierzig Jahr in verschiedenen Gegenden des Gebirges, bis Didimus, Bischof zu Tarragona, welchem das Gerücht dieses seltenen Einsiedlers zu Ohren gekommen, ihm Botschaft mit der Bitte sendet, ihm doch seinen Anblick zu gönnen. Der Einsiedler weint, dass ihm so die Tage der Einsamkeit genommen werden, aber die Pflicht des Gehorsams zwingt ihn, dem Ruf des Bi-

schofs zu folgen. Er geht nach der Stadt, wo das Volk sein durch lange Einsamkeit entstelltes Aeussere bestaunt. Der Bischof ermahnt ihn, er möge nicht ein seltenes Beispiel der Frömmigkeit der allgemeinen Nachahmung entziehen und jenes von allem Umgang abgesonderte Leben mit dem Stand eines Weltgeistlichen vertauschen. Millan gehorcht und wählt seinen Geburtsort Berceo, wo er in der Kirche zu St. Eulalia das Amt eines Presbyters verwaltet, bis ihn der Neid und die Bosheit eines Mitgeistlichen zwingen, in das einsame Thal, das er zuerst bewohnte, zurückzukehren. Hier baute er sich eine Capelle und weilte in ihr bis an sein Ende. Das andere Buch enthält nun die Kämpfe Millan's mit dem Teufel, der in dem öden Thale versuchend an ihn kommt, die Heilungen von Paralytischen, Dämonischen u. s. w. Das letzte Buch erzählt, wie dreihundert Jahr nach dem Tode des Heiligen die Castilianer im Kampf mit dem Maurenkönig Abderraman ihm ein Gelübde thaten, worauf ihnen zwei glänzende Gestalten zu Hülfe kamen und das ganze Heer der Mauren zu Toro verdarben. Wir haben diese Züge absichtlich hervorgehoben, um den Gegensatz dieser Vereinsamung, ascetischen Anstrengung, kirchlichen Gehorsamung gegen die weltliche Breite, Tapferkeit und Vasallentreue im Leben des Cid bemerklich zu machen. 3) Das Buch del Sacrificio de la Misa sucht die mystische Bedeutung der Opfer des alten Testamentes und die der katholischen Kirche nebst der Symbolik der dabei beobachteten Ceremonieen zu enthüllen. 4) Das Martirio de San Lorenzo aus Cordova weicht in den Hauptumständen wenig von der bekannten Legende ab, ist

aber viel schöner erzählt, als noch sonst wo. 5) Die Loores de nuestra Señora enthalten grösstentheils Anspielungen auf die biblische Geschichte und zu Ende fromme Anrufungen an die heilige Mutter. 6) Das Buch de los signos que aparecerán ante del Juicio enthält eine Beschreibung der wunderbaren Begebenheiten und Naturerscheinungen, welche nach alter Weissagung dem letzten Tag des Gerichtes vorangehen sollen, nebst einer Beschreibung des letzten Gerichtes, der Strafe der Bösen und der Freuden der Frommen; gegen Ende zu ist die Lebendigkeit der Dichtung ausgezeichnet. Aber noch vortrefflicher ist 7) der Duelo de la virgen Maria el dia de la Pasion de su fijo, die Leidensgeschichte, meist nach der Bibel, aber mit einer tiefen Innigkeit und rührenden Einfalt erzählt. 8) Die vida de Santa Oria virgen, einer Heiligen, die zu den Zeiten des St. Domingo de Silos im eilften Jh. lebte, enthält fast nichts als die Erzählungen vieler Wunderträume und Visionen eines frommen Weibes. 9) Von den 25 Milagros, d. i. Wundern, de nuestra Señora, sind viele unbedeutend. Aber auch von ihnen, wie von allen Gedichten Berceo's gilt, dass ihre treuherzige Frömmigkeit und ihr liebevoller Geist, dem es nicht an dichterischem Ausdruck vorzüglich in der allegorischen Einkleidung fehlt, sie sehr anziehend macht. In der metrischen Form ist Berceo dadurch merkwürdig, dass er zuerst vollkommene Strophen von vier durch denselben Reim gebundenen Alexandrinern hat. Dass in den vielen und langen Gedichten auch Strophen von fünf Versen und blosse Assonanzen statt der Reime mitunterlaufen, ist nicht

zu verwundern. — Noch scheinen demselben Kreise des kirchlichen Epos die Gedichte eines Ungenannten, des Beneficiado de Ubeda, anzugehören, Lebensgeschichten der heiligen Magdalena und des heiligen Ildefons, die in sprachlicher und metrischer Form mit den Werken Berceo's übereinstimmen. *)

Die dritte epische Tendenz ging weder unmittelbar von dem Leben des Volkes noch von der Tradition und dem Cultus der Kirche aus, sondern ward durch Gelehrsamkeit einerseits, durch Reflexion anderseits vermittelt. So verlief sie sich auf der einen Seite in die schlichte Wiedererzählung des Geschehenen, in die Reimchronik; auf der anderen Seite in die trockene Belehrung, in das einfach Didaktische, dessen lebendigster Kern in den von ihm aufgenommenen volksthümlichen Sprichwörtern lag. Als ein eigenthümliches Product der Phantasie, das auf ideelle Weise diese verschiedenen Elemente in sich absorbirte, entstanden die Amadisromane.

Das erste Moment dieser freieren, aber auch flacheren Epik waren Reproductionen zum Gemeingut gewordener Stoffe der romantischen Poesie, wie die Geschichte des Königs Apollonius von Tyrland und die Alexanders des Grossen. Die Geschichte des Letzteren sprach wegen ihrer ritterlichen Kühnheit und ihres Reichthums an überraschenden, wundersamen Zügen das Mittelalter in hohem Grade an. Wir haben Nisami's Persische Bearbeitung dieses Gegenstandes Th. I. S. 118 ff., die Lateinische von Gualter Th. II. S. 21, die Französische von Alexander von

*) S. Schubert a. a. O. T. II. S. 3—15 und F. Wolf a. a. O. S. 44—48.

Paris und Lambert li Cort Th. II. S. 89 kennen gelernt. Im Spanischen dichtete mit Bezug auf die beiden letzteren Gestaltungen, jedoch mit vielfachen Abweichungen, ein gewisser Juan Lorenzo Segura de Astorga, der sich selbst einen Clerigo nennt, um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts das Poema de Alexandro. Das Gedicht fängt nicht mit der Tiefe der Begebenheiten, sondern mit der Geburt Alexanders und wer seine Eltern gewesen, was sich bei seiner Geburt zugetragen u. s. w. an, und endigt mit dem Tode Alexanders und der Theilung seines Reiches. Es ist eine chronologisch geordnete Geschichte der Geburt, Erziehung, Regierung, der Kämpfe und Eroberungen Alexanders, die häufig durch mächtige Episoden unterbrochen wird, die mit den Hauptbegebenheiten gar nicht zusammenhängen, wie z. B. die lange Erzählung vom Trojanischen Kriege und von Troja's Zerstörung, welche Alexander seinem Heere in einer Rede am Grabe des Achilles gibt. Der Dichter verleihet seinem Helden allen Reichthum der Wissenschaft. Nach einer im Mittelalter weitverbreiteten Sage lässt er ihn sogar in einem grossen Rundgefäss von Krystall hinab in die Tiefe des Meeres tauchen, wo er mit zweien seiner Diener einige Tage versenkt bleibt und den Wundern der Gewässer zuschaut. Es demüthigen sich und huldigen ihm die Schaaren des Meeres; Alexander findet in ihnen Abbilder und Gegenstücke aller Creaturen des festen Landes; die ganze Oberwelt findet er hier in der Tiefe des Meeres. Auch lässt er sich durch Greife in die Lüfte tragen und will mit seinem Heer zu den Antipoden ziehen. Ueber Anachronismen hat die gelehrte Naivetät gar

kein Bewusstsein; z. B. hat die Mutter des Achilles diesen in ein Benedictiner-Nonnenkloster verborgen; Alexander wallfahrtet zum Jupiter Ammon vollkommen in der Weise, wie Christen des Mittelalters zu einem Wunderbild hinzogen u. s. w. Auffallend ist die Episode, wo die Natur, als Gott, auf ihr Klagen, dass Alexander alle ihre Geheimnisse vorwitzig enthülle, gegen diesen erzürnt ist, in die Hölle hinabsteigt, um die bösen Geister gegen ihn zu Hülfe zu rufen. In der Schilderung der Hölle fehlt es nicht an lebendigen Situationen, wie überhaupt dem Gedicht nicht an vielen einzelnen schönen Stellen, besonders rührenden, wie z. B. die Geschichte vom Tode des Darius und von Alexanders Klage um ihn. So hat dies Gedicht, wenn auch nicht einen hohen poetischen, doch einen sehr bedeutenden historischen Werth, der besonders in Betreff der verschiedenen Nationen, der Künste und Wissenschaften erscheint. Als Kunstwerk ist es aber der Masse der Einseitigkeit und Körperlichkeit jener Zeit unterlegen. *)

In diesen verschiedenen Abzweigungen des Epos erblicken wir die verschiedenen Grundelemente des Mittelalters überhaupt, das Volksleben, die Kirche und das Ritterthum. Im Cid erscheint vorzugsweise der Spanier als solcher; in Berceo spricht sich der Spanier als Römisch-katholischer Christ aus; in der Alexandreis als Glied der romantischen Ritterschaft. Eine bedeutende Einwirkung auf die Poesie äusserte in der letzten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts Alfonso X. von Castilien, geboren 1221, 1252 Kö-

*) S. Schubert a. a. O. T. II. S. 134—142.

nig, 1257 von vier Churfürsten zum Deutschen Kaiser bestimmt und, von seinem Sohn entsetzt, 1284 gestorben. Alfonso machte sich um die Cultur der Wissenschaften sehr verdient; Literatur und Kunst wurden von ihm nicht blos begünstigt, sondern er selbst versuchte sich im Lyrischen und Didaktischen. Damals war aber die Castilische Sprache für den lyrischen Ausdruck noch sehr ungebildet; die Provençalische Hofpoesie hingegen, die durch Heinrich von Burgund in Portugal eingeführt war, wurde gerade um diese Zeit auch im westlichen Theil der Halbinsel, wie schon früher in den östlichen Marken und in Aragonien, die herrschende, wodurch das Galicische Romanzo sich gleich dem Limosinisch-Katalonischen vorzugsweise für die Lyrik ausbildete. Es wird daher nicht auffallen, dass die lyrischen Gedichte, die Cántigas, von denen Alfonso mit Gewissheit als Verfasser angegeben werden kann, in der That im Galicischen Dialekt geschrieben sind. Ein anderes in Castilischer Mundart verfasstes Gedicht, Klagen des alten verlassenen Königs über die Untreue seiner Vasallen, el Libro de las Querellas, in coplas de arte mayor, an Versbau und Sprache und Anordnung gleich vortrefflich, hat schwerlich den Alfonso zum Verfasser. Mit mehr Wahrscheinlichkeit wird ihm ein didaktisches Gedicht über die Kunst, Gold zu machen, unter dem Titel: Libro del Tesoro ó del Candado, beigelegt. Es ist ebenfalls in Castilischer Mundart und zum Theil in demselben Versmaass, wie das vorhergehende, zum Theil in achtsylbigen Versen abgefasst. Uebrigens ist das Gedicht seinem Inhalt nach trocken und unverständlich.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass der unmittelbare Einfluss Alfonso's durch seine eigenen Dichtungen auf die Entwicklung der Castilischen Poesie nicht allzu hoch anzuschlagen sei, dass ihm aber dennoch höchst wahrscheinlich das Verdienst gebühre, einer der Ersten durch die Einführung und den regelmässigeren Gebrauch kürzerer Versmaasse neben dem bis dahin herrschenden Alexandriner die Castilische Dichtkunst bereichert und ihre Tauglichkeit zum lyrischen Ausdruck vorbereitet zu haben. *)

Alfonso's Beispiel, der Literatur durch unmittelbare Theilnahme aufzuhelfen, wirkte so nachdrücklich, dass mehre Prinzen und Grosse als Schriftsteller aufzutreten nicht mehr unter ihrer Würde hielten. Sein Enkel, Alfonso XI el Bueno, gilt als Verfasser einer Reimchronik, deren Urheber aber wahrscheinlich Juan Nuñez de Villasan ist. Alfonso X hatte durch seine Veranstaltung der Crónica general das Muster einer einfachen Ueberlieferung der Geschichte gegeben. Hunderte von Chroniken entstanden seitdem, in der Regel trocken, arm an Geist und Wendungen, aber nicht selten durch treuherzige Naivetät, lebendige Schilderung des Einzelnen, vorzüglich aber durch das überall vorherrschende Nationalgefühl entschädigend. Die Crónica el Rey Don Alfonso el XI ist nicht blos wegen der Wichtigkeit ihres Inhaltes, sondern auch wegen des einfachen, flüssigen und würdigen Vortrags der in's Einzelne gehenden, ver-

*) Durch diese reelle Beziehung auf den Stufengang der Poesie ist das Verhältniss Alfonso's deutlicher von F. Wolf a. a. O. S. 66—69 in's Licht gesetzt, als durch die herkömmliche Bewunderung seiner astronomischen, philosophischen und anderen Kenntnisse.

anschaulichenden Darstellung nennenswerth, z. B. eines Turniers zu Valladolid, der Belagerung und Einnahme von Lerma, der Schlacht von Tarifa u. a. w. — Die Historia del Conde Fernan Gonzalez, von einem unbekannten Verfasser, in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts in der vierzeiligen Alexandrinerstrophe mit Geschick abgefasst, enthält die Thaten eines vielgefeierten Nationalhelden, des Stifters von Castiliens nachmaliger Grösse. Eben so tapfer und den Ungläubigen furchtbar als der Cid war er minder grossherzig und gegen seine Lehnsherren, Ramiro, Sancho, Ordoño 932 — 970, oft treubrüchig und ohne Noth aufrührerisch. Die Poesie hat nur die glänzende Seite seines Lebens erfasst und so erscheint er in den Romanzen, so lebt er noch fort im Munde des Volkes; durch den unmittelbaren Antheil der verehrtesten Nationalheiligen, des heiligen Pelayo, Millan und Jago, wird das Wunderbare seiner Thaten noch erhöhet. Das Gedicht beruhet auf diesen Volkssagen; es beginnt mit dem Einfall der Gothen in Spanien und reicht bis zum Krieg zwischen Gonzalez und dem Könige Garcia von Navarra. *)

Indem nun auf der einen Seite das Epische in die prosaische Reimchronik überging, entfaltete sich aus ihm nach der anderen das Didaktische; dort waltete die verständige Beobachtung des Geschehenen, hier die Auffassung der allgemeinen Elemente des geistigen Lebens in dem Ausdruck von Reflexionsbestimmungen.. Die Bestrebungen Alfonso's bezeich-

*) S. F. Wolf a. a. O. S. 156 ff.

nen diesen Wendepunct in seiner zwiefachen Tendenz. Die Hauptwerke der didaktischen sind so von einander unterschieden, dass das eine die Reflexion in eine novellenartige Erzählung einschliesst; das andere eine allegorische Einhüllung der Lehren und der sie erläuternden Beispiele bildet; das letzte mit durchdringender Schärfe des Verstandes von der Allgemeinheit des Gedankens ausgeht und von ihrer Höhe in das Besondere der Wirklichkeit niedersteigt. Das Erste that Manuel, das Zweite der Erzpriester von Hita und der Jude Don Santo, das Dritte Ayala.

Don Juan Manuel stammte aus einer jüngeren Linie der königlichen Familie, welche sich von Ferdinand dem Heiligen ableitete. Er zeichnete sich durch seinen Waffenruhm aus und kämpfte zwanzig Jahr den Grenzkrieg gegen die Mauren, bis er 1347 starb. Er schrieb ein Werk, el Conde Lucanor, das in seiner klaren, mit Versen durchwebten Prosa für die Castilische Literatur dasselbe Entwicklungsmoment bezeichnet, das wir in der Französischen Poesie in dem Castoiement (Th. II. S. 95), in der Italienischen in den Cento novelle antiche und in Boccaccio's Decamerone kennen gelernt haben. Lucanor ist ein grosser Herr, der sich in schwierige Verhältnisse bald moralischen, bald politischen Inhaltes versetzt findet. In solcher Verlegenheit fragt er dann Patronio, seinen Freund und Minister, um Rath, der ihm mit einer kleinen im Ganzen einfach und anmuthig erzählten Geschichte antwortet, deren Anwendung treffend gemacht wird. Solcher Novellen sind 49; die Moral einer jeden ist in zwei kleine durch Bestimmtheit und gesunden Verstand ausgezeichnete

Verse gebracht. Dies Werk enthält viele der damals im ganzen westlichen Europa verbreiteten Erzählungen, schliesst sich aber sichtbar der Orientalischen Fassung derselben am nächsten an und bildet so zwischen Morgenländischer und Abendländischer Novellistik ein wahres Mittelglied.

Juan Ruiz wurde wahrscheinlich gegen den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts geboren und war bereits Erzpriester in dem Flecken Hita, fünf Meilen von Guadalajara, als er auf Befehl des Cardinals Don Gil de Albornoz, damals Erzbischof von Toledo, in letzterer Stadt wegen Verleumdungen und falscher Zeugnisse, wie er wenigstens behauptet, zwischen 1337 und 1350 in gefänglicher Haft gehalten wurde, während dieser Zeit seine Gedichte verfasste und etwa 1351 starb. Seine Dichtungen bilden ein nur lose zusammenhängendes Ganzes. Der Dichter fingirt eine Reihe von Liebesabenteuern, die er mit verschiedenen Damen erlebt haben will. Allein sie sind nur das äussere Band, mit welchem er eine Reihe von artigen Erzählungen, sinnreichen Fabeln, Lebensregeln, Schwänken, didaktischen Gedichten zusammenfasst. Doch hat diese Einkleidung auch ein selbstständiges Interesse und ist mit jenen mannigfachen Bestandtheilen des Werkes geschmackvoll verschmolzen. Die Schwänke, Fabeln und Erzählungen sind nicht blos aus Lateinischen, sondern grösstentheils auch aus Nordfranzösischen Quellen geschöpft. Doch kann man dem Erzpriester trotz der Entlehnung des Stoffs nicht absprechen, dass er ihn stets mit eigenthümlichem Tact verarbeitet und immer sehr glücklich nationalisirt und localisirt hat. Die metrischen Combinationen,

deren sich der Dichter in den eigentlich lyrischen Stellen bedient, sind sehr merkwürdig, weil der grösste Theil derselben aus sechs- und achtsylbigen Versen, Versos de redondilla menor y mayor, besteht, in kurze Strophen abgetheilt und durch den vollständigen Reim gebunden ist, was gewiss die älteste Form des Spanischen Volksgesanges. Die Erzählung und Belehrung wird dagegen beständig in der Alexandrinerstrophe vorgetragen. — Als derselben Zeit und Richtung angehörend müssen wir hier noch einige Gedichte erwähnen, von denen nur der Verfasser des ersten mit Bestimmtheit angegeben werden kann. Es sind Rathschläge und Lehren an Pedro den Grausamen von Castilien, Consejos y Documentos al Rey Don Pedro. Der König wird ermahnt, dem Beispiel seines erlauchten Vaters Alfonzo XI (1312 — 50) nachzuahmen. Der Verfasser nennt sich selbst Rabbi Don Santo, einen Juden von Carrion. Das Ganze besteht aus 476 vierzeiligen Strophen von siebensylbigen Versen und wechselnder Reimverschlingung, ein Metrum, das erst im sechszehnten Jahrhundert unter dem Namen Italiano quebrado recht aufkam. — Ein anderes Werk, la Doctrina Christiana, erklärt in 157 Strophen den Glauben, die zehn Gebote, die sieben Haupttugenden, die vierzehn Werke der Barmherzigkeit, die sieben Todsünden, die fünf Sinne und die heiligen Sacramente. Schliesslich schildert es die Gefahren der Welt und gibt Verhaltungsregeln zu einem Christlichen Wandel. — Ein drittes Werk, la danza general de la muerte en que entran todos los estados de gentes, gehört zu der weitverbreiteten Gattung der Todtentänze, zu welchen die unter dem Namen

des schwarzen Todes im vierzehnten Jahrhundert herrschende Seuche auch äussere Veranlassung gab. Das Gedicht besteht aus 71 Octaven zwölfsylbiger Verse, von denen das erste Quartett eine wechselnde, das zweite eine regelmässige Reimverschlingung hat. Nach einer kurzen prosaischen Einleitung, die eine summarische Exposition des Ganzen enthält, eröffnet der Tod den Reigen, indem er allen Sterblichen das unvermeidliche Loos, das er ihnen bereite, zuruft. Dann tritt ein Prediger auf, der zu tugendhaftem Lebenswandel als der besten Vorbereitung zum Sterben ermahnt, worauf der Tod Alle, die geboren wurden, abermals zum unabweislichen Tanz einladet und diesen sogleich mit einem paar holden Jungfrauen in voller Jugendblüthe beginnt. Dann kommen alle Stände nach der Stufenfolge des Mittelalters an die Reihe, indem der Tod in der einen Octave immer sein zunächst ausersehenes Schlachtopfer zum Tanz einladet und in der anderen der Aufgerufene sein bitteres Loos bejammert. Die letzte Strophe enthält die Resignation und die frommen Vorsätze der Sterblichen.

Eine Dichtung, welche in vieler Hinsicht an das Werk des Erzpriesters von Hita erinnert, wurde von Don Pedro Lopez de Ayala, dem berühmten Historiker, dem Grosskanzler und Oberkammerherrn von Castilien, verfasst, zu Murcia 1332 geboren und 1407 gestorben. Er wurde in der Schlacht von Naxera von den Engländern, welche mit Peter dem Grausamen verbündet waren, 1367 gefangen und in England in harter Gefangenschaft gehalten. Nach seiner Freilassung ward er Rath und Gesandter in Frankreich bei dem Könige Heinrich und aufs Neue 1385 in der

Schlacht von Aljubarrota gegen die Portugisen zum Gefangenen gemacht. Diese beiden Gefangenschaften haben seiner Poesie einen schwermüthigen, finsteren Charakter aufgeprägt. Der Erzpriester stellt die menschliche Verkehrtheit ironisch dar und macht sich selbst zum subjectiven Mittelpunct seiner mannigfachen Gemälde; Ayala hält sich ausserhalb des Gegenstandes; mit scharfer Objectivität entfaltet er die Resultate seiner Weltbeobachtung und geübten Reflexion; mit satirischer Bitterkeit züchtigt er die innere Entzweiung der geistigen Erscheinungen. Mit dem Erzpriester stimmt er in der metrischen Form dahin überein, dass er den eigentlich satirisch-didaktischen Theil seines Werkes in der bekannten Alexandrinerstrophe, die lyrischen Partieen dagegen vorzugsweise in acht- und sechssylbigen Versen abfasste. Sein Werk führt den Titel: Libro ó Rimado de Palacio und besteht aus 1619 Coplas, die nicht nur positive Rathschläge über die Einrichtung eines wohlgeordneten Hofstaates und Lehren der Regierungskunst für die Könige und Grossen des Reiches, sondern auch negative satirische Schilderungen des damaligen Zustandes in Staat und Kirche, der Laster und Thorheiten der verschiedenen Stände und insbesondere der damals in Castilien herrschenden Missbräuche mit grosser Freimüthigkeit, mit gesundem Urtheil und mit der Sachkenntniss eines selbst einen hohen Posten bekleidenden und zu den wichtigsten Unterhandlungen gebrauchten Staatsmannes enthalten. Ausserdem sind noch mehre Lieder, Cantares, eingeschaltet, die bald moralisch-ascetische Betrachtungen, bald den Ausdruck subjectiver Gefühle und Zustände, bald mysti-

sche Bitt- und Lobgesänge, besonders auf die Jungfrau Maria, enthalten. *)

Wir haben schon oben die eigenthümliche Gestaltung der Spanischen Epik im Unterschied von der Fränkischen und Bretonischen auseinandergesetzt. Wir haben ferner die im dreizehnten Jahrhundert sich entwickelnde verständige Richtung der Poesie in ihren Hauptmomenten kennen gelernt. Die Amadisromane waren ihrem Princip nach ein Product rein subjectiver Phantasie, welche sich durch Lectüre vielfach ausgebildet hatte. Der ursprüngliche Verfasser dieser Romane ist immer noch nicht ausgemittelt, ob er jener Vasco de Lobeira, oder eine Dame von Burgos, oder der Infant Don Pedro, Sohn Johanns I von Portugal. Von späteren Büchern kennt man theilweise die Verfasser. Das fünfte namentlich, die Abenteuer Esplandian's, wurde von Garcias Ordoñez de Montalvo verfasst, der auch die früheren 4 Bücher von Amadis de Gaula, Amadis von Griechenland, vom Gestirn und von Trapezunt überarbeitete. Der Amadis entstand frühestens im vierzehnten Jahrhundert und wurde gleich anfänglich in Prosa niedergeschrieben, nicht um gehört, sondern um gelesen zu werden. Der Verfasser kannte die Gedichte der äl-

*) Wir Deutsche verdanken Ferdinand Wolf a. a. O. aus den Werken des Erzpriesters von Hita und Ayala's die ersten vollständigen Auszüge und die erste würdige Auffassung dieser Producte. Die folgende Charakteristik der Amadisromane habe ich fragmentarisch aus ihm entlehnt; sie stimmt mit der Th. I. S. 138 ff. dargelegten Ansicht vollkommen überein. Die vortreffliche Analyse der einzelnen Romane durch V. Schmidt habe ich dort schon angeführt und erinnere hier daran.

teren ausheimischen Sagenkreise, ahmte sie vielfach nach (worin die Berechtigung der Franzosen liegt, den Ursprung dieses Romanes, wie der Graf Tressan that, auf sich zurückzuführen) und suchte durch Hinweisen auf ältere Quellen den Schein authentischer Wahrheit zu erreichen. Der Roman bildete, als ohne alle epische Basis, ein verständig in sich abgeschlossenes Ganzes; seine Entstehung dankte er dem glücklichen Einfall eines einzelnen, mit grosser schöpferischer Kraft begabten Dichters; er hatte eine Haupthandlung, ein bestimmtes Ziel, aber keinen organischen Mittelpunct. Daher konnte er wohl nachgeahmt, allein nicht fortgesetzt werden. Als man es dennoch unternahm, gab es kein anderes Bindungsmittel der späteren und früheren Producte, als immer eine neue Generation einer älteren folgen zu lassen. Eben deswegen ist keine innere Nothwendigkeit des Verbandes, nur eine äusserliche Gleichheit da, wie der Zufall der Zeugung Ascendenten und Descendenten zusammenwürfelt. Die Amadisromane sind wie die einzelnen für sich bestehenden Portraite eines Ahnensaales; verliert man den Stammbaum, nimmt man auf das Costum keine Rücksicht, so kann man sie willkürlich bald so bald so aneinanderreihen, ohne einen tieferen Zusammenhang zu verletzen. Sie liessen sich daher auch in's Unbegrenzte, wie die Generationen vermehren, so lange Kraft und Lust der Zeugung nicht mangelte, waren aber auch deshalb ein blosses Aggregat von Einzelheiten, die im Verhältniss zu ihrem Ausgangspunct und zu einander zu einem bodenlosen Abgrund sich hinbewegten und durch die Breite und das Ungeschick der weniger be-

gebten Nachtreter in das Formlose sich auflösten. — Das Ritterthum dieser Romane ist eine hohle Form, eine der poetischen wie der historischen Wirklichkeit entbehrende Potenzirung des früheren, lebendigen, welthistorischen. Die Liebe, obgleich Haupttriebfeder der ganzen Handlung, erscheint schon mehr als ein conventionelles Erforderniss, als eine verliebte Narrheit, eigensinnige Grille. Die huldigende Anerkennung weiblicher Anmuth wird zur unmännlich possenhaften Sclaverei; das Streben nach dem Lob und der Gunst der Schönen durch adliges Thun zur phantastisch-förmlichen Galanterie und steifen Etiquette; die Sprache des Herzens zu wohlgesetzten zierlichen Phrasen, der Ausdruck der Leidenschaft zum abgemessenen Pathos und selbst der unwillkürliche durch die Macht des Verhältnisses hereinbrechende Wahnsinn zur launenhaft selbsterzeugten und selbstpeinigenden Verrücktheit. Sucht der Dichter für so viele Unnatur durch den Gegensatz zu entschädigen, so sinkt er in seinem Galaor zur gemeinen Wirklichkeit, zur Libertinage herab. Das Königthum erscheint als eine wohlgegründete, fast Orientalische Monarchie; die Ersten des Reiches sind nicht kraftvolle, heroische Vasallen, sondern nur Unterthanen desselben. Lisuarte regiert nach Laune, hört wohl *seine* Räthe an, lässt sich aber durch den Ausspruch der Pairs nicht bestimmen; dem Könige gegenüber ist Treue die höchste Pflicht: nur Amadis, als unabhängiger Fürst, darf ihn herausfordern, Galaor, des Königs Vasall, ficht auf dessen Seite gegen seinen eigenen, innig geliebten Bruder. — Auch in Darstellung und Styl weicht der Amadis bedeutend

von den älteren Rittergedichten und von den späteren aus ihrer Auflösung hervorgegangenen prosaischen Romanen ab. Die alte Einfachheit, Naturtreue, Kraft und charakteristische Anschaulichkeit ist vergangen. Die Erzählung ist zusammenhängender und flüssiger, aber auch viel weitschweifiger, wortreicher und manierirt. Die eingewebten Episoden stehen nicht so vereinzelt, sie sind vielmehr zu dem folgerechten Entwicklungsgang der Haupthandlung wohlberechnet. Die Beschreibungen sind viel sorgfältiger, oft mit ermüdender Aengstlichkeit bis ins Einzelne ausgeführt, haben aber eben deswegen weit weniger Totaleffect, verlieren durch das Verwaschen der Farben an Frische des Colorits, durch gesuchte Künstelei und phantastische Ueberladung an innerer Wahrheit. Mit besonderer Vorliebe werden Reden und Gespräche angebracht, meist von bedeutender Länge, mit unverkennbarem Streben nach Eleganz und rhetorischer Ausschmückung und nicht ohne einen bedeutenden Grad von Kunstfertigkeit, aber eben dadurch oft wahre Geduldproben für den Leser, der sich durch einen Schwall von zierlich gedrechselten Phrasen, pathetischen Redensarten und affectirt-pretiösen Complimenten hindurcharbeiten muss, um der langen Rede kurzen Sinn herauszufinden. Natürlich fordert eine solche Darstellung eine weit ausgebildetere, geschmeidigere und feiner Nüancirung fähige Sprache und einen in der Kunst des Periodenbaues und der zierlichen Wortfügung geübten Styl, deren sich in der That der Amadis auch rühmen kann, daher er lange Zeit für ein stylistisches Musterbuch galt und zum Theil noch gilt. Dabei ist er reich an Sentenzen und moralischen Tiraden und

hat überhaupt schon einen didaktischen Zuschnitt. Das Systematische in der Spanischen Romantik, die abstracte Hervorhebung von Glaube, Liebe und Ehre, das reflectirte Bewusstsein dieser Elemente, wovon schon im Cid die Anlage zu finden, scheint durch die Amadisromane in der Spanischen Literatur vollkommen befestigt zu sein. — Dass diese Romane ungeachtet ihrer verkehrten Richtung mit so allgemeinem Beifall aufgenommen wurden und so lange als die fast ausschliessende Lieblingslectüre von ganz Europa und gerade am meisten unter den höheren Ständen sich erhielten, dankten sie der totalen Veränderung des Zeitgeistes, dem Uebergang aus dem Mittelalter in das moderne Leben. Sie gewährten dem nun mehr lese- als hörlustigen Publicum einen willkommenen Ersatz für die älteren Rittergedichte, vor denen sie ausser der bequemeren Form und dem leichteren Verständniss auch den Reiz der Neuheit voraushatten; so sympathisirten sie durch die Verlegung ihres Schauplatzes nach Griechenland und unbekannten Welttheilen und durch ihren mährchenhaften phantastischen Charakter viel besser mit der durch den zauberartigen Untergang des alten Byzanz und der traumähnlichen Entdeckung einer neuen Welt voll Abenteuer mächtig aufgeregten Phantasie des staunenden Abendlandes; so genirten sie durch ihr ideales Ritterthum und ihre überschwengliche Galanterie den unritterlich und frivol gewordenen Adel weit weniger, da eben ihre Unnatur als das handgreifliche Zerrbild jeder Wirklichkeit die Entschuldigung der eigenen Gemeinheit erleichterte. In Spanien trat au-

ser diesen allgemein günstigen, hier aber natürlich in erhöhtem Grade wirkenden Verhältnissen noch der Umstand hinzu, dass sie die ersten nationalen Erzeugnisse der Art waren (erst seit den Amadisen wurden auch die Ritterromane aus den älteren Sagenkreisen häufiger übersetzt und mehr bekannt); ja, sie wurden hier zu wahren Volksbüchern, denn das lesende Publicum bestand hier fast durchgehends aus Hidalgos, für welche eben solche „Espejos de Caballeros" volksmässig waren.

Das funfzehnte Jahrhundert entwickelte den Gegensatz der Kunst- und Volkspoesie zur schärferen Entfremdung beider von einander. Fingen wir daher vorhin mit der Volkspoesie an, so müssen wir jetzt die Kunstpoesie als das progressive Element voranstellen. Das Princip, welches die Kunstpoesie besonders bestimmte, war die Poesie der Provençalischen Troubadouren. Allmälig gesellte sich Kenntniss der antiken Dichter und Schriftsteller so wie der Italienischen Literatur hinzu. Wir finden daher ächte Lyrik, reinen Erguss der Empfindung; sodann aber als Nachahmung der sentenzenreichen Kürze der Alten eine Menge moralischer Bemerkungen, lebenskluger Aussprüche und endlich in Folge einer Bekanntschaft mit Dante weitläufige Allegorieen. Auch bei dem Erzpriester von Hita, bei Ayala finden wir schon diese Elemente, jedoch noch mehr mit dem Ton der Volkspoesie unmittelbar vereint, während jetzt die Einfachheit des Volksliedes und der Prunk der Kunstpoesie sich schieden. Man kann deswegen die Kunstpoesie dieses Jahrhunderts ihrem Streben nach als eine Poesie des Verstandes charakterisi-

ren, in welcher die Tiefe des Gefühls, die freie Entfaltung der Phantasie mehr als das Zufällige erscheint, worauf die Dichter selbst geringeren Werth legen, als auf die Ausbildung der künstlichen metrischen Form, auf die Schärfe in dem Gegensatz der Gedanken, auf die mythologische von den Alten angeeignete Gelehrsamkeit und auf die Bedeutsamkeit eines grossen allegorischen Planes.

Der Hauptsitz der von den Provençalen belebten Poesie war Catalonien. Hier war der Mittelpunct der Lyrik und ihrer vielfach wechselnden Formen, wie in Castilien das Centrum der Epik und ihrer einfachen Gestalt. Don Enrique von Aragon, Marquis von Villena, dessen Marquisat auf den Grenzen von Castilien und Valencia lag und der 1434 in sehr hohem Alter starb, war vorzüglich für das Emporkommen der Kunst thätig. Da er beide Königreiche während der Minderjährigkeit ihrer Fürsten regierte, so war ihm diese bedeutende Stellung für solche Wirksamkeit sehr günstig. Nach dem Muster der Akademie von Toulouse (s Th. II. S. 122) ward von ihm zu Barcelona eine ähnliche errichtet, welcher er in einer Abhandlung de la gaya ciencia eine Art Poetik widmete, worin er den Nutzen der Poesie und das Verhältniss des Castilischen und Limosinischen Dialektes auseinanderzusetzen suchte. Doch scheint dies Institut, das den Namen el consistorio de la gaya ciencia führte, keinen langen Bestand gehabt zu haben. Merkwürdig ist Villena auch durch Abfassung eines allegorischen Schauspiels für die Vermählung Ferdinands I von Aragonien; die Hauptpersonen desselben waren die Wahrheit und Gerechtig-

keit, der Friede und die Barmherzigkeit. — Wenn Villena mehr als Gönner und Dilettant die Kunst förderte, so war dagegen Ausias March von Valencia, der 1450 starb, ein höchst bedeutender Lyriker. Die Sammlung seiner Gedichte zerfällt in drei Abtheilungen: in Werke der Liebe, worin er eine Valencianische Dame, Therese de Momboy, die ihm späterhin untreu ward, verherrlichte; in Werke des Todes, Gedichte, die er auf Therese nach ihrem Tode verfasste; und in moralische Werke. Die meisten Lieder enthalten sieben Strophen und endigen mit einer Schlussstrophe, die er Tornada nennt. Die Tiefe des Gefühls, der Reichthum der Gedanken, die Sinnigkeit der Bilder, die Wahrheit des Ausdrucks sind ausgezeichnet; selbst das Grüblerische, in welches er sich verzweifelnd versenkt, verliert die dichterische Haltung nicht. — Neben March ist der Catalonier Jean Martorell als Begründer einer leichten, anmuthigen Prosa und als Fortbildner des Romans durch seinen Tirante den Weissen zu nennen, der ungefähr 1435 erschien und zwischen dem alten und neuen Roman als Uebergangspunct in der Mitte steht. Das Wunderbare, Zauberische der ursprünglichen Ritterromane, besonders der Amadisse, weicht zurück; die Ausführung ist besonnener, der Gang der Geschichte fasslicher. Der Held ist ein einfacher Ritter, der sich zum Kaiserthum von Konstantinopel emporschwingt; aber seine Thaten sind zu begreifen, seine Erhebung ist stufenweise zu verfolgen. — Als Catalonische Dichter nennt man noch einen Mossen Jaume Roig von Valencia, der ein Gedicht über die Coquetterie schrieb und sie mit grosser Bitterkeit behandelte; zwei

Jordi, einen Feberer, Geschichtsschreiber von Valencia u. A.

Nach dem Tode Villena's arbeitete sein Zögling Don Inigo Lopez de Mendoza, Marquis von Santa Juliana oder Santillana, geboren 1398 und gestorben 1458, in der von ihm angefangenen Richtung weiter fort. Im Leben ein untadelhafter, rastlos thätiger Mann, als Mensch, als Krieger, als Staatsmann geehrt, bewahrte er sich noch Kraft und Musse für den Genuss, ja, selbst für die Hervorbringung der Poesie. Auf den Tod Villena's dichtete er einen Trauergesang von 25 Strophen in versos de arte mayor; der Dichter verirrt sich in eine wilde Gegend, sieht sich von gräßlichen Thieren umgeben, schreitet aber doch vorwärts, vernimmt Töne schrecklichen Jammers und entdeckt endlich leidtragende Nymphen, welche die Verdienste des Verstorbenen mit breiter Gelehrsamkeit besingen. Ein anderes berühmtes Werk des Marquis, el doctrinal de privados, von 53 Strophen in Redondillien, ward durch das unglückliche Ende des Don Alvaro de Luna, des Günstlings Johanns II. (1407 — 1454) veranlasst; der Schatten Alvaro's selbst singt seine Sünden ab und legt den Castilianern mannigfache moralische Wahrheiten an's Herz. Poetisch arm, aber literarisch berühmt und als Resultat einer grossen Erfahrung schätzbar ist das Centiloquio, eine Sammlung von 100 moralischen und politischen Grundsätzen, jeder von 8 Versen, welche er für den Kronprinzen, den nachmaligen Heinrich IV von Castilien, verfasste. Bei weitem mehr dichterischen Gehalt haben Santillana's erotische und kriegerische Lieder; allerdings mischt er auch in diese seine Gelehrsam-

keit, aber die Zärtlichkeit, die Gluth der Empfindung dringen siegreich durch die historischen und mythologischen Anspielungen zur treuen Abspiegelung des Inneren hindurch. — Ein Freund Santillana's war Juan de Mena, 1412 zu Cordova geboren, auf der Universität Salamanca und durch eine Reise nach Rom gebildet, nach seiner Rückkunft aus Italien in den literarischen Kreis des Königs Johann aufgenommen, zum Historiographen der Landeschronik ernannt und 1456 zu Guadalaxara in Neucastilien gestorben. Von seiner Poesie gilt dasselbe, was von der seines Freundes und Gönners. Die lyrische Seite derselben, obschon von todtem mythologischem Schmuck häufig erkältet, ist dennoch die wahrhaft lebendige; die didaktische dagegen ist das Product dürrer Reflexion. Sein berühmtestes Gedicht, el Laberintho oder die dreihundert Stanzen, las Trecientas, in Versen de arte mayor, ist eine frostige Nachahmung der Dante'schen Komödie. Nachdem er den Apoll und die Kalliope angerufen und das Glück heftig apostrophirt hat, verirrt er sich; ein wunderschönes Frauenzimmer, die Vorsehung, wird seine Führerin; sie bringt ihn zu drei grossen Rädern, deren zwei unbeweglich sind, während das dritte in steter Bewegung ist; so werden Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart vorgestellt und aus dieser Zeitmaschine fallen die Menschen herab; jeder trägt seinen Namen und sein Schicksal an der Stirn geschrieben. Indem nun das Rad der Gegenwart alle Menschen mit sich herumdreht, gehorcht es in seiner Schwingung den 7 Planeten, unter deren Einfluss die Menschen geboren werden. Hierauf folgt nach der Ordnung der

Planeten eine lange Gallerie mythologischer und historischer Gemälde, unter welchen mehre aus der Spanischen Geschichte vortheilhaft hervorstechen und den Ruf des Dichters durch ihr patriotisches Interesse lange erhalten haben. Die steifen Lobpreisungen Don Alvaro's und die des Königs sind dagegen höchst langweilig. An diesem Fehler der Hyperbeln leidet auch La coronacion, ein Gedicht auf die poetische Krönung des Marquis von Santillana. In den letzten Jahren seines Lebens arbeitete Mena an einem Tractat von Lastern und Tugenden, worin er den Kampf der Vernunft mit dem von den Leidenschaften aufgereizten Willen darstellen wollte; er starb aber darüber hin.

Der Kern der kunstmässigen Poesie dieser Epoche war die Lyrik. Fernan Perez de Guzman, Rodriguez del Padron, Alonzo de Cartagena, der als Erzbischof von Burgos 1456 starb, Garci Sanchez von Badajoz, Gomez und Jorge Manrique, der Baccalaureus de la Torre und viele Andere glänzten in dieser Zeit. Wie wir aber vorhin schon bemerkten, findet sich in den lyrischen Gesängen eine Neigung zur Reflexion, ähnlich wie bei den Troubadours (s. Th. II. S. 117). Aus dieser Verschmelzung des Gefühls mit dem Verstande ging nach und nach die eigenthümliche Form der Glosse hervor, welche ein Thema in mehrfachen Wendungen variirt und in dieselben die ursprünglichen Worte des Thema's verflicht. Diese Form erschien zuerst in den einfachen Canciones und Villancicos. Jene sind Liederchen in zwei Abtheilungen, meist von zwölf Zeilen. Die ersten vier enthalten den Grundgedanken, die folgenden acht

die weitere Ausführung und Anwendung. Bei den Villancicos wird der Gedanke in zwei oder drei Zeilen vorangesetzt; die Ausführung folgt dann in einer oder in mehren Stanzen, welche immer sieben Zeilen haben. Aus solchen Anfängen bildete sich später die eigentliche Glosse bis zur kunstreichsten Gestalt aus. Die zahllosen religiösen, moralischen und erotischen Lieder wurden theilweise in den Liederbüchern, den Cancioneros, gesammelt. Viele derselben haben einen ganz volksmässigen Anstrich; das allgemeine Liederbuch, der Cancionero general, nennt uns 136 Dichter, hat aber noch eine Menge Lieder von ungenannten Verfassern, ein Umstand, der eben für die Popularität derselben spricht.

Die Kunstpoesie hatte ihren Mittelpunct am Hofe des Königs Johann II: Villena, Santillana und Mena befestigten sie. Die Volkspoesie entwickelte sich neben dieser Kunstpoesie in einer Fülle von Romanzen weiter fort. Die Grundform dieser Dichtungsart blieb die nämliche, wie wir sie oben bezeichnet haben, aber der äussere Umfang, der Stoff derselben, so wie die kunstvollere Behandlung wuchs bedeutend. Manche sind freilich weiter nichts, als Chroniken in Redondillas und erzählen ziemlich trocken die Regierungsgeschichte eines Königs oder einen Krieg in zwanzig, dreissig bis vierzig Versen. Dagegen verweilen andere bei einem einzelnen Zuge und schildern ihn meisterhaft. Die hervorstechendsten Momente der Spanischen Geschichte mussten nothwendig die meisten und besten Romanzen hervorbringen. Dahin gehören, ausser den schon berührten Heldenthaten des Cid, die Entthronung Rodrigo's, des letzten Westgothischen

Königs, die Geschichte des Helden Bernardo del Carpio, das Schicksal der Söhne Lara's und ihres Vaters, die Begründung des Castilischen Fürstenthums durch Fernando Gonzalez, die Grausamkeiten Pedro's von Castilien, die Siege Fernando's des Heiligen über die Mauren, und zuletzt die Eroberung des Maurischen Königreichs Granada. Mit dieser hören die historischen Romanzen auf. Zwar findet man noch einige über spätere Begebenheiten, z. B. über den Zug Sebastian's von Portugal gegen die Ungläubigen, aber sie ketten sich nicht mehr fest aneinander an und bilden keine vollständige Reihe mehr, wie zur Zeit der Mauren. Auch wurden die Gesänge schlechter und erstarben nach und nach ganz; theils weil der Feind verschwunden war, dessen Gegenwart das Interesse daran belebte, theils weil ein künstlicherer Geschmack immer mehr sich geltend machte und die alte Einfachheit verdarb. Die Eroberung Granada's liess das Mauische Leben in die Romanzen übergehen, ohne zunächst ihre hohe Simplicität zu stören. Als Spanier und Mauren in dem schönen Andalusien zu Einem Volk vereinigt wurden, da hörten die Sieger in der schönen Vega um die Stadt und in den Strassen Granada's die reizenden Lieder der Besiegten, übersetzten sie, ahmten sie nach und drangen so tiefer in den Geist des Morgenlandes ein. Diese Maurischen Romanzen, die oft nichts als Schilderungen von Situationen sind, stellen uns ein treues Bild der Sitten, Gebräuche, der Denkungsart, der Vergnügen und sogar der Trachten der Mauren dar. Der Araber wird hier mitten in seinem Leben ergriffen und uns vor die Sinne gebracht. Bunt und mannigfaltig ist die Reihe die-

ser Stücke. In dem einen erblicken wir einen verliebten Mauren, der in Gegenwart seiner Geliebten und stolz auf den ihm geschenkten Schleier oder auf den von ihr gestickten Gürtel sich auf dem Vivarramblaplatze im Canas- oder Steckenspiele mit seinen Gefährten auszeichnet; in dem anderen einen aus Factionsgeist verbannten, welcher betrübt einen letzten Blick auf Granada zurückwirft, das seine Geliebte einschliesst; in anderen Stücken gleiten Quadrillen, Turniere, Stierkämpfe, Zambras oder Bälle im Alhambrapalaste vor dem Auge vorüber. Zuweilen sind sie auch nur eine Beschreibung der Rüstung eines Mauren, oder ein Gespräch zweier Maurinnen auf ihrem Zimmer, oder eine eifersüchtige Klage der Verliebten. Da dergleichen Lieder, deren vorzüglichstes Verdienst die Objectivität des localen Coloritos, unschwer zu machen waren, so wuchsen sie zu hunderten an und überschwemmten Spanien so sehr, dass seine patriotischen Dichter gegen diese Mauromanie ankämpfen und zur Feier der eigenen Helden gewaltsam anreizen mussten. Alle diese Romanzen entsprangen aus dem Spanischen Leben und aus seiner Berührung mit dem Maurischen; eine andere Masse wurde durch die Bekanntschaft mit den Französischen Sagenkreisen hervorgelockt. Die Schlacht von Roncesvalles bildete im Norden einen ähnlichen Punct, wie im Süden das herrliche Granada. Die Spanier hatten auch hier ein nationales Interesse, die Freude an dem Siege über das Fränkische Heer und seinen grössten Helden, den unüberwindlichen Roland. Manche dieser Stoffe wurden bis zur Form eigentlicher Gedichte ausgesponnen, wie die Gedichte auf den Grafen Dirlos, auf den Marquis von

Mantua, auf Gayferos, auf Roland, auf Reynald, auf den Grafen Claros u. s. w. Seit durch die Regierung der Aragonischen Könige im südlichen Frankreich die Provençalische Poesie der Provence und dem Königreich Aragonien gemein wurde, entstand ein beständiger Ein- und Austausch von Dichtungen der Troubadouren. Von Aragonien gingen dieselben dann nach Castilien über und so wurde der Karolingische Cyklus einheimisch gemacht. Unstreitig entstanden auch die Schäferromanzen auf diesem Wege, da diese Dichtart in Nord- wie in Südfrankreich gepflegt und nicht erst durch das Studium des Virgilius hervorgerufen ward (Th. II. S. 99 und 116). Eine grosse Menge Romanzen, die grösstentheils ganz vortrefflich sind, umfasst die mannigfaltigsten Gegenstände, aus der biblischen Geschichte, aus der Mythologie, aus dem Volksleben und geht oft in den Charakter des Liedes über. Wenn daher in Spanien Romanzensammlungen unter dem Namen Romanceros entstanden, welche der Hauptmasse nach allerdings eine epische Basis haben und dadurch den Cancioneros entgegenstehen, so darf man doch den Namen Romanze nicht streng in dieser engeren Bedeutung festhalten wollen, sondern muss ihn oft in dem allgemeinen Sinn eines in strophischer Form verfassten Gedichtes nehmen. *)

*) S. Ch. B. Depping, Samml. der besten alten Spanischen Historischen, Ritter- und Maurischen Romanzen. Altenburg und Leipzig 1817, S. S. XXII—LVIII. Zu den auf dem Titel genannten Kategorieen hat Depping eine vierte unter der Ueberschrift: Romanzen und Lieder verschiedenen Inhalts, gefügt. Um den Reichthum dieser durch die schönste Sprache und süsseste Anmuth ausgezeichneten Dichtungen etwas näher in die Anschauung zu rufen, erlaube ich mir, einige der Ueberschriften

Die Kunstpoesie des funfzehnten Jahrhunderts bewirkte für die dramatische Poesie eine strengere Bildung des Dialogs, als sie in den kirchlichen Mysterien hatte, welche hier, wie überall im neueren Europa, die populäre Grundlage des Drama's wurden. Jedoch kann man die Versuche, welche während des funfzehnten Jahrhunderts in dieser Hinsicht gemacht wurden, keineswegs als wirkliche Dramen, sondern nur als Vorübungen zum Drama betrachten. Unter dem Titel Mingo Rebulgo, nach den Namen der beiden mit einander sich unterredenden Schäfer, finden wir einen satirischen Dialog von 32 Couplets, der aber eben so wenig Drama genannt werden kann, als die Mimen des Sophron oder die dialogisch gehaltenen Idyllen des Theokrit. Mehr dramatische Abrundung empfingen solche Pastoralgespräche am Ende dieses Jahrhunderts durch Juan del Enzina; er war in Salamanca geboren, machte Reisen nach Jerusalem und Italien und galt unter der Regierung der Königin Isabelle als tüchtiger Musiker. Er sang Romanzen in altcastilischer Form, machte burleske Witze, Disparates, welche sprichwörtlich nach ihm genannt wurden, behandelte die Virgilischen Eklogen in romantischer Form und verfasste geistliche und weltliche Schäferspiele, die in der Christnacht, in der Carnavalszeit

anzugeben: Jesus auf dem Schiff verweis't den Jüngern ihre Zaghaftigkeit; die Frisurhändlerin; die liebende Bleicherin am Meeresstrande; Gandalin's Zauberstab schlägt einen Tisch und ein Mädchen hervor; Jupiters und Danae's Liebschaft; die Nachtigall und die Turteltaube; Aufmunterung an die Frauen zum Kleesammeln am St. Johannistage; Befreiung eines Christensclaven u. s. f. Wie todt und geschmacklos erscheint gegen diese frische Poesie die Kunst eines Mena!

oder bei anderen festlichen Gelegenheiten vor einem vornehmen Publicum aufgeführt wurden. Eine breitere Ausdehnung und einen anderen Stoff führte die dialogisirte Geschichte von Callistus und Meliböa unter der Regierung Ferdinands und Isabellens herbei; Rodrigo de Cota fing dies Drama nach der Meinung einiger Literatoren an, Fernando de Roxas vollendete es. Sie theilten das Ganze in 21 Acte und nannten es Tragicomödie. Callistus, ein junger Mann von guter Familie, verliebt sich in das Fräulein Meliböa, die ihn wohl leiden mag. Aber ihre Sittsamkeit und die strenge Aufsicht, unter der sie im Hause ihrer Eltern gehalten wird, verhindern zärtliche Zusammenkünfte und nähere Vereinigung. Callistus nimmt seine Zuflucht zu einer verworfenen, verschmitzten Kupplerin, die den Prachtnamen Cölestina führt und im Hause Meliböens sich ein Geschäft zu machen weiss. Sie besticht die Bedienten und hilft den jungen Leuten durch Beschwörungen und Zaubermittel zum Zweck. Meliböens Eltern entdecken Alles, nachdem es zu spät ist; die Kupplerin wird jämmerlich ermordet, Callistus erstochen, Meliböa stürzt sich von einem Thurm herab. Die gemeinen Charaktere, besonders Cölestina, sind mit kräftiger Wahrheit gezeichnet; der erste Act, der dem ungenannten Erfinder angehört, zeichnet sich vor den folgenden durch Leichtigkeit des Dialoges aus; die Tendenz der Verfasser war übrigens ganz moralisch; sie wollten durch Schilderung der Liederlichkeit einen Spiegel vorhalten. *)

*) S. Bouterweck a. a. O. S. 124—133. Im vorigen Jahre haben wir durch die Bemühungen von Böhl de Faber auch in Deutschland eine nähere Kenntniss jener Schö-

Der moralische Zweck dieses Drama's rief in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts eine Menge von Nachahmungen hervor, wie Perseus und Tibaldea, Florinea, der Jammer des Schlafes der Welt, die Komödie von der Hexe u. a. Dieser Richtung stellte sich die gelehrte entgegen, welche die Nachahmung des antiken Drama's zum Ausgangspunct ihrer Bestrebungen machte. Wie wir schon in Frankreich und Italien gesehen haben, dass man durch Uebersetzungen der Alten zunächst diese Wirkung zu erreichen hoffte: so auch in Spanien. Der Leibarzt Karls V, Villalobos, übersetzte den Amphitruo des Plautus; Perez de Oliva, Professor zu Salamanca, gestorben 1533, übertrug die Elektra des Sophokles und die Euripideische Hekuba in Spanische Prosa; Pedro Simon de Abril übersetzte den Terenz u. s. w. Aber alle diese mühsamen Arbeiten fanden in dem Sinn des grösseren Publicums keinen Anklang.

Dagegen wussten Naharro, Rueda und Cueva diejenige Gestalt des Drama's allmälig zu entwickeln, welche dem Spanischen Geist angemessen war. Bartholoune Torres Naharro, ein Geistlicher, von des-

---

ferspiele und namentlich der des Enzina erhalten, welche die ersten Anfänge des Spanischen Theaters bilden. Ueber die Spanischen Mysterien, die Autos sacramentales, welche den kirchlichen Festen sich anschlossen, wissen wir bis jetzt sehr wenig. Man darf sie nicht mit den Vidas de Santos verwechseln, dramatisirten Biographieen der Heiligen, welche in den Klöstern von den Klosterschülern aufgeführt wurden und bis in das achtzehnte Jahrhundert sich erhielten. — Sehr früh scheint man in Spanien zwischen ein Vorspiel, Loa (Lob) und das grössere eigentliche Schauspiel burleske Zwischenspiele, Entremeses y Sayetes, eingeschoben zu haben.

sen Leben wir wenig wissen, gab zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts unter dem Titel: Propaladia eine Sammlung von 8 Lustspielen in Redondillen heraus; die sinnreiche Verwicklung der Intrigue war ihm die Hauptsache; Zeichnung des Charakters und Hervorhebung eines besonderen moralischen Interesses vernachlässigte er; die Eintheilung des Drama's in 3 Acte oder Jornadas setzte er wahrscheinlich zuerst fest. Lustspiele in Prosa schrieb Lope de Rueda, seines Handwerks ein Goldschläger aus Sevilla. Er war selbst ausgezeichneter Schauspieler, der an der Spitze einer kleinen Truppe mit einem nothdürftigen Apparat im Lande umherzog. Unter seinen Lustspielen sind auch Schäferspiele mit eingelegten Liedern. Uebrigens werden die Schäfer mit modernen Figuren, mit Barbieren, Negerinnen und anderen in bunten Contrast gebracht. Die Darstellung der allgemeinen Charakterformen, z. B. des Alten, des Tölpels überhaupt, vernachlässigte Rueda nicht, aber die Verwicklung der Handlung war auch ihm Hauptsache. Freilich ist die Erfindung noch roh; Verwechslung ähnlicher Gesichter, Austauschung von Kindern und dergleichen muss die Intrigue begründen. An Personen ist kein Mangel in seinen Stücken. Die Scherze und Späße sind grösstentheils burleske Zänkereien, in denen es über den Tölpel hergeht. Dass Lope de Rueda mit seinen Compositionen den Sinn des Spanischen Volkes vollkommen befriedigte, beweis't nicht nur das rühmliche Zeugniss des Cervantes, sondern auch die Theorie, welche ein Gelehrter aus Sevilla, Juan de la Cueva, wie es scheint, unabhängig von

einer Kenntniss Rueda's, aufstellte, worin er die Knüpfung und Lösung der Intrigue so wie die Mischung des Tragischen mit dem Komischen als die nothwendigen Grundgesetze der Spanischen Bühne darzuthun suchte. Man darf behaupten, dass von hier an, d. h. von der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts, das Spanische Theater wirklich diesem Princip treu geblieben und dass die Theorie des Französischen Drama's, die im achtzehnten Jahrhundert aufstrebte, dem Gemüth der Nation immer fremd gewesen ist.

Blicken wir auf die erste Periode der Spanischen Poesie zurück, so haben wir darin zuerst das epische Element als die unmittelbar volksthümliche Poesie in der eigenthümlichen Form der Romanzen; das Epische war aber theils ein aus dem thatenreichen Leben der Geschichte Entsprungenes, theils ein Erträumtes, ein Gegensatz, der in den verschiedenen Kreisen der Romanzen und im Brennpunct derselben, im Cyklus vom Cid einerseits, in den Amadisromanen anderseits, sich darstellte. Das lyrische Element ging in seiner Gestaltung vom Provençalischen aus; aber nicht als Hofpoesie, sondern als Volkspoesie erreichte es seine schönste Blüthe. Das Dramatische war noch schwach, zeigte jedoch eine entschiedene Richtung, deren gediegene Nationalität jeden fremden Einfluss kräftig von sich abwies. Die zweite Periode der Spanischen Poesie enthält die Vollendung aller Formen der Poesie, mit Ausnahme der epischen und lyrischen, insoweit diese in der Volkspoesie wurzeln. Die dramatische Poesie wird das Centrum aller Bewegungen, weil in ihr die Volks- und Kunstpoesie miteinander sich versöhnen müssen. Die verschiede-

nen Momente dieser Periode sind sehr einfach. Das Epische war ein in der Wirklichkeit Vergangenes und nur die Erinnerung hielt die alten Romanzen im Sinne der Nation lebendig. Die Kriege der Spanier in Amerika, in Italien, in den Niederlanden, in Deutschland, die Bürgerkriege in Spanien selbst, hatten keinen epischen, sondern einen rein politischen, diplomatischen und militärischen Charakter. Man darf sich daher nicht wundern, wenn die Dichter, welche zum grossen Theil selbst Krieger waren, in ihrer Poesie ganz in das eigene Herz sich zurückwendeten, wenn sie ihre weichen, aus süsser Leidenschaftlichkeit entquellenden Gefühle zum Gegenstand machten. Die Flucht aus dem soldatischen Getümmel, aus dem schnellen Wechsel der Länder in die Stille und in die sich gleich bleibende Heimath des Gemüthes war ihnen Bedürfniss. Die nähere Bekanntschaft mit der Italienischen und mit der Horazischen Lyrik förderte diesen Drang auch von Aussen. Boscan, Garcilaso de la Vega, Mendoza bezeichnen diesen Standpunct; Herrera, Ponce de Leon sind ihnen in der Grundrichtung verwandt. Diese Lyrik ist also der Beginn der zweiten Periode. Ihr folgte das epische Element. Wie aber die jetzige Lyrik der Kunstpoesie angehörte, so auch das jetzige Epos. Dies konnte keinen der schon durchlebten Gegensätze reproduciren, sondern musste zur Vereinigung des nationalen und des idealen Elementes fortgehen. So erblicken wir denn zuerst einseitige Darstellungen, theils den Schäferroman, der aber mit lyrischer Glut sich begeistete, theils den Schelmenroman, der im Contrast zur sanften Schwär-

merei der Pastoraldichtung die gemeine Wirklichkeit schilderte. Cervantes vereinigte diesen Gegensatz in seinen unsterblichen Romanen. Concrete Anschauung des Volkslebens, die Idealität des ritterlichen Sinnes, die liebliche Landschaftmalerei und idyllische Einfalt des Hirtenromans, der Glanz der Amadisromane in Schilderung prächtiger Feste und Aufzüge, der Ton des Volksliedes, das erschütternde Ineinandergreifen tragischer und komischer Situationen, der grösste Reichthum stylistischer Darstellung, alle diese Elemente vereinigte Cervantes. Die Novelle wurde von ihm ein- für allemal fixirt. Wie sich während der Entfaltung der Lyrik der angedeutete Gegensatz des Romanes hervorhob: so trat, während Cervantes Romane Epoche machten, das Dramatische durch Lope de Vega in blendendem Glanz heraus; Cervantes selbst wurde davon hingerissen. Die Nation ruhete von ihren Anstrengungen aus; Reichthum, Behaglichkeit, Ruhm, Weltkenntniss waren erworben; die Schaulust entwickelte sich immer heftiger, je mehr Spanien sich wieder in sich zurückzog; die Dialektik der Gesinnungen, der Leidenschaften, welcher der Spanier sich von je her gern ergeben, befestigte sich bis zur Starrheit systematischer Consequenz. Diesen letzten Standpunct der Spanischen Poesie, die Zusammenfassung aller ihrer schönen Eigenthümlichkeiten, aber auch die extreme Ausbildung derselben, nimmt Calderon ein. Wie ein festlicher Tag, der eine Kette von Lustbarkeiten gewesen, aus dem klaren Sonnenlicht zur buntschimmernden Lampenbeleuchtung des Abends übergeht, wie der Rausch der Musik Alle in den üppigen Wirbel des Tanzes hineinreisst und endlich,

beim wehmüthigen Verhallen der Klänge unter heiterem Sternenhimmel der feenhafte Glanz eines Feuerwerkes den schon gesättigten Sinn noch einmal bezaubert, bevor das tiefe Schweigen der finsteren Nacht die Freude begräbt: so erscheint der magische Effect von Calderon's Poesie nach Lope de Vega und nach Cervantes. Mit ihm bricht eigentlich die selbstständige Poesie der Spanier ab.

Das erste Moment der zweiten Periode ist die Bildung der Spanischen Poesie durch das Studium der Italienischen. Damit zusammenhängend ist die Reaction gegen dieselbe durch Hervorhebung der nationalen Form der Poesie. Aus dieser Entgegengesetzung ergibt sich eine äusserliche Vereinigung der Italienischen und der nationalen Form in dem Culteranismus der Gongoristen. Dem Inhalt nach ist diese ganze Poesie lyrisch und vom Lyrischen übergehend in das Didaktische. Der Zeit nach fällt sie in das sechszehnte und in den Anfang des siebzehnten Jahrhunderts. Bei einer blos chronologischen Ordnung kann die innere Zusammengehörigkeit jener Stufen nicht anschaulich gemacht werden; ihr Resultat, der wahre Gehalt derselben, fällt nicht in ihre eigenen Leistungen, sondern in die des Cervantes, des Lope de Vega und Calderon's.

Wir haben also zuerst die Dichter zu nennen, welche, von der Italienischen Poesie angeregt, die Klarheit und den Wohllaut ihrer Formen in der Spanischen einheimisch zu machen suchten. An der Spitze derselben standen Boscan und Garcilaso de la Vega. Santillana und Mena hatten nur den Dante äusserlich in der Anlage ihrer Compositionen nachgeahmt; jetzt

war es vorzüglich Petrarca, dem sich die Dichter anschlossen. Juan Boscàn Almogavèr stammte aus einer patricischen Familie Barcelona's, wo er am Ende des funfzehnten Jahrhunderts geboren ward. Er machte mehre Reisen ins Ausland, lernte zu Granada durch den Venetianischen Gesandten Andrea Navagero (s. Th. II. S. 25) die Italienische und Lateinische Poesie von einem neuen Standpunct aus kennen, stand mit der Familie Alba in engeren Verhältnissen und starb vor 1544. In seinen Jugendgedichten, dem ersten Buch seiner poetischen Werke, war er noch dem alten Liederstyl seiner Nation, wie er in den Cancioneros erscheint, zugethan; das zweite Buch enthält Sonette und Canzonen im Italienischen Styl nach dem Muster des Petrarca; im Ausdruck der zärtlichen Sehnsucht übertrifft er ihn, unterscheidet sich aber von ihm durch leidenschaftlichere Heftigkeit, welche im Kampf mit der Reflexion nach Spanischer Weise noch stärker heraustritt. Das dritte Buch ist eine Paraphrase der Geschichte von Hero und Leander (Th. I. S. 292) in reimlosen, fliessenden Jamben, den Versi sciolti der Italiener. Hierauf folgt ein sogenanntes Capitulo, eine erotische Elegie und einige poetische Episteln in Terzinen. Den Beschluss macht eine allegorische Beschreibung des Reiches der Liebe in ottave rime; die Erfindung ist unbedeutend, aber die Sprache und Versification sind vortrefflich. — Die süsseste Weichheit der Empfindung, den reinsten Wohlklang der Sprache athmete die idyllische Poesie von Boscan's Freunde, Garcilaso de la Vega, zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts aus einer angesehenen Castilianischen Familie zu Toledo geboren. Er wurde Soldat, kämpfte

gegen die Türken, musste auf einer Donauinsel wegen Theilnahme an der Intrigue zwischen einem seiner Vettern und einer kaiserlichen Hofdame zu Wien eine kurze Gefangenschaft dulden, machte den Feldzug Karls V gegen Tunis mit, lebte eine Zeit lang in Neapel und Sicilien und starb 1536 in Nizza an den Wunden, die er bei Erstürmung eines Thurmes empfangen hatte. Die schönste seiner Eklogen ist die von Salicio und Nemoroso, worin diese beiden Hirten die Untreue und den Tod ihrer Geliebten beklagen. Von Garcilaso's Elegieen ist nur die an Boscan gerichtete ausgezeichnet. Er schrieb sie am Fuss des Aetna; mythologische Erinnerungen auf diesem classischen Boden, Klagen über den Krieg, zärtliche Sehnsucht nach der Geliebten im Vaterlande bilden ein schönes, durch Neuheit und Wahrheit der Bilder eigenthümliches Ganzes. — Dem Streben Boscan's und Garcilaso's sich ganz und gar anfügend, dem letzteren auch freundschaftlich verbunden, war Fernando de Acuña aus Madrid, ebenfalls in Militärdiensten Karls V; er ist besonders dadurch merkwürdig, dass er einer der ersten war, welche in kurzen Strophen zwischen dem Styl der Italienischen Canzone und dem des Spanischen Liedes einen Mittelton zu treffen suchten. — In der idyllischen Zartheit machten besonders zwei Portugisen, Saa de Miranda und Jorge de Montemayor, Epoche. Der erste gehört nur durch seine zierlich naiven Eklogen, der zweite aber ganz und gar der Spanischen Poesie an. Er war zu Montemor in Portugal gegen das Jahr 1520 geboren und nahm den in's Castilianische übersetzten Namen seines Dorfes an, weil der Name seiner Familie zu unbekannt

war. Er hatte gar keine Erziehung erhalten und diente Anfangs als gemeiner Soldat in dem Portugiesischen Heere; aber wegen seiner Liebe zur Musik und der Schönheit seiner Stimme wurde er für die Capelle erwählt, welche den Infanten Don Philipp, den nachmaligen Philipp II, auf seinen Reisen nach Italien, Deutschland und den Niederlanden begleiten sollte. So lernte er die Welt und den Hof kennen und machte sich mit der Castilianischen Mundart vertraut. Noch mehr schloss er sich an Spanien durch seine Liebe zu einer schönen Castilianerin an, die in seinen Dichtungen Marfida genannt wird. Aber bei seiner Rückkunft nach Spanien fand er sie verheirathet und suchte nun seinen Schmerz durch eine Dichtung zu bewältigen, worin er seine untreue Geliebte unter dem Namen der Schäferin Diana, sich selbst unter dem des Schäfers Syreno darstellte. Die Königin von Portugal rief Montemayor in sein Vaterland zurück; das Uebrige seiner Geschichte ist unbekannt; er starb in Spanien oder Italien $15\frac{61}{62}$ eines gewaltsamen Todes. Das Hauptwerk Montemayor's ist jener Hirtenroman Diana, den er bis zum siebenten Buch ausarbeitete und dessen Französische Nachahmung in Urfé's Astrée wir bereits Th. II. S. 162 kennen gelernt haben. Die Geschichte Diana's und Syreno's selbst ist wenig anziehend; die Mischung christlicher und heidnischer Mythologie ist zwar naiv, doch ohne tiefere Einheit; diese Nymphen und Faunen sind oft blos leere Decoration, eben so die Räuber, die Schlösser, die Sammlungen von Bildsäulen Römischer Kaiser, Castilianischer Ritter und Frauen, die prächtigen Gärten, die weise Alles vermittelnde Dame Felicia; es sind dies Nachklänge aus

den Amadisromanen. Aber die eingelegten Novellen von den Liebschaften des Belisa und der Arsilea, des Abindarraez, eines der Abencerragen von Granada, und der schönen Xarifa, der Portugisen Danteo und Duarda, sind wunderschön in einer wahrhaft durchsichtigen Prosa erzählt und besonders sind die überall hervorspringenden Lieder sowohl in Italienischer als in altcastilischer Form durch ihren seelenvollen Hauch, durch die Anmuth und Lieblichkeit ihrer Diction, durch das Abgeschlossene ihrer inneren Einheit der lebendige Geist des Ganzen. Die Geschichte der liebenden Paare ist hier, wie so oft, nur die felsige Grundlage, aus deren Klüften und Abfällen die heiteren Gesangesquellen mit dem munteren Spiel und reizenden Klang der krystallhellen Wogen hervorströmen. Montemayor's Werk veranlasste eine zahllose Menge von Nachahmungen. Ein gewisser Perez versuchte auch eine Fortsetzung, doch ohne Glück. Dagegen kam der Valencianer Gaspar Gil Polo in seiner Fortsetzung und Beendigung unter dem Titel: La Diana enamorada, nicht nur der Prosa Montemayor's ziemlich nahe, sondern übertraf ihn sogar in der reinlichen Ausbildung der lyrischen Partieen. Er erreichte dies vorzüglich dadurch, dass er die innere Bestimmtheit des Gefühls noch strenger zusammenhielt, während Montemayor nicht selten in das Grüblerische, epigrammatisch Spielende ausgeschweift war.

Der Weichheit dieser idyllischen Richtung trat die männlichere Poesie Mendoza's entgegen, eines jener ausserordentlichen Menschen, welche mit der vielseitigsten äusseren Thätigkeit das Studium der Wissenschaft und die Pflege der Kunst zu vereinigen wis-

sen. Don Diego Hurtado de Mendoza ward zu Granada im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts im Schooss einer der vornehmsten Familien geboren, empfing eine gelehrte Erziehung, ging als kaiserlicher Gesandter nach Venedig, hierauf nach Trident, sodann nach Rom und ward Gouverneur von Siena und einigen anderen festen Plätzen in Toscana. Der Papst ernannte ihn zum Gonfaloniere der Römischen Kirche. 1554 ward er nach Spanien zurückberufen, blieb aber Mitglied des Staatsrathes und begleitete den Kaiser noch in die Schlacht bei St. Quintin. Rastlos mit literarischen Arbeiten der verschiedensten Art beschäftigt starb er zu Valladolid 1575. Von seinen Gedichten haben die Episteln, Sonette und Canzonen in Italienischer Manier keinen hervorstechenden Werth; besser sind seine Lieder in altcastilianischem Styl, sowohl in vierzeiligen Strophen, Redondillas, als in fünfzeiligen, Quintas oder Quintillas. Allein das Werk, wodurch er eine ganz neue Seite des Lebens erfasste und in die Spanische Poesie einführte, ist sein unsterblicher prosaischer Roman Lazarillo de Tormes, den er schon auf der Universität zu Salamanca schrieb, der in alle Sprachen übersetzt und durch ganz Europa gelesen ward. Er ist von einem gewissen übrigens unbekannten de Luna verbessert und mit einem zweiten Theil vermehrt worden; in dieser Form befindet er sich in den Händen des Publicums. Lazarillo ist ein unglückliches Kind, geboren in einem Flussbett, auferzogen von der Geliebten eines Negers, einem blinden Bettler zum Führer gegeben. Er erzählt seine Schelmereien und Schurkereien bis zu der Zeit, wo er zu dem hohen Glück gelangt, die Haushälterin ei-

nes Domcapitulars zu heirathen. Unaufhörlich von Hunger gepeinigt, findet er bei seinem ersten Herrn nie so viel, um sich nur in trockenem Brode sättigen zu können; er ist genöthigt, tausend Kunstgriffe anzuwenden, um einige Krumen von dem Brode des Abtes, dem er dient, abzuklauben und ihm weiszumachen, dass es von den Ratten geschehen sei. Als er in die Dienste eines adligen auf seine Geburt stolzen Stallmeisters tritt, sieht er ihn wohl einen Theil des Tages in der Kirche, den anderen auf der Promenade zubringen, stolz seinen Zwickelbart streichend und mit dem Degen klirrend; aber die Stunde, sich zu Tisch zu setzen, erscheint nimmermehr und er selbst muss am Ende seinen Herrn mit dem Brod speisen, das er auf den Gassen bettelt. Endlich tritt er als Lakai in die Dienste von sieben Bürgerfrauen zugleich, denn die Frau des Bäckers, Schuhmachers, Schneiders, Maurers würden sich schämen, über die Strasse und in die Messe zu gehen, ohne einen Bedienten zu haben, der ihnen, einen Degen an der Seite, ehrerbietig nachträte; und da keine im Stande ist, ihn allein zu bezahlen, so richten sie sich so ein, dass er nacheinander den Dienst bei jeder verrichten kann. Solcher Schilderungen, welche die Sitten und Fehler der Castilianer mit meisterhafter Laune und Schärfe darstellen, drängen sich bei Mendoza und eine Menge Nachahmungen schlossen sich seinem Roman eben so an, wie der Diana Montemayor's. Es ist der nämliche Gegensatz, wie wir ihn in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts in der Geschichte des Drama's im Contrast der idealen Schäferwelt Enzina's und der gemeinen Wirklichkeit bei Fernando de Ro-

zu kennen gelernt haben. Von allen Nachahmungen des Lazarillo ist die gediegenste der Don Guzman de Alfarache, von Matheo Alemàn 1599 herausgegeben; die schelmische Justina, la picara Justina, von einem gewissen Ubeda als Seitenstück dazu verfasst, ist zwar ebenfalls sehr berühmt, aber bei weitem geringer an Werth. Die Spanier haben übrigens für diese Gattung den eigenen Namen der Romane del gusto picaresco, Schelmenromane.

Eine Tendenz zum Didaktischen führte die Lyrik zur Odendichtung, denn die Ode ist wesentlich eine Mischung der Reflexion und Empfindung, sei es nun, dass von jener zu dieser oder von dieser zu jener übergegangen werde. Fernando de Herrera, in den ersten Jahren des sechszehnten Jahrhunderts zu Sevilla geboren und in hohem Alter, man weiss nicht genau ob 1578, gestorben, ein Dichter, dem seine Verehrer den Beinamen des Göttlichen gaben, versuchte zuerst den Odenstyl. Seine Sonette waren unbedeutend, aber Oden, wie die an den Schlaf und die auf die glorreiche Schlacht von Lepanto, erweckten eine neue Richtung der Spanischen Poesie, welche freilich im Streben nach einer edeln Sprache das Gekünstelte nicht vermied und den Italienischen Canzonenstyl noch oft mit der einfachen Erhabenheit und der objectiven Begeisterung der Pindarischen Ode verwechselte. — Von einer solchen Künstlichkeit der Composition wie von einer solchen Kostbarkeit des Ausdruckes wusste Luis Ponce de Léon sich frei zu halten. Er ward 1527 in einer vornehmen Spanischen Familie zu Granada geboren und trat in seinem sechszehnten Jahr zu Salamanca in den Orden der Augu-

stiner. Wegen einer Uebersetzung des hohen Liedes ward er von der Inquisition in's Gefängniss geworfen und musste fünf Jahr darin schmachten. Endlich ward er freigesprochen und wieder in seine geistlichen Würden eingesetzt. Er starb als General- und Provincial-Vicar der Provinz Salamanca 1591. Léon war früh mit den Horazischen Oden vertraut geworden; das Ebenmaass derselben, ihre Präcision der Sprache, ihre sentenzenreiche Kürze, prägten sich ihm unauslöschlich ein und er ahmte ihre Strophen in romantischen gereimten Metren mit vielem Glücke nach. Seine sämmtlichen Werke theilte er in drei Bücher; das erste enthält seine eigenen Gedichte; das zweite metrische Uebersetzungen verschiedener Gedichte alter Classiker; das dritte metrische Uebersetzungen einiger Psalmen und einiger Stellen aus dem Buche Hiob. Die eigenen Gedichte, deren nur wenige, sind Oden; ihr Inhalt ist die innigste Andacht, ihre Form die angemessenste Diction, ihr Rhythmus der reinste Wohllaut. Besondere Berühmtheit hat die Ode erhalten, worin er den Tajo redend einführt, wie er dem Könige Roderich, der Spanien an die Mauren verlor, das Unglück des Vaterlandes weissagt. — Eine Menge von Dichtern, wie Vicente Espinel, Christóval de Mesa, Augustin de Texada, Luis Barahona de Soto, Pedro Soto de Rojas, Gonzalo de Argote y Molina, Francisco de Figueroa, Bartholomé Cayrasco Figueroa und Andere liessen die Töne, welche Garcilaso, Mendoza, Herrera und Léon angeschlagen hatten, in tausendfachen Liedern weiterklingen und erwarben sich unter ihren Zeitgenossen verdienten Ruhm. Den Schluss dieser Richtung machten zwei Brüder,

Lupercio Leonardo de Argensola, 1565 zu Balbastro, und Bartolomeo Leonardo, 1566 geboren. Beide Brüder theilten dieselbe Erziehung, machten dieselben Studien und hatten fast die nämliche Laufbahn. Der erstere, der sich auch durch Tragödien einen Namen machte, starb als Staatssecretär des Grafen Lemos zu Neapel 1613; sein Bruder ging nach seinem Tode nach Saragossa, wo er die von Lupercio geschriebenen Aragonesischen Jahrbücher fortsetzte und 1635 starb. In ihrer Poesie lassen sich beide Brüder so gut wie gar nicht unterscheiden. Durch Eigenthümlichkeit, durch Kraft, durch liebenswürdige Schwärmerei oder Kühnheit der Begeisterung zeichneten sie sich nicht aus; die Mässigkeit der Phantasie, die gehaltene Würde der Darstellung, die Eleganz des Styles, diese Eigenschaften waren es, welche ihnen den schmeichelnden Beinamen der Spanischen Horaze erwarben. Man kann aber die Argensola's wie Ponce de Léon nur dann als Spaniens correcteste Dichter preisen, wenn man einseitiger Weise die Nachahmung der antiken Poesie zum einzigen Kanon der Beurtheilung macht. In Verhältniss zu den ächten Nationaldichtern Spaniens, zu Cervantes, Lope de Vega, Calderon, erscheinen alle diese Dichter mit ihren Oden, Canzonen, Sonetten, Episteln und Epigrammen, eher dürftig und nüchtern.

Dadurch, dass die Spanier auf die Nachahmung des Antiken zunächst durch die Vermittelung der Italienischen Poesie geführt wurden, ward eine so unbedingte Copirung, wie wir sie in den Producten der Französischen Plejade kennen gelernt haben, verhindert; die Sprache wie der metrische Rhythmus gewannen

offenbar an Reinheit und Mannigfaltigkeit, aber die erste Erwerbung dieser Fortschritte war natürlich mit einer Zurückdrängung der nationalen Formen der Poesie verknüpft. Indem diese jedoch im Gemüth des Volkes wurzelten, indem sie durch eine Fülle von lebendig überlieferten Liedern noch immer die Gegenwart berührten, musste auch von Seiten der Kunstpoesie der Versuch gemacht werden, sie im Gegensatz zu den italienisirenden und antikisirenden Gedichten festzuhalten. Dies konnte aber nur geschehen, wenn man auch dem Volkston die Glätte der Diction und das Antithetische der Reflexion zu geben sich bemühete, welche die Kunstpoesie erlangt hatte. Da nun diese volksmässige Kunstpoesie selbst von der Reflexion auf die bisher betrachtete Kunstpoesie ausging, da sie das Ansehen derselben streitig machen wollte: so musste sich in ihren Producten auch die Verspottung der Kunstpoesie und damit ein satirischer und komischer Zug erzeugen. Bedenkt man nun aber, dass die Jahrhunderte des unmittelbaren, ächten Volksgesanges mit der Regierung Karls V eigentlich geschlossen waren, so wird man auch die Nothwendigkeit einsehen, warum eine solche Reaction nicht durchdringen und nur als ein anfrischender Nahrungsstoff von höheren Organisationen der Kunst absorbirt werden konnte. An der Spitze dieser Schule stand Christóval de Castillejo, der einen grossen Theil seines Lebens als Sekretär Ferdinands I zu Wien verbrachte; auch die Dame seines Herzens war eine Deutsche, ein Fräulein von Schomburg; des Weltlebens und der Galanterieen müde, ging er, als er zu altern anfing, nach Spanien zurück, wurde Cisterzien-

sermönch und starb um 1596. Castillejo hatte Talent, erlag aber einer gewissen Befangenheit, worin seine kritische Tendenz ihn vollends befestigte. Witzige Spöttereien machen den grössten Theil seiner Dichtungen aus; der ächt poetischen, reizenden Lieder sind nur wenige bei ihm. Das erste Buch seiner Werke enthält erotische Lieder, Scherze, Episteln, Glossen nach der alten Manier. Die Lieder fangen gewöhnlich ernsthaft an, nehmen aber bald eine komische Wendung. Einige sind burleske Parodieen der überschwänglichen Bilder und Phrasen der Spanischen Sonettisten, z. B. der Windthurm, der aus lauter Liebesqualen erbauet ist. Das zweite Buch enthält Conversations- und Zeitvertreibsstücke; Spöttereien über die Petrarchisten eröffnen dasselbe. Am geschwätzigsten ist das dritte Buch, das moralische Dichtungen enthält; aber die Satire Castillejo's, der mehr für den spielenden Witz, für das flakkernde Feuer des Muthwillens und der Neckerei geschaffen war, ist gedankenarm und verliert sich in einen Strom von Worten.

Allmälig wuchs die falsche Naivetät, die für volksmässig ausgegebene Geschwätzigkeit dieser Schule. Einzelnes Schöne ward in ihr allerdings hervorgebracht, erreichte aber doch nicht die Tiefe und Gediegenheit der alten Romanzen und Lieder. Die Kunstpoesie wirkte zu übermächtig auf diese Schule zurück und förderte ihre Verkünstelung, wie sie vorzüglich bei dem in Spanien eingebürgerten Portugisen, Manuel Faria y Sousa, sichtbar ward, der in seinen Castilianischen Liedern völlig in das Affectirte überging. Das Extrem dieser Richtung bezeichnete Luis Gón-

gora de Argote, 1561 zu Cordova geboren, und nach einem ziemlich kümmerlichen Leben, das ihn bis zur mürrischen Verbissenheit verstimmt zu haben scheint, als Titularcapellan des Königs 1627 gestorben. Góngora gehört zu den Dichtern, welche in der Verzweiflung, nicht Epoche machen zu können, bei einem brennenden Durst nach Berühmtheit, der Seltsamkeit sich in die Arme werfen, um durch das Auffallende und Grelle sich ein Publicum zu gewinnen. Es fehlte ihm nicht an schönen Gaben, wohl aber an der einfachen Tiefe, welche den grosen Dichter charakterisirt. Durch den Gehalt konnte er nicht glänzen, so war es denn die Form, durch welche er Glück zu machen rang. Anfänglich bearbeitete er die burleske Satire in Romanzen und Liedern und übertraf Castillejo durch pikante Natürlichkeit wie durch Präcision der Sprache und Nettigkeit des Versbaues. Seine erzählenden Romanzen standen den burlesken nach, aber seine Lieder in altspanischem Styl waren vortrefflich. Allein späterhin wollte er für die ernste Poesie einen höher gebildeten Styl, den Estilo culto, geltend machen, eine Verzerrung der Sprache, eine Verkrüppelung der Structur der Sätze, wie eine Umdeutung des Sinnes der Worte. Und um diesen Styl gänzlich von allem Gewöhnlichen auszuscheiden, überlud er seine Gedichte mit mythologischer Gelehrsamkeit. So schrieb er seine Einsamkeiten und seinen Polyphem, Ideale einer überkünstlichen Darstellung. Góngora erreichte aber seinen Zweck; er stiftete eine Schule, die Culturisten, welche in ihrer pedantischen Bornirtheit Góngora fast göttlich verehrten, sei-

ne Werke höchst gelehrt commentirten und lächelnd auf Alle herabsahen, welche für diesen höheren Styl kein Interesse bezeigten. Von diesen eigentlichen Culturisten sind die Conceptisten zu unterscheiden; sie theilten auch die Tendenz der Gongoristen, schlossen sich aber entschieden an die Italienischen Marinisten, vernachlässigten die Form, setzten das Höchste der Poesie in das Ausserordentliche der Gedanken, der Concetti's, und trugen diese in der gezierten Sprache Góngora's vor, wie Alonzo de Ladesma, Felix de Arteaga, gestorben 1633, und Andere.

Dies sind die Hauptmomente der Spanischen Lyrik in dieser Periode: einfache Nachahmung Italienischer und antiker Formen; sodann Opposition der volksthümlichen Formen; zuletzt eine Ueberspannung und Verkünstelung der einen wie der anderen Richtung. Góngora beschliesst diese Geschichte, weil in ihm beide Elemente, das fremde, wie das heimische, zusammentrafen und die von ihm ausgehende Schule die nationalen Formen nicht minder als die Italienischen verderbte. Der Anfang dieser Periode ist lyrisch, die Mitte episch, das Ende dramatisch, während in der vorigen die Epik aus dem Inneren des Volkes heraus den Anfang machte, die Lyrik ihr folgte und das Dramatische nur erst in unsicheren Umrissen erschien; jedoch kündigte sich in demselben schon die Eigenthümlichkeit des Spanischen Drama's, der Sinn für die Intrigue, an. Das ächte Epos gehört zu den seltensten Erscheinungen der Poesie, weil es unbewusst aus den jugendlichen Schicksalen eines Volkes sich entwickeln muss. Das Spanische Epos ist die in seinen Romanzen ausgebreitete Geschichte des Volkes

von der Besiegung durch die Mauren bis zum Siege über dieselben. Im sechszehnten Jahrhundert konnte daher unmöglich ein Epos entstehen. Die Kenntniss der Italienischen und antiken Literatur verlockte viele Dichter zu epischen Compositionen. Zwei Momente der damaligen Gegenwart schienen einen günstigen Stoff darzubieten, in Europa Karls V, des nie Ueberwundenen, Geschichte, in Amerika die Besiegung der dortigen wilden Völker. So wurden denn zahllose Caroleen und Mexicaneen zu Tage gefördert, poetisch todte Erzeugnisse, die nur für den bibliographischen Literator und für den Historiker noch da sind. Die Caroleen sind alle vergessen; von den Epen, welche Amerika zum Gegenstand wählten, hat sich die Araucana Ercilla's im Andenken erhalten, gleichsam aus Gerechtigkeit für den Fleiss, die Treue und den Eifer des Verfassers. Alonzo de Ercilla y Zuñiga war $15\frac{13}{01}$ zu Madrid geboren und begleitete als Page den Infanten Don Philipp auf seinen Reisen. Dieser erhielt in England 1554 die Nachricht vom Aufstand der Einwohner von Arauco, einem Landstrich an der Küste von Chili. Ihn zu dämpfen ward der General Alderete abgeschickt und Ercilla begleitete ihn; Alderete starb während der Seereise und der Vicekönig von Peru schickte nun seinen eigenen Sohn Don Garcias mit einem ansehnlichen Heer gegen die Araucaner. Ercilla nahm Theil an diesem Zuge und that sich in den blutigen Schlachten und Gefechten dieses Krieges sehr hervor. Der Heldenmuth der Barbaren, die diesen ungleichen Kampf bestanden und die Menge edler und tapferer Thaten, die diesen

Krieg auszeichneten, erweckten bei ihm den Gedanken, ihn zum Gegenstand eines epischen Gedichtes zu machen, dem er nach dem Namen des Landes den Titel La Araucana gab und das er unter den Drangsalen des Kampfes selbst begann und nachher in Spanien unermüdet, trotz der Kränkung, sich nicht beachtet zu sehen, bis zum 37sten Gesang in Stanzen vollendete. Die Beschaffenheit des fremden Landes und seiner wilden Bewohner, Wildnisse und Naturerscheinungen, Kämpfe und Schlachten sind mit einer Wahrheit geschildert, bei der man überall fühlt, dass der Dichter dies Alles als Augenzeuge sah und miterlebte. Es hat dies dem Range nach erste epische Gedicht der Spanischen Kunstpoesie einzelne poetische Stellen und Schönheiten in Menge, aber im Ganzen ist es nur zu sehr eine versifizirte Reisebeschreibung und Kriegsgeschichte. Ein gewisser Don Diego de Santiste von Osorio schrieb noch 33 Gesänge, worin er ziemlich leblos die ferneren Begebenheiten bis zur gänzlichen Unterwerfung des Landes und Ausrottung der Kaziken erzählte. Noch andere epische Gedichte, die Restauration Spaniens von Christoval de Mesa, eine Maltea, ein Spanischer Löwe, eine Austriada u. s. f., sind spurlos vorübergeschwunden. — Je weniger diese trockenen Heldengedichte eine nachhaltige Wirkung äusserten, desto eifriger wurden die Amadisromane gelesen, aus Gründen, welche wir schon früher angeführt haben. Novellen fingen auch an, beliebt zu werden; die vollendeten Italienischen Muster dieser Gattung reizten zu ähnlichen Versuchen; doch nannte der Buchhändler Timoneda, der erste, der auf diesem Gebiet thätig war, seine Erzählungen

noch nicht Novellen, sondern erst Mährchen, Patrañas. Als lebendige Elemente des Epischen hätten wir also im sechszehnten Jahrhundert den Ritterroman, auch schon in einer verständigeren Form, wie Tirante den Weissen; sodann den Gegensatz des Schäferromanes und des Schelmenromanes; endlich die Novelle zu unterscheiden. — Dies war der Zustand der Poesie, als Spaniens grösster Dichter alle diese Elemente auf eine nie wieder erreichte Höhe erhob; in der Galathea vollendete er den Schäferroman; im Don Quixote vereinigte er auf eine unübertreffliche Weise das Sehnsüchtige und Weiche der Pastoraldichtung mit dem Komischen und Derben des gemeinen Lebens und verknüpfte beide Richtungen mit dem phantastischen Zauber des Ritterthums. Allein er ging nicht wie die Amadisromane, in das Leere und Unbestimmte einer erträumten Welt, sondern wusste das Maasslose eines isolirten ritterlichen Strebens durch den Gegensatz wahrhafter Wirklichkeit ironisch auf das Maass ächter Menschlichkeit zurückzuführen. Endlich die Novelle behandelte er sowohl in seinen exemplarischen Novellen als in dem Novellencyklus, den er in Persiles und Sigismunde aufstellte, mit der meisterhaftesten Sicherheit und Anmuth.

Dieser Dichter war Miguel Cervantes de Saavedra, 1547 zu Alcala de Henares geboren. Seine nicht sehr bemittelten Eltern schickten ihn auf die Schule nach Madrid, wo er Unterricht in der alten Literatur empfing. Frühzeitig dichtete er eine Menge Sonette und Romanzen, gab auch einen Schäferroman, la Filena, heraus, der aber mit den anderen Gedichten aus dieser Periode über seinen späteren, rei-

feren Producten ganz vergessen und verschwunden ist. Der Mangel eines hinlänglichen Auskommens bestimmte den dreiundzwanzigjährigen Jüngling, sein Glück im Auslande zu suchen. Er ging nach Italien und diente in Rom einem gewissen Cardinal Aquaviva auf kurze Zeit als Kämmerer. 1570 wählte er den Soldatenstand und nahm unter dem berühmten Marco Antonio Colonna an dem Feldzug gegen die Türken Theil, die damals Italien und Spanien beunruhigten. In der grossen Seeschlacht bei Lepanto 1571 verlor er seine linke Hand und ein Stück vom linken Arm, eine Verstümmelung, deren er in seinen Schriften mehrmals nicht ohne stolzes Selbstgefühl erwähnt. Nach seiner Genesung in Messina trat er von Neuem in Spanische Kriegsdienste und lag einige Jahre zu Neapel in Garnison. Als er von hier aus im Jahr 1575 nach Spanien zurückkehren wollte, ward die Galeere, an deren Bord er sich befand, von einem Algierschen Corsaren, dem Arnauten Mami, genommen und er blieb sechstehalb Jahr als Sclave in seinen Diensten. Gegen Ausgang des Jahres 1580 ward er losgekauft und kam im folgenden Jahr nach Spanien zurück. Die erste Frucht seiner Musse war sein zweiter Schäferroman, die Galathea, welche 1584 in Madrid erschien und unvollendet geblieben ist. Durch seine Verheirathung mit der Donna Catalina Palacios de Salazar, einem Fräulein aus einer vornehmen Familie, ward die bedrängte Lage des Dichters im Ganzen nicht verbessert. Er fing jetzt an, für das Theater zu schreiben und lieferte in dieser Periode nach seiner eigenen Angabe gegen zwanzig bis dreissig Schauspiele, die jedoch fast alle verschwunden sind.

Der ungemessene Beifall, den Lope de Vega um diese Zeit erlangte, scheint dem Cervantes seine Beschäftigung mit dem Drama etwas verleidet und eine Anstellung zu Sevilla für seinen Unterhalt gesorgt zu haben. 1605 erschien zu Madrid der erste Theil seines Don Quixote. Anfänglich fand er wenig Eingang. Das Haschen nach Enträthselung der vermeintlich darin enthaltenen persönlichen Satire, welches der Dichter selbst durch eine anonyme Flugschrift, el buscapie, der Schwärmer, erregte, führte aber bald erst zur Kenntniss, dann zur unbedingten Anerkenntniss des Werkes im In- und Auslande. Nachdem Cervantes eine Zeit lang in Valladolid gelebt hatte, brachte er die letzten Jahre in Madrid zu und fand an dem Grafen von Lemos und dem Erzbischof von Toledo grossmüthige Gönner und Unterstützer. 1613 gab er die lehrreichen Erzählungen, Novelas exemplares, heraus und versprach die Fortsetzung des Don Quixote. Aber ein Aragonese kam ihm zuvor und gab unter dem angenommenen Namen des Licentiaten Alonso Fernandez de Avellaneda, aus Tordesillas gebürtig, eine Fortsetzung, die aber bei einzelnen glücklichen Gedanken dem ächten Don Quixote an poetischem Gehalt und an Feinheit der Charakterzeichnung sehr weit nachsteht und deren Verfasser nicht selten zum Gemeinen und Pöbelhaften herabsinkt. Seine Angriffe auf die Persönlichkeit des Dichters, dem er sogar sein Alter, seine Armuth und seine ehrenvolle Verstümmelung vorwirft, zeigen ihn als einen erbitterten Feind des Cervantes. Er hat wenigstens das Verdienst gehabt, die Vollendung des Don Quixote 1615 zu beschleunigen. Noch vorher

gab er die Reise nach dem Parnass, Viage el Parnaso, heraus. Die erstere ist eine feine Satire auf die Spanischen Dichterlinge damaliger Zeit, worin der Dichtergreis zugleich das Wesen der wahren Poesie charakterisirt und mit hoher Begeisterung ihr Lob verkündigt. Der Spott dieses Gedichtes ist so fein, dass man wegen des bald komischen bald ernsten Lobes der Dichter zweifelhaft wird, ob er einen Theil derselben habe loben oder persifliren wollen. Unter anderem kommt darin ein Schiff vor, das ganz aus Versen gebaut ist und eine Ladung von Spanischen Dichtungen am Bord hat, die es nach dem Reich des Apollo bringen soll. Ein andermal regnet es Dichter aus schönen Wolken. Umsonst sucht Neptun die Dichterlinge durch einen Sturm in des Meeres Abgrund zu stürzen; sie werden alle von der Venus in Flaschenkürbisse und Schläuche verwandelt und können nun nicht untergehen. Das Gedicht ist in Terzinen und in acht Capitel getheilt. Im vierten führt Apoll die ihm vom Mercur zugebrachten Dichter in einen prächtigen Garten des Parnasses und weis't jedem den seinen Verdiensten gebührenden Sitz an. Nur Cervantes bleibt stehen und zählt umsonst vor der Dichterversammlung die von ihm verfassten und in den Druck gegebenen Werke auf. Apoll gibt ihm den Rath, seinen Mantel zusammenzulegen und sich darauf zu setzen; doch er ist so arm, dass er keinen hat und trotz seines Alters und seiner Verdienste stehen bleiben muss. — Hierauf dichtete Cervantes noch 8 Schauspiele, welche mit den früheren meist verschwundenen nicht zu verwechseln sind. Sie fanden aber nur eine kalte Aufnahme. — Sein letztes Werk

waren die Trabajos de Persiles y Sigismunda, welcher ernste Roman ein Nachahmung des Theagenes und der Chariklea von Heliodoros (Th. I. S. 295) sein sollte. Cervantes selbst starb 1616 und der Roman erschien erst nach seinem Tode 1617.

Die Galathea in 6 Büchern schliesst sich der Schäferpoesie Montemayor's und in Bezug auf den Styl noch mehr ihrer Fortsetzung von Gil Polo an. Die einfache Hauptgeschichte ist durch eine Menge von Episoden unterbrochen, deren mannigfache Verwicklung Cervantes aufzulösen die Lust verloren zu haben scheint; der Roman blieb unvollendet. Das umfangreiche lyrische Element dürfte bei Cervantes wie bei seinen Vorgängern als das vorzüglichste anzusehen sein. — Die Geschichte des edeln und sinnreichen Ritters Don Quixote de la Mancha ist unstreitig nicht blos der Mittelpunct von Cervantes Dichtungen, sondern überhaupt der der Spanischen Poesie. Das Ineinanderscheinen des vergehenden Mittelalters und einer neuen Zeit, die Versammlung aller Grundelemente des Spanischen Lebens, die Mannigfaltigkeit, Reinheit und Anmuth der Sprache in der Prosa wie in den eingelegten Gedichten erheben dies Werk über alle andere der Spanischen Literatur. Die negative Seite dieses Romans ist untergeordnet. Cervantes wollte allerdings die Amadisromane parodiren. Der wackere Don Quixote will die phantastische Hoheit seines Romanhelden aus dem Nebellande des Scheins in die wirklichen eckigen Verhältnisse unserer Erde, als deren Sinn und Organ der treue Diener Sancho Pansa erscheint, übertragen, er, eben ein solch hagerer Held auf dürrem Rosse in der realen Welt, wie

sein Büchervorbild ein zerfliessendes formloses Gebild und Inbegriff aller Tugenden in der idealen. Darum trifft denn nun der begeisterte Ritter überall, indem er in diese erträumte Welt hineinreitet, auf Prügel und blaue Flecke, statt auf Wunden und Schwerter, auf wandernde Freudenmädchen statt auf bedrängte Jungfrauen, auf zu Galeerenstrafe verurtheiltes böses Gesindel und Polizeibeamte statt auf Riesen und böse Zauberer, auf Schaafheerden statt auf kämpfende Heere, auf schlechte Kneipen statt auf gastliche Castelle. Allein es war dem Cervantes nicht blos um eine Satire zu thun; er hat das positive Element der Idee mit dem höchsten Humor in jenen Contrasten festgehalten. Das Interesse der Polemik gegen die ausschweifende Abenteuerlichkeit der Ritterromane ist längst erloschen, das Interesse am Don Quixote ist lebendig geblieben. Mit unendlichem Reiz hat Cervantes das fröhliche südliche Leben des herrlichen Landes entfaltet. Das öffentliche Leben in den Posada's, die belebten Landstrassen, die Schäfer unter den Korkbäumen, die Liebenden in den einsamen Gegenden, die Freuden und Leiden in einem heiteren Wechsel, die Herren und Frauen, die selbst, indem sie durch seltsame Verhältnisse in die ausserordentlichsten Lagen versetzt werden, niemals die gewandte, zierliche Anmuth verlieren, einander so ähnlich und doch so gänzlich verschieden, Alles dies mit einer absichtvollen wunderbaren Kunst verflochten, stellt das nationale Leben mit unbeschreiblicher Wahrheit dar. Aber dennoch erscheint eben in dieser heiteren Welt die Vergangenheit wie ein Gespenst; der ausgehöhlte Harnisch verstorbener Ritter treibt einen geheimen Spuk und nur

als furchtbarer Wahnwitz erscheint, was in früheren Zeiten der eigentliche Sinn der Nation war. Um den wahnsinnigen Helden dreht sich Alles und wenn nun dieses Gespenst aus seiner wunderlichen Waffenrüstung heraus die herrlichsten Reden vernehmen lässt, über die goldene Zeit, über die Krieger, über die Geschichte überhaupt, so stehen die in der Gegenwart Lebenden erstaunt und starren die seltsame Gestalt an, in welcher unbegreifliche Thorheit mit der tiefsten Weisheit gepaart erscheint. Wirklich hat der Wahnsinn des Don Quixote etwas tief Tragisches; daher ist er eine stehende Maske, eine bleibende Figur für die ganze Zeit geworden, die freilich je leicht begreiflicher sie geworden war, desto leichtsinniger über die Person der kindisch gewordenen Vergangenheit lächeln konnte. *) Das Komische ist von Cervantes in allen seinen Abstufungen vom unbefangenen Widerspruch des Naiven an bis zur Tiefe des erschütterndsten Humors durchgebildet worden; der Gegensatz zwischen Don Quixote's Poesie und Sancho's Prosa ist ein unerschöpflicher Quell des Lächerlichen. — Fast die Hälfte des Werkes nehmen die Novellen von der Schäferin Marcella, von Cardenio, vom Gefangenen, von dem unverschämten Neugierigen ein. Die nämliche schöne Haltung haben die 12 Novellen, welche Cervantes als die ersten wirklich Spanischen herausgab und worin er die unendlichste Mannigfaltigkeit der Handlung, der Charaktere und der Localität entwickelt, indem er uns zu Wahnsinnigen, wie im Licentiaten Vidriero, zu Eifersüchtigen, wie im Estremadurer,

*) S. Steffens, Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden. Berlin 1817. Th. I. S. 335 ff.

zum bunten Wirthshausleben, wie in der adligen Dienstmagd, zu Zigeunern, wie in der Gitanella Preciosa, zu pfiffigen Dieben und Bettlern, wie in Rinconete und Cortadillo, zu Türkischen Christensclaven, wie im freigebigen Liebhaber u. s. w., hinführt. — Die Drangsale des Persiles und der Sigismunda, eine Nordische Geschichte, sind nichts anderes, als ein Aggregat von Novellen. Der äussere Rahmen, der sie umschliesst, ist folgender. Persiles ist der zweite Sohn des Königs von Island; seine Geliebte Sigismunda ist die Tochter und einzige Erbin der Königin von Frieseland. Sie war dem Bruder des Persiles, Maximin, verlobt worden, dessen wilde und rohe Sitten das Herz der schönsten, sanftesten und vollkommensten Frau zu fesseln nicht im Stande waren. Beide entfliehen, mit einander nach Rom zu wallfahrten und auszuwirken, dass der Papst Sigismunden ihrer ersten Verpflichtung entbinde. Persiles nimmt den Namen Periander, Sigismunda den Namen Auristela an; sie geben sich für Bruder und Schwester aus und ihre Geburt wie ihr Verhältniss wird dem Leser erst am Ende des Werkes entschleiert. Während ihrer Wallfahrt durchziehen sie den ganzen Norden und Süden: gefangen und wieder gefangen von den Wilden, auf dem Punct, gebraten und gegessen zu werden, Schiffbruch auf Schiffbruch erleidend, zwanzigmal getrennt und zwanzigmal wieder vereinigt, das Ziel von Meuchelmorden, Vergiftungen und Bezauberungen, das Herz Aller gewinnend, die sie sehen, und grössere Gefahr laufend durch die Liebe, die sie einflössen, als der Hass gegen sie aufregen könnte. Aber die Entführer, die sich ihren Besitz streitig machen, kämpfen

mit solcher Erbitterung gegeneinander, dass sie sich Alle bis auf den letzten umbringen. Bei diesem Werk auf die fabelhafte Geographie und Geschichte zu reflectiren, dem Cervantes daraus den Vorwurf zu machen, selbst in den von ihm bekämpften Fehler der Amadisromane verfallen zu sein, ist gewiss unstatthaft. Das allgemein Menschliche aller hier dargestellten Verhältnisse und Situationen ist das Wesentliche; die äussere Einfassung desselben verschwindet dagegen. Die sich immer gleiche wahrhaft jungfräuliche Leidenschaft der beiden Liebenden für einander, ihre zarte Scheu, ohne Autorität der Kirche ihrem glühenden Gefühl Raum zu geben, die Sehnsucht nach dem erlösenden Rom und um sie herum der schnellste Wechsel der Umgebung; der Personen, Wuth der Leidenschaft, Weltlichkeit in den vielfachsten Formen lassen diesen Roman als den Gegensatz des Don Quixote erscheinen; denn wenn dieser als der Wahnsinnige sich darstellt, mit dem die Anderen, die sogenannten Vernünftigen, ihr Spiel treiben, so sind Persiles und Sigismunda die Vernünftigen, indess die wirkliche Welt um sie herum überall von dem Wahnsinn der Begierden und Leidenschaft bis zur frazzenhaften Tollheit zerrissen erscheint. Selbst in Rom, an der heiligen Stätte, dauert dies Verhältniss fort.

Die dramatischen Arbeiten des Dichters wollen wir im Zusammenhang mit der Geschichte des Spanischen Drama's betrachten. Wir haben oben die erste Entwicklung desselben kennen gelernt und die entschiedene Neigung bemerklich gemacht, sich immer einem äusseren Stoff, einer besonderen Thatsache als solcher

anzuschliessen; der Unterschied des Historischen und Erfundenen fällt dadurch weg; die einzelne Handlung soll Alles in sich enthalten. Die allgemeinen Begriffe der Ehre, der Liebe, des Glaubens werden gleichsam zu einer Mythologie. Es ist ein feststehendes, bis in das Einzelne ausgebildetes und auf einen ganzen Vorrath besonderer Fälle schon im Voraus bearbeitetes System über diese Begriffe, welches schlechthin vorausgesetzt wird, unbedingten Glauben fordert, und sich in allen wesentlichen Handlungen und Begebenheiten vollständig abspiegelt. An diese Voraussetzungen knüpft sich eine ganze Masse von Folgerungen an. Indem nun die Welt des äusseren Lebens und Wirkens auf jene Begriffe zurückgeführt wird, ein tieferes Eindringen in das Innerste aber nicht statt findet, so übt der Verstand seine Thätigkeit mit desto grösserer Künstlichkeit und Gewandtheit an den Verwicklungen und Collisionen jener Begriffe unter sich und an ihrer Ausführung durch die mannigfaltigen bald förderlichen, bald störenden Gestaltungen des wirklichen Lebens. Diese künstlichen Berechnungen finden wir keineswegs allein im Lustspiel, sondern auch in der Tragödie, nur dass sie sich dort mehr auf die Absichten und Charaktere einzelner Personen, hier mehr auf die zufälligen Verwirrungen der Begebenheiten oder die Anlage höherer Fügungen beziehen. Durch dies verständige Element, weil nichts so ein- für allemal abgemacht ist, als jene Weltordnung der Liebe, Ehre und Religion, erhält die dramatische Poesie der Spanier etwas Trockenes. Es kehren immer dieselben Grundlagen und Verwicklungen von Begriffen wieder; und hat man einmal den Schlüssel des allgemeinen

Systems, so weiss man die Auffassung des Einzelnen in das Allgemeine bald zu findest. Aus dem nothwendigen Gegensatze der besonderen wirklichen Erscheinung gegen die abstracten Begriffe entspringt die bunte, höchst glänzende Ausführung. Wo eine und dieselbe Grundlage solcher Begriffe sich in jedem erscheinenden Stoff abspiegeln und wiederholen soll, da muss der Stoff auf das Mannigfaltigste geschmückt und durch Bildlichkeit und allgemeine Deutung verklärt werden, weil er sonst den Ausdruck der Begriffe nicht erreicht, sondern entweder ein gemeiner Stoff aus dem Kreise des gewöhnlichen Lebens bleibt, oder in seiner Beziehung auf jenes Allgemeine zu einem blossen logischen Beispiele wird, eine Sache, die der Poesie am allermeisten zuwider ist. Er muss also in seiner ganzen Erscheinung als bedeutend aufgefasst werden und durch die mannigfachsten und freiesten Zusammenstellungen, durch die reichsten Ausschmückungen, wodurch er sich von der gemeinen Natur ablöst, sich zu dieser Bedeutsamkeit erheben, d. h. er wird durchaus allegorisch. Hier zeigt sich nun allerdings ein höchst lebendiges Wirken der Phantasie, ohne welches die Erscheinung nicht so gesteigert werden kann, dass wir sie im Licht der Begriffe spielen und diese in ihren Figuren abbilden sehen. Die erscheinenden Dinge müssen gleichsam transparent werden, damit die Begriffe überall hindurchscheinen können und daher die allgemeine Verklärung, in deren Glanz die ganze wirkliche Welt zu schwimmen scheint und die doch nicht diejenige Phantasie ist, welche die Ideen selbst von ihrem Innersten heraus zu gestalten weiss, sondern die, welche immer erst

durch die Mittelregion der Abstraction hindurchgehen muss. *)

Behält man diesen Gegensatz der Erscheinung und des abstracten Begriffs im Auge, erwägt man, dass die dramatische Handlung eben die Beziehung beider auf einander darstellen sollte; so wird man auch die Sprache des Spanischen Theaters in ihrer metrischen Mannigfaltigkeit dem nothwendigen Streben nach äusserer Fülle angemessen finden. Die nationalen und Italienischen Versmasse vereinigten sich dazu. Der gewöhnliche Dialog ist in Redondillen, die bald quatrainweis mit einander umfassenden Reimen, bald in zehnzeiligen Strophen, bald mit blossen Assonanzen in jedem zweiten Vers gereimt, immer aber von einer lyrischen Bewegung sind. Erhebt sich die Sprache zum Ton der Beredsamkeit, will ihr der Dichter mehr Würde und Grossartigkeit geben, so gebraucht er den grossen heroischen Vers der Italiener entweder in Octaven oder Terzinen; endlich, überlässt sich Jemand einer Empfindung, die ihm eine Vergleichung oder einzelne Betrachtung an die Hand gibt, so tritt das Sonett ein. Durch solchen Wechsel und durch die bunte äussere Decorirung erhielt das Spanische Theater, ohne wirklich zur Oper überzugehen, doch etwas Opernartiges.

Cervantes verehrte die Stifter des Spanischen Theaters sehr hoch; er erwähnt ihrer mehrfach in seinen Schriften und macht uns auch mit dem einfachen Apparat der Schauspieler jener Zeit bekannt. Er selbst dichtete fleissig für das Theater, ohne je-

*) S. Solger in der Kritik von Schlegels Vorlesungen. Nachgelassene Schriften Th. II. S. 599 — 604.

doch einen weiteren Zweck mit diesen Arbeiten zu haben, als den augenblicklichen theatralischen Effect. So haben sich denn von ihnen nur zwei erhalten, die erst am Ende des vorigen Jahrhunderts zum Druck gelangten. Das eine, die Lebensart in Algier, el trato de Argel, trägt im Uebergewicht der Erzählung, in der Magerkeit des Ganzen, in der mangelnden Hervorhebung der Figuren und Situationen noch Spuren von der damaligen Kindheit der Kunst. Das andere aber, die Zerstörung von Numancia, steht ganz auf der Höhe der Tragödie und ist durch die bewusstlose und ungesuchte Annäherung an die antike Grösse und Reinheit sehr merkwürdig. Die Idee des Schicksals herrscht darin; die allegorischen Personen, Spanien, der Duero, der Krieg, Hunger und Tod, leisten auf einem anderen Wege ungefähr, was der Chor in den Griechischen Tragödien: sie lenken die Betrachtung und versöhnen das Gefühl. Eine grosse That des Heldenmuthes wird vollbracht, das äusserste Leiden standhaft erduldet, aber es ist die That und das Leiden eines ganzen Volkes, dessen einzelne Mitglieder fast nur als Beispiele auftreten, während die Römischen Helden als Werkzeuge des Verhängnisses erscheinen. Alles Einzelne geht unter in dem Gefühl für das Vaterland und durch Beziehung auf den neueren Heldenruhm seines Volkes hat der Dichter die alte Geschichte mit der nächsten Gegenwart verknüpft. — Die späteren Schauspiele des Cervantes, unter denen los baños de Argel eine Bearbeitung des trato de Argel, konnten keine sonderliche Wirkung hervorbringen, weil er darin aus seiner ei-

genthümlichen Sphäre sanfter Klarheit in das Reich wunderbarer Anlagen, grosser Mannigfaltigkeit, kühner Theaterstreiche überzugehen suchte, was ihm nicht gelang. *)

Lopé de Véga, 1562 zu Madrid geboren und 1635 gestorben, entwickelte die nationale Richtung des Spanischen Theaters zuerst in vollem Umfange. Lopé hatte wie die meisten Spanischen Dichter ein bewegtes Leben. Wie die Französischen Dichter des siècle de Louis XIV sich nach einem Gönner drängen, der ihnen eine gute Pfründe schaffe, damit sie in behaglichem Lebensgenuss glatte, niedliche Verse machen können: so sehen wir umgekehrt die Spanischen Dichter in der Blüthe der Literatur fast alle dem Kriegerstande angehören und auf den Zügen der Heere zu Wasser und zu Land den Ernst des Lebens kennen lernen. Lopé zeichnete sich durch seine ausserordentlichen Talente frühzeitig aus; da er seine Eltern bald verlor, nahm der Generalinquisitor und Bischof von Avila, Don Geronimo Manrique, sich seiner an und half ihm zur Vollendung seiner Studien in Alcala. Er ward hierauf Secretär des Herzogs von Alba, verheirathete sich, musste eines Duells wegen fliehen, verlor nach der Zurückkunft seine Gattin und nahm Dienste in dem Heer, welches die Armada bemannte. Obschon er selbst wohlbehalten nach Madrid zurückkam, so schmerzte ihn doch der Untergang der Flotte sehr tief. Er verheirathete sich wieder und zwar sehr glücklich. Da ihm der Tod seine Gattin aber nach Kurzem entriss, so ward er

*) S. A. W. Schlegel in der vierzehnten Vorlesung.

Priester und durch Wahl Vorsteher des geistlichen Collegiums zu Madrid. Hatte Lopé bis dahin schon durch seine epischen Gedichte und Novellen sich grossen Beifall erworben, so versetzte er von nun an durch seine dramatischen Arbeiten die Nation in eine wahre Trunkenheit. Reichthum strömte ihm zu; mit Ehrentiteln überhäufte man ihn; der Papst Urban VIII übersandte ihm das Maltheserkreuz und ernannte ihn zum Doctor der Theologie und zum apostolischen Kammerfiscal; die Inquisition begünstigte ihn durch die schmeichelhafte Ernennung zu ihrem Familiar und das Volk vergötterte ihn, ihn, den Cervantes selbst das Wunder der Natur genannt hatte. Mit fürstlichem Pomp ward er begraben. Lopé ist seiner unendlichen Fruchtbarkeit wegen zum Sprichwort geworden, denn so viel wie er — 133,225 Bogen — geschrieben zu haben, ist von keinem anderen Sterblichen bis jetzt bekannt geworden. Seine nicht-dramatischen Gedichte umfassen allein 20 Quartbände. Sein erstes Gedicht war Arcadien, eine Nachahmung der Diana des Montemayor. In der Hermosura d'Angelica wollte er mit zwanzig Gesängen den Ariosto fortsetzen und mit eben so vielen in der Jerusalem conquistada mit Tasso wetteifern. Einige Epen gingen bei ihm aus patriotischem Interesse hervor; er besang in der Corona tragica das Schicksal der unglücklichen Maria Stuart mit leidenschaftlichen Invectiven gegen den Protestantismus und gegen Elisabeth und entlud sich in der Dragontee, die ihren Namen von dem Englischen General Drake führt, seines Hasses gegen England; aber die komische Erzäh-

lung, la Gatomachia, worin er das Leben und den Kampf der Katzen benachbarter Häuser mit der heitersten Laune und hellsten Anschaulichkeit schildert, ist allein lebendig geblieben, während jene und noch andere Epen nur ein ephemeres Dasein gehabt haben. Auch Lopé's Eklogen werden noch immer gelesen und noch mehr verdienen dies seine trefflichen Novellen. Manche derselben leiden zwar an breiter Geschwätzigkeit und an einem verwirrenden Ueberfluss von Verwicklungen, aber im Ganzen sind sie interessant angelegt und kunstreich durchgeführt; eine derselben, der Pilger in seinem Vaterlande, ist in der äusseren Scenerie wie in der Schilderung innerer Leiden gleich ausgezeichnet; andere, wie Laura's Landhaus, reizen durch scharfe Contraste; die Dorothea, die er selbst eine Action in Prosa nannte, sticht durch die schöne Klarheit des Styles hervor. Ausser diesen Romanen, Novellen, Eklogen, Epen schrieb der unermüdliche Dichter auch Romanzen, Lieder, Sonette, kritische Gedichte, wie den Laurel de Apolo, und Episteln. Misstrauisch gegen den allgemeinen Beifall, den man ihm zollte, gab er, seinen Namen anagrammatisch verbergend, unter dem Namen R. P. Gabriel de Padecopeo das Werk: Soliloquios a Dios, heraus; allein auch diesem folgte der Ruhm. — Jedoch, wie mannigfach und theilweise werthvoll alle diese Arbeiten seien, der Mittelpunct von Lopé's Thätigkeit war das Theater. Man unterschied seit Lopé's Zeit die Schauspiele in geistliche und weltliche, Comedias divinas y humanas, letztere wieder in heroische, historische oder mythologische und in die sogenannten Schauspiele im Mantel und Degen, Co-

medias de capa y espada, welche die Sitten der Gegenwart, den Formalismus der conventionellen Verhältnisse darstellten; aus ihnen hob sich noch eine Untergattung besonders heraus, die Comedias de figurón, weil in ihnen ein windiger Glücksritter oder eine diesem ähnliche Dame die Hauptrolle spielt. Die geistlichen Schauspiele theilten sich in die Lebensgeschichten der Heiligen, Vidas de Santos, und in sacramentliche Handlungen, Autos sacramentales; erstere wurden nach dem Muster der alten in den Klöstern heimischen Mysterien gebildet, letztere fast immer allegorisch zur Verherrlichung des Frohnleichnamsfestes. Die Lebensgeschichten der Heiligen sind die lockersten von Lopé's Compositionen; die Figuren stehen darin meist neben einander und die Menge derselben, wie die Masse der Begebenheiten und die bunte Verschlingung des Himmlischen mit dem Irdischen macht eine andere Einheit fast unmöglich, als die der äusseren Beziehung der heterogensten Elemente auf den Heiligen, der verherrlicht wird. In den Frohnleichnamsstücken ist durch die allegorische Tendenz mehr Zusammenhang der Handlung, mehr Würde des Pathos; allein weil es der Begriff des Dogma's ist, auf den hier Alles zurückgeführt wird, so gehen umgekehrt die Personen in die Idee unter; sie verlieren ihre individuelle Selbstständigkeit und erscheinen fast nur als Träger dogmatischer Bestimmungen. Unter den weltlichen Schauspielen zeichnen sich die historischen vortheilhaft aus. Der Dichter ist darin nicht genau der Geschichte gefolgt, hat aber keine Gelegenheit vorübergehen lassen, mit glühenden Farben Spaniens Ruhm zu verewigen und

zeigt eben in der freien Gestaltung der Begebenheiten ein sorgfältiges Studium der Geschichte, wie im König Wamba, in den Jugendstreichen des Bernardo del Carpio, in den Zinnen von Toro, wo der Cid die Hauptrolle spielt u. s. w. In den Mantel- und Degen- oder eigentlichen Intriguenstücken war dem Dichter die Situation das Wesentliche; eine Intrigue kreuzte die andere; tausend Fäden webten sich hin und her; der Drang der Verwicklung steigerte sich in's Unendliche; aber die Auflösung war oft kahl, eine Schlichtung der Irrthümer, Missverhältnisse, sich widersprechenden Absichten durch so viel Verheirathungen, als passende Paare sich darboten. Die offenste kaum durch das Ehrgefühl zurückgehaltene Galanterie war die Grundlage aller Intriguen; der Liebe wegen wird Schelmerei, ja, die schändlichste Treulosigkeit verziehen; der Mord des Gegners, wenn sich Veranlassung zu seiner Herausforderung bietet, versteht sich von selbst; in der Sprache der Liebe ist Lopé unerschöpflich an Bildern und sinnigen Spielen des Witzes. — Es begreift sich, dass Lopé bei der ungeheuren Productivität, die er zeigte, Vieles nur flüchtig skizziren konnte, dass aus dieser Schnelligkeit des Entwurfs wie seiner Ausführung — zu beiden liessen ihm die Schauspieler, die stets etwas Neues von ihm haben wollten, oft nur 24 Stunden Zeit — eine gewisse Unförmlichkeit, ja Rohheit der meisten Dramen hervorgehen musste. Und doch wird dieser Dichter nie langweilig. Die Schnelligkeit der Handlung, die Mannigfaltigkeit der Ereignisse, die wachsende Verwirrung und die Unmöglichkeit, die Entwicklung vorherzusehen, wecken die Neugier und

erhalten dem Leser oder Zuschauer fast immer die ganze Lebhaftigkeit von der ersten Scene, in welcher ihn Lopé durch einen auffallenden Umstand sogleich zu überraschen und zu fesseln versteht, bis zur endlichen Entwicklung.

Am nächsten schloss sich dem Lopé der Notar der Inquisition, Juan Perez de Montalvàn, an; er ward von dem Dichter selbst als sein erster Zögling betrachtet. Sowohl in Novellen als in Schauspielen zeichnete er sich aus; von letzteren hatte er, als er 1639 im sechanddreissigsten Jahr seines Alters starb, schon nah an hundert gearbeitet. In seinen historischen Schauspielen ist das Streben nach Ausmalung des Charakters sehr zu loben. In seinen Auto's überbot er das Phantastische; der Lärm von Pauken, Trompeten und Clarinetten, das Aufblitzen von Pulverschwärmern und Raketen, sollte nach seiner Absicht die Popularität derselben befördern. — Einen anderen Weg schlug der Valencianer Christovàl de Virues, gewöhnlich der Hauptmann genannt, ein. Er schrieb fünf Tragödien, in denen er das Tragische mehr als solches herausstellen wollte, ohne seine Entfaltung durch komische Zwischenscenen zu unterbrechen; auch wusste er das tragische Pathos kraftvoll zu behandeln. Da er aber bei seinem Streben nach Einfachheit doch nicht von der intriguenhaften Verwicklung loskommen konnte, so fiel er bei dem Widerspruch seiner Theorie mit der zum nationalen Styl sich hinneigenden Ausführung theils in das Declamatorisch-Betäubende, theils in's Regellose. *)

*) S. Bouterwech a. a. O. S. 442 — 450.

Die Gestalt, welche das Theater durch Lopé empfing, blieb die unerschütterliche Grundlage aller späteren in nationalem Sinn unternommenen dramatischen Dichtungen. Wenn bei Lopé die Ausführung des Einzelnen oft mangelhaft war, wenn die schönsten Erfindungen oft nur in einer losen Folge von Scenen, in rasch hingeworfenem Dialoge sich entwickeln konnten, so unterscheidet sich Calderon von Lopé durch die Fülle und Präcision der Ausführung. In der Erfindung dürfte der fruchtbare Lopé durchaus über ihm stehen, aber in der Einheit genialer Erfindung mit der durchgängigen Schönheit glanzreicher Entwicklung ist Calderon ihm vorzuziehen. Pedro Calderon de la Barca, geboren 1600, machte die gewöhnlichen Universitätsstudien, fand mehre Gönner am Hof zu Madrid, ward dann aber Soldat und machte mehre Feldzüge in Italien und den Niederlanden mit. Da sich der Ruf seines dramatischen Talentes schon ausgebreitet hatte, so rief ihn der König Philipp IV, der sich sehr für das Theater interessirte und selbst dafür dichtete, 1636 zu sich und ertheilte ihm bald darauf den St. Jago-Orden. Seit dieser Zeit lebte Calderon der Feier der Hoffeste. 1652 trat er zwar in den geistlichen Stand, aber ohne seine Functionen aufzugeben. Bewundert von seiner Nation und mit Pfründen, Pensionen und Ehrengeschenken von seinem Könige reichlich versorgt, starb er 1687. Seine Schauspiele gewannen in den Augen des Publicums allen älteren und gleichzeitigen den Preis ab. Ueber 200 Stücke wurden unter Calderon's Namen von Buchhändlern und Buchdruckern verkauft; ausserdem hat man 120 ächte Stücke von ihm, aber nur

108 derselben sind gedruckt. Wir wollen uns bei ihnen ihrer Wichtigkeit halber und um dadurch eine concretere Anschauung der Spanischen Bühne hervorzurufen, etwas länger verweilen. Sie werden nach Inhalt und Form in folgende 10 Classen getheilt:

I. Comedias de capa y espada. Bei den seltsamsten und überraschendsten Verwicklungen des Zufalls sind die zwei Grundprincipe, welche Männer und Weiber beseelen, die der Liebe und Ehre, die feststehenden Achsen, um die sich Alles dreht. Immer schwebt das Leben auf der Degenspitze, aber Liebe und Ehre bleiben unwandelbar. Man hat Calderon vorzügliches Talent zu dieser Gattung zugeschrieben. Es ist gewiss, dass diese Intriguenstücke fast alle aus seiner besten Zeit und frei von den Rücksichten und dem Zwange sind, dem er sich als besoldeter Hofdichter so oft, vornehmlich in den Fiestas unterworfen sah. 1) Casa con dos puertos mala es de guardar. 2) La Dama Duende, unter uns Deutschen unter dem Namen Dame Kobold bekannt geworden, ein Stück voll von den reizendsten Gegensätzen, das sehr populär gewesen ist. 3) Peor está que estaba und 4) Mejor está que estava (Es ist schlimmer und besser als es war). 5) Bien vengas mal (sc. si vienes solo nach dem Spanischen Sprichwort). Alles ist jugendlich und frisch, allein noch fehlen die Sicherheit und Gewandtheit der höchsten Reife und Vollendung. 6) El Astrologo fingido. Obgleich mancher herrliche Spass in dieser Posse vorkommt und die Aufmerksamkeit jeden Augenblick gespannt bleibt, so scheint dies Stück doch zu den flüchtigsten seiner Anlage zu gehören. 7) Mañanas

de Abril y Mayo führt uns in das Stadtleben der höheren Stände zu Madrid. Ein eingebildeter, boshafter Stutzer, ein grillenhaftes, eitles, liebloses Fräulein und ein nichtiger und müssiger Bewunderer dienen den edelsten Spanischen Charakteren, der Anna und dem Don Juan, zur Unterlage; durch alle Combinationen der Klugheit bricht hier die Leitung des waltenden Gottes hervor und gibt dem Drama einen höheren Werth. 8) Tambien ay duelo en las Damas. Die Collision der Ehre und Liebe ist hier auf den höchsten Punct gesteigert, aber das edle Gefühl der Frauen lässt immer die Ehre siegen. 9) El Encanto sin Encanto gehört in Erfindung und Anlage zu den reichsten, allein die Ausführung, besonders in Beziehung auf Sprache und Charaktere, scheint weniger angemessen. Es hat nicht die jugendliche Frische der früheren, noch die durchgearbeitete Klarheit der reiferen Stücke dieser Gattung. Die Dama Duende hatte überaus gefallen und der Dichter ward vielleicht aufgefordert, denselben Gedanken noch einmal zu benutzen. 10) El Escondido y la Tapada ist in aller Hinsicht eins der reizendsten und reichsten dieser Gattung. 11) Mañana serà otro dia, ein vortreffliches Werk, ist das längste dieser Classe. 12) Hombre pobre todo es trazas ist ein Sittengemälde, treu und lebendig aufgefasst aus dem Verkehr der Hauptstadt des Spanischen Reichs. Nichts war dem Genius des Calderon zu geringfügig, so wie ihm nichts zu gross war. Der Don Diego ist ein geläuterter Guzman von Alfarache oder Lazarillo von Tormes. 13) No ay cosa como callar ist ein vorzügliches Werk. Ehre und Pflicht besiegen die glühende Liebe des Luis und

der Leonore. Sie thut Alles, was sie nie für die Liebe gethan hätte, für Wiedererlangung der Ehre; dass ihr diese über Alles geht, konnte erst durch die sonst freilich anstössige Nothzucht sichtbar werden. 14) Con quien vengo, vengo — ist das unverbrüchliche Gesetz in Duellsachen, welches gebietet, dem beizustehen, auf dessen Ruf und mit dem man gekommen ist. 15) Los Empeños de un Acaso, die Verwicklungen des Zufalls. 16) Guardate de la agua mansa, ein ächtes, herrliches Familiengemälde, die Charaktere unmittelbar aus dem wirklichen Leben genommen und so scharf gezeichnet, wie sonst selten. Man wird in vielen Stellen an die Charaktere im Don Quixote erinnert. Sein grosses komisches Talent hat der Dichter hier besonders entwickelt. Der asturische Tölpel Torribur, der aus der Provinz anlangt, ein Madrider Fräulein zu heirathen, ist unvergleichlich. 17) No siempre lo peor es cierto hat in der Erfindung einige Aehnlichkeit mit Peor està que estaba, ohne in dessen jugendlichem Feuer zu glühen; vielmehr scheint Alles sehr verständig und absichtlich angelegt und durchgearbeitet. 18) El Maestro de danzar zeichnet sich durch reine und edle Sprache aus. Rasches Fortschreiten, eine unendliche Gewandtheit und Sicherheit in allem Technischen, dabei Kraft, Wärme und Frische verkünden den Meister. Nur die Charaktere sind nicht so scharf geschieden als in anderen Intriguenstücken der besten Zeit. 19) Primero soy yo. 20) No ay burlas con el amor ist eine köstliche Posse; der Diener Moskatel, ein verliebter, süsser, weinerlicher Bursche, quält sich in ätherischen Träumen für eine untreue Zofe ab, von welcher Krankheit ihn der Herr

durch Schimpfen und Schläge zu heilen sucht. 21) Cada uno para si. 22) Antes que todo es mi Dama, in Styl und Ausführung rein und vortrefflich. 23) Dar tiempo al tiempo entfaltet in seinen Verwicklungen eine zum Theil durch Ironie ausgesprochene Gerechtigkeit. Beatriz, im Anfang frech und trotzig lügend, wird so tief gedemüthigt, dass sie selbst, wo sie Recht hat, Unrecht bekommt und sich nicht zu vertheidigen wagt. Diego, etwas beschränkt, kann die Liebe Leonorens nicht erzwingen und muss froh sein, die Ehre seines Hauses um jeden Preis zu retten. Trefflich ist der Alte: in dem festen Wahn, dass er als Vermittler fremder Thorheiten in Unannehmlichkeiten geräth, merkt er erst am Schluss, wie ihn die eigene Tochter am Seil führt. Diese aber ist wieder ein Abbild jener weiblichen Tugenden und Holdseligkeiten, mit denen Calderon seine Fräulein auszustatten verstand und wohl gebührt ihr Herz und Hand des freien, ritterlichen Don Juan. 24) La Desdicha de la voz. Ein tragisches Geschick macht dies Schauspiel zu einem der ernstesten dieser Gattung. Leonore, Andere betrügen wollend, betrügt sich selbst um das Glück ihres Lebens, und das bezaubernde Talent des Gesanges bringt nur Unheil über dessen Besitzerin, Beatriz. 25) Fuego de Dios en el querer bien. 26) Qual es mayor perfeccion? Klarheit, Besonnenheit und Wahrheit bezeichnen jede Scene; es findet sich zusammen, was zusammengehört und ein edler Sinn besiegt die trüben Wallungen aufflackender Leidenschaft und Wollust.

II. Comedias heroycas. Der ewig wiederkehrende Inhalt bei anderen Spanischen Dichtern ist,

wie eine Frau von ihrem Fürsten aus Liebe verfolgt wird und wie sie sich durch allerlei Mittel vor ihm zu schützen sucht. Bei Calderon ist etwas Aehnliches, aber veredelt und idealisirt, der Mittelpunct der meisten. Es kommt nämlich ein drittes Princip zu denen der ersten Classe, Ehre und Liebe, hinzu, nämlich das der unerschütterlichen Treue gegen den natürlichen angeborenen Herrscher, selbst wenn dieser sich verging. Die mannigfachen Collisionen der Pflichten des Liebenden, des Ehrenmannes und des Unterthans sind es nur scheinbar und das reine Pflichtgefühl vernichtet in jedem Augenblick die entstehenden Widersprüche. 27) Lances de Amor y Fortuna ist tiefsinnig, leidet aber noch hier und da an den Ueppigkeiten des widernatürlichen Estilo culto. 28) Saber del mal y del bien. Hier sind die Launen des Glückes als das Element aufgestellt, in welchem sich die ächte Gesinnung läutert. Der Gegensatz der Handlungen eines Ehrenmannes, auf welchem als erstem Minister die Wohlfahrt des Staates beruht, gegen die gemeinen Cabalen des Hofes und die Dummheit der Menge gibt diesem Werk einen ganz eigenthümlichen Charakter. Ein tiefsinniger Scherz begleitet den gewichtigen Ernst. Der Diener geht immer zu dem Begünstigten in Dienst, will so mit Gewalt dem Glück nachlaufen und seine Gunst erhaschen. Allein überall empfängt er aus Versehen Stösse und Schläge, während dem anderen Diener ohne dessen Zuthun alle Gaben, die dem ersteren zugedacht sind, zufallen. 29) El Galàn fantasma, voller Jugendfehler des Dichters, als Seitenstück zur Dama Duende bestimmt. 30) La Vanda y la Flor, Schärpe und Blu-

me, stellt die Misslichkeit des Umganges mit Fürsten mit grosser Wahrheit dar. 31) El Alcayde (auch la Guarda) de si mismo. 32) El Pintor de su deshonra, ein grauses Trauerspiel voll Tiefe und Klarheit; schon hat Alvaro seine Liebe besiegt, als der Zufall des Feuers ihm die Geliebte mit Gewalt in die Arme wirft; da ist ihm die Versuchung zu stark, er und die reine Serafina fallen den Furien anheim. 33) Amigo Amante y Bal lässt den allgemeinen Charakter der Dramen dieser Classe ganz ungemischt erscheinen. 34) Agradecer y no Amar. 35) Para vencer à Amor querer vencercle. 36) La Señora y la Criada; die Sprache in den ernsten Abschnitten erreicht die höchsten Grenzen dichterischen Schwunges, ohne je auszuarten; die Charaktere und die ihnen angemessene Gerechtigkeit haben ausgezeichneten Werth und die Scherze sind wahres Muster für diese Gattung. 37) El Secreto à voces, das laute Geheimniss. Die Hohheit und Reinheit der Gesinnungen der Personen, mit Ausnahme des Fabio, die Darstellung des feinsten höfischen Lebens mit seinen Gefahren, der Sieg der Pflicht über Wünsche und Leidenschaften, Alles in die gebildetste, reichste und blühendste Sprache ergossen, dies zusammen sichert diesem Werk seinen Platz unter den ersten Erzeugnissen der Kunst. Ein Zwillingsstück ist 38) Nadie fu su secreto. Dieselben Elemente haben wir bei 39) in Basta callar, nur dass in den beiden Frauen Margarita und Serafina irdische Güte und himmlische Seligkeit in sterblicher Hülle contrastirt werden. 40) Un castigo en tres venganzas. 41) Las manos blancas no ofenden. 42) Los tres afectos de Amor ist ganz opernartig. 43) Dicha y Desdicha del

nombre ist etwas matt, wiewohl nicht ohne Stellen, wie sie nur unser Dichter geben konnte. 44) Auristela y Lisidante ist ein schlechtes Spectakelstück, dessen überschwänglich reicher und bunter Inhalt eben so wenig befriedigt, als die mit Sprachpomp und gesuchten Antithesen aufgeputzte Form; der Geist ist entwichen und selbst der Spass kann neben diesem matten und steifen Ernst nicht aufkommen. Auch 45) Afectos de odio y Amor gehört zu den überladenen und geistlosen Pompstücken, wo nur wenige Einzelheiten schadlos halten. 46) De una causa dos efectos ist im Plan verständig und geistvoll, in der Ausführung aber kälter und dürftiger, als sonst leicht bei Calderon. Von 47) Muger, llora y vencerás gilt dasselbe. 48) El Conde Lucanor gehört zur Classe der Pompstücke und macht das Unheil und Vergebliche des Vorauswissens unseres Schicksals anschaulich; mit den berühmten alten didaktischen Novellen hat es nichts als den Namen gemein.

III. Schauspiele aus der Spanischen Geschichte oder Sage. 49) El Sitio de Bredà, auf höhere Veranlassung verfasst; ein geschichtliches Stück ohne Einmischung vielfacher eigner Erfindung, geschrieben zur Verherrlichung verdienstvoller Spanischer Familien und zur Anfeuerung des Volks, das nach grossen Verlusten diesen Einen Punct desto glänzender sehen sollte. Der Feldherr Spinola ist der Mittelpunct, dem Calderon rücksichtsvoll auch Thaten zuschreibt, die nicht von ihm ausgingen. Abgesehen von der Form hat dies Drama grosse Aehnlichkeit mit den Siegsberichten in den Zeitungen. 50) Luis Perez el Gallego steht unter den Werken unseres Dich-

ters einzig da, weil es ohne dramatische Einheit nur eine Reihe von Scenen aus dem Leben des Luis Perez vorführt, der in der Spanischen Volkssage das Ideal eines Räubers ist. Der Styl ist manierirt, allein das Geniale der Charaktere und das Leben in allen Theilen bieten reichlichen Ersatz. Man sieht, wie durch den Drang der Umstände ein edler Mann, auf dessen Ehre und Gewissen kein Fleck haftet, dem weltlichen Gericht verfallen kann; der Diener, welcher an allen Ecken und Enden wider Willen mit dem Herrn zusammentrifft, bildet einen ächt komischen Gegensatz zu den Gerichtsbehörden, die ihn nirgend treffen können. 51) El Medico de su honra ist ein furchtbares Trauerspiel, das auf dem Begriff der Ehre beruht. Nicht allein der physische Ehebruch tödtet die Ehre des Ehemannes, auch der nicht eingestandne des Gedankens und der Phantasie, die heimliche bekämpfte Neigung des Weibes zu einem Anderen. Es ist hier das Hochtragische, dass Gutierre gegen sein widerstrebendes Gefühl durch den unverbrüchlichen Befehl der Ehre gezwungen wird, seine Geliebte zu morden und die gehasste Leonore auf unverbrüchlichen Befehl des Königs heirathen muss. Nur Eins versöhnt uns etwas, die Schuld des Gutierro gegen Leonore, der er sein Wort gegeben und es gebrochen hat. 52) El postrer duelo de Espaina, ein Stück von grosser Wirkung für die Bühne. 53) La Niña de Gomez Arias, nach einer Volkssage von dem Aufstand der Moren 1500 in den Alpujarrasgebirgen, ein Drama, das in aller Hinsicht zu den grössten Kunstwerken der Poesie gehört. 54) El Alcalde de Zalamea stellt das Furchtbare des Missverhältnisses

dar, wenn der Geist die Form verlassen hat, das Leben in dieser nur erheuchelt ist und der Geist wo anders seine Wohnung nimmt; in diesem Sinn bilden die beiden nichtswürdigen Edelleute, der viehische gefühllose Hauptmann und der alberne feige Landjunker die Gegensätze zu dem edelgesinnten Bauer Crespo und seinem Sohn. Der Soldatenwitz und die Marketenderlieder sind hier eben so charakteristisch, als in anderen Stücken die Romanzen und Volkslieder, welche Calderon höchst geschickt einzulegen weiss. 55) Gustos y Disgustos son no mas que imaginacion. 56) Las tres Justicias en una. Der vermeinte Sohn schlägt den vermeinten Vater, dem wirklichen gegenüber bebt er und noch mehr der Vater. So fürchterlich rächt sich die Sünde, dass Bruder und Schwester, die nicht wissen, dass sie es sind, das natürliche Gefühl mit dem Geschlechtstrieb verwechseln und dass der Sohn um dieselbe Schuld fliehen muss und Räuber wird, welche der Vater früher begangen hat. Wie das ganze ernste Drama der strafenden Gerechtigkeit geweihet ist: so ist ein Abbild derselben der König Pedro, der Rechtspfleger. 57) Amar despues de la muerte ist ein Gemälde des Aufstandes der Morisken 1568, das in Hinsicht des Reichthums und der Lebendigkeit unvergleichlich ist; aber in der Sprache der ernsthaften Scenen vermisst man jenes Treffende, Frische, aus dem tiefsten Gefühl Hervorquellende, was die vorigen Stücke auszeichnet.

IV. Romantisch umgebildete Schauspiele aus der alten oder neuen Geschichte. Hierin ist Calderon

Bayerische Staatsbibliothek

nicht sehr glücklich; seine Begeisterung war für das Vaterland, die Religion und für die Grundsätze, welche die zwei ersten Classen charakterisiren. In der Fremde ist ihm nicht wohl und er scheint nicht das Geschick gehabt zu haben, das Fremde ganz zu nationalisiren. 58) La gran Cenobia ist, trotz mancher schönen Einzelheit, ein flüchtig hingeworfenes Werk der Jugend, welche das Maass noch nicht achtet und das Einzelne nicht der Idee des Ganzen unterzuordnen weiss. Geschichtliche Wahrheit und Unwahrheit sind so wunderlich gemischt, dass man meist gar keinen dichterischen Vortheil bei der letzteren sieht. 59) Judas Macabeo hat ebenfalls unbestimmt hingeworfene Charaktere und einen tändelnden, herzlosen Sprachgang. 60) Amor, Honor y Poder. 61) A secreto agravio secreta venganza erinnert an den Medico de su honra. 62) Los Cabellos de Absalon. In dieser wunderbaren Tragödie ist der Gegensatz der Alles tragenden Milde, Gnade und Liebe des Vaters gegen die frechsten Ausbrüche ungezügelter Leidenschaft bei den Kindern mit hinreissender Wahrheit durchgeführt; dass nun aber eben durch diese Nachsicht alle jene Gräuel genährt und zum Ausbruch gekommen sind, ist eine Folgerung, zu welcher der Hörer in jedem Augenblick gezwungen ist. 63) El mayor monstruo los zelos. 64) Darlo todo y no dar nada ist aus der Geschichte Alexanders des Grossen. 65) Las Armas de la Hermosura ist die Geschichte Coriolans. 66) El segundo Scipion entlehnt den Stoff aus Livius XXVI, 28 — 50. 67) Duelos de Amor y Lealtad. Der gute Alexander muss seinen Namen hergeben, um als Sohn Philipps des Grossen ein schmei-

chelhaftes Abbild Karls II vor die Augen der Zuschauer zu bringen.

V. Schauspiele, deren Inhalt sich an ältere Romane und Gedichte schliesst. Aus dem Karolingischen Sagenkreise ist 68) La Puente de Mantible (II. S. 65). 69) Argenis y Poliarco ist nach dem damals so viel gelesenen und wegen seiner politischen Weisheit so hochgeschätzten Roman Argenis von dem Schotten J. Barclai gedichtet, zeigt aber eine gewisse Lauigkeit und innerliche Ermattung; der Styl ist Gongoristisch geschraubt. 70) El Castillo de Lindabridis dagegen ist ein liebliches Werk, das die ganze Anmuth der phantastischen Ritterromane in sich aufgenommen hat. 71) Los Hijos de la Fortuna, Teagenes y Cariclea nach dem schon mehrfach erwähnten Roman des Heliodor. Cervantes nahm ihn bei der Geschichte des Persiles und der Sigismunda zum Muster; Montalvan bearbeitete ihn schon für die Bühne, erlaubte sich aber viel willkürliche und unbegründete Veränderungen. Bei Calderon ist es nicht allein die Meisterschaft im Technischen, nicht allein die blühende, bald gewaltige bald liebliche Sprache, nicht allein die Reinheit der Gesinnungen, es ist vornehmlich die Contrastirung der Gegensätze des göttlichen und irdischen Principes, das letztere in hundertfachen Abstufungen, worin unser Dicher unerreicht geblieben ist. 72) El Jardin de Falerina, einer Tochter des Zauberers Merlin. 73) Hade y Divisa de Leonido y de Marfisa gehört wieder dem Karolingischen Sagenkreise.

VI. Mythologische Festspiele, worin die Fabeln der alten Mythologie umgebildet sind; sie sind sehr ungleich an Werth. 74) Los tres mayores Prodigios. 75) El mayor encanto Amor, die Geschichte der Flucht des Odysseus von der Circe. Nicht leicht möchte ein Beispiel fruchtbarer sein, den Unterschied zwischen antiker und romantischer Poesie zu erörtern, als diese Behandlung des Gegenstandes, verglichen mit der ältesten Darstellung bei Homer. Die Geschichte von Amor und Psyche ist sehr vorzüglich behandelt in 76) Ni Amor se libra de Amor; die Reize des einfachen vollendeten Kindermärchens verbinden sich mit dem höchsten Tiefsinn. 77) El Monstruo de los jardines ist mit seinen lieblichen Meernymphen und dem göttlichen Knaben Achilles eins der besten Stücke dieser Classe. 78) Eco y Narciso entfaltet besonders den Zauber des Liedes. 79) Amado y Aborrecido ist ein tiefsinniges Drama, dessen Plan Calderon aus eigener Erfindung an die alte Mythologie geknüpft hat; es ist ein Streit der Venus und der Diana über Liebe und Hass, welches von beiden mehr Kraft habe, wo denn der Hass der Liebe weichen muss. 80) El Golfo de las Sirenas ist in seinem ernsthaften Kern eine Art Fortsetzung des Mayor encanto Amor. Ein sehr mittelmässiges Stück mit vieler Theaterpracht ist 81) La Fiera, el Rayo y la Piedra, auf Befehl der Maria Therese zu einem hohen Geburtstag als Festspiel geschrieben. 82) La Purpura de la Rosa behandelt die Geschichte des Adonis in einer überweichen Sprache und ward zur Feier des Pyrenäischen Friedens und der Vermählung der Infantin Maria Therese mit Ludwig XIV aufgeführt;

es war das erste Drama in Spanien, worin Alles gesungen wurde. 83) Fortunas de Andromeda y Perseo ist eine Oper, deren innerer Werth dem Reichthum und der Pracht des äusseren Glanzes entspricht. 84) Zelos aun del ayre matan ist eine eben so merkwürdige Behandlung der Fabel von Cephalus und Prokris, als 85) La Estatua de Prometeo vom Prometheischen Mythus. 86) Apolo y Climene. Die Charaktere der Männer oder Götter sind nicht sonderlich gezeichnet, die der Weiber etwas besser; die Sprache ist durch spitzfindige Conceptos hinaufgeschraubt und Tanz und Singsang suchen vergeblich zu entschädigen; aber die Verwirrungen und Verwechslungeu zwischen Clymene, Clytie und Flora in der Nachtscene im Garten sind so trefflich, wie in den besten Intriguenstücken. Auch 87) im Faeton, el hijo del Sol ist die Sprache vom damaligen Modestyl inficirt; die Pracht bei der Aufführung muss wahrhaft königlich und bezaubernd gewesen sein. 88) Fineza contra fineza, ein welkes Drama, welches das nämliche Thema wie 79 behandelt. 89) El Laurel de Apolo enthält die Verwandlung der Daphne in einen Lorbeer. 90) Fieras afemina Amor ist ein todtes, in der Sprache manierirtes Spectakelstück von den Thaten des Herkules.

VII. Burlesken. Das Spanische Theater war im siebzehnten Jahrhundert reich daran, aber Calderon's ernster Sinn hat nur eine einzige gedichtet, 91) Cefalo y Procris, worin er mit wahrhaft Aristophanischem Witz sein eigenes Werk 84) Zelos aun del ayre matan travestirt. Vom Anfang bis zu Ende kein ernsthaftes Wort; alles Erhabene, Grosse und

Rührende wird hier durch den Gegensatz lächerlich und kindisch. Die Sprache ist die gemeinste des Madrider Pöbels, mit Sprichwörtern, Anspielungen und Wortspielen überladen, ein wahrer Abgrund von Spass. Alle Augenblicke versprechen sich die Schauspieler; der König wird daran erkannt, dass er lateinisch spricht. Prinz Rosikler hat einen ungeheuern Schuh gefunden und sucht nun den liebenswürdigen Fuss und die treffliche Dame, der er gehört, wie man sonst nach Gemälden sich verliebt u. s. w.

VIII. Symbolische Schauspiele. 92) La Vida es sueño entwickelt die Gedanken einmal, dass die Aeusserlichkeiten des Lebens nichtig wie Traumgebilde sind und sodann, dass vorwitziges Eingreifen in den ewigen Gang der Dinge, um Uebel zu vermeiden, diese herbeizieht. Was Menschenwitz ausgesonnen hat, den Prinzen zu retten, verdirbt ihn; was blos zufällig als Hülfsmittel zu jenem Zweck gebraucht worden, wird durch die ungeahnte Gewalt göttlicher Gnade seine Rettung; die Personen bilden lauter Gegensätze. Einen ähnlichen Stoff wie Das Leben ein Traum behandelt 93) En esta vida todo es verdod, y todo es mentira, aber ohne die Sicherheit, Klarheit und Vollendung, welche man bei der grossartigen Anlage erwarten dürfte. 94) und 95) La Hija del ayre. Die Heldin dieser beiden herrlichen Schauspiele ist Semiramis.

IX. Geistliche Schauspiele. 96) La Devocion de la cruz. Einheit des Ganzen, indem Alles sich auf das segenbringende Zeichen bezieht, Mannigfaltigkeit der Verwicklungen, immer gesteigertes Interesse, köstlicher Spass, der in genauer Verbindung mit dem

Ernst als dessen Kehrseite steht, geben dem Werk einen grossen theatralischen Werth. 97) Del Origen, Perdida y Restauracion de la Virgen del Sagrario. Die Entstehung des Marienbildes von Toledo, seine Versenkung, als die Mauren sich der Stadt bemächtigen, seine Wiederauffindung, als die Christen die Stadt wiedererobern, umfasst mehre Jahrhunderte. Den Anfang macht die Vertreibung des Ketzers Pelagius, den Schluss die Bekehrung des gefangenen Saracenischen Statthalters durch den Anblick des Bildes. Eingewebt ist die Legende der heiligen Leocadia. In keinem anderen Schauspiel hat Calderon Sage, Legende und Geschichte so vielfach benutzt und sich so eng an dieselben angeschlossen. Doch dreht sich Alles in weiteren und engeren Kreisen um den einzigen hellstrahlenden Mittelpunct, das Gnadenbild der Jungfrau. Die handelnden Personen stehen alle als hemmend oder fördernd in Beziehung auf dieses Bild und nur der Scherz tritt ungewöhnlich aus dieser Sphäre zu Ruhepuncten heraus. 98) El Principe constante oder El Principe mas constante en la fé, y Martyr de Portugal. Der Gedanke des Drama und die Ausführung sind im Allgemeinen vollendeter als der Styl, welcher leider die oft gerügten Modefehler in nicht geringem Maass hat.*) 99) La Exaltacion de la cruz. Die frühere Exaltatio sanctae crucis wird dem Kaiser Constantin beigelegt, die zweite in diesem Drama behandelte dem Kaiser Heraklius; der Dichter hat sie

*) Der standhafte Prinz ist in Deutschland auf der Bühne eben so beliebt geworden, wie Das Leben ein Traum und Das öffentliche Geheimniss. Eine besondere Analyse vom Inhalt des standhaften Prinzen mit Rücksicht auf die geschichtliche Grundlage gab J. Schulze. Weimar 1811. 8.

in dem allgemeinen Sinn genommen, dass das Kreuz überhaupt, die Wahrheit des Christlichen Glaubens, vor welcher alles Irdische in Nichts zerfällt, verherrlicht wird. 100) La Cisma de Inglaterra. 101) La Aurora en Copacabona stellt die Einführung des wahren Glaubens durch Pizarro in Peru dar. 102) El gran Principe de Fez ist ein späteres Gegenstück zum standhaften Prinzen. In diesem bleibt ein christlicher Fürst unter den Mauren seinem Glauben treu, allen Lockungen und Leiden zum Trotz; dort verlässt ein Maurischer Fürst, von der Glorie des Sieges umgeben, sein geliebtes Weib und sein Kind, seinen Thron und sein Vaterland, erst nur im Allgemeinen vom religiösen Bedürfniss getrieben, dann, als er in christliche Gefangenschaft gerathen ist, um ungestört Christ bleiben zu können. Seine Gattin Zara steht als heldenmässige Heidin und Frau der Phönix gegenüber. 103) La Sibila del Oriente, y gran Reyna de Sabà ist geschichtlich eine Fortsetzung von Los Cabellos de Absalon.

X. Dramen aus der Heiligenlegende, Comedias de Santos. 104) El Purgatorio de San Patricio. Dass manche Verhältnisse der einzelnen Personen nicht befriedigen, dass die Uebergänge schroff sind, der Dialog ungelenk erscheint, alle diese kleinen Flecken werden getilgt in der Fülle der Herrlichkeit des religiösen Geistes, der dies wunderbare Werk durchweht. 105) Las Cadenas del Demonio oder San Bartholomè ist in der Schilderung des Wahnsinnes ausgezeichnet. 106) El Joseph de las Mugeres. In der ersten Scene sitzt Eugenia, öffentliche Lehrerin der Weltweisheit zu Alexandria, ein-

sam vor ihrem Schreibtisch in Betrachtungen versenkt über die Worte, mit denen das Drama beginnt: Nihil est idolum in mundo, quia nullus est Deus nisi unus. Durch sie wird die gelehrte Heidin angeregt, geht zum Christenthum über und stirbt den Märtyrertod. Einen ähnlichen Gang nimmt 107) El Magico prodigioso, eine Legende, welche ursprünglich auf dem Bussbekenntniss des heil. Cyprianus beruhet. 108) Los dos Amantes del cielo ist ein grosses verwickeltes Drama von der Geschichte des heiligen Chrysanthos und seiner Geliebten Daria. *)

Durch Lopé und Calderon ward das Theater so sehr die Alles belebende Seele der Spanischen Poesie, dass neben ihnen Hunderte dafür arbeiteten. In den zahllosen Dramen, welche durch diesen Wettei-

*) Bei dem grossen Interesse, welches Calderon in Deutschland gewonnen, bei der hohen Bedeutung, die er für das Spanische Theater selbst hat, bei dem Verlangen, meinen Lesern die unendliche Mannigfaltigkeit des äusseren Stoffs wie die grosse Verschiedenheit der künstlerischen Gestaltung bei diesem bewunderungswürdigen Dichter näher zu bringen, habe ich nicht angestanden, so weitläufig zu werden. Es ist das Obige ein Auszug aus Val. Schmidt's kritischer Uebersicht und Anordnung der Dramen des Calderon de la Barca, im Anzeigeblatt der Wiener Jahrbücher XVII und XVIII. 1822. Wenn ich hoffen darf, dass schon der Auszug Vielen willkommen sein werde, so muss ich noch viel mehr wünschen, dass das Studium des Schmidt'schen, wie es scheint, wenig gekannten, Aufsatzes dadurch angeregt werde, denn sowohl die Quellen des Calderon, als die ihm vorangegangenen Bearbeitungen, so wie die Französischen und Italienischen Nachahmungen und die Zeitbestimmung, in welchem Jahre die Stücke verfasst worden, sind hier mit musterhaftem Fleiss angegeben. Ueber Nr. 100, die Kirchentrennung Englands, hatte Schmidt, Berlin 1819, eine eigene Schrift herausgegeben.

fer entstanden, lässt sich nur der allgemeine Unterschied bemerken, dass sie entweder in Lopé's Manier mehr nach Kühnheit in der Erfindung und imponirender Pracht der Ausführung strebten, oder, nach Calderon's Beispiel, auf sorgfältige Entwicklung der Scenen, Genauigkeit der Sprache, Zierlichkeit des Dialogs hinarbeiteten, um den Reiz des interessanten Entwurfes mit der gleichmässigen Schönheit des Einzelnen zu vereinigen. Zu den namhafteren dieser Dichter gehören Juan Ruiz de Alarcon und Guillen de Castro, dessen Mocedades del Cid durch Corneille's Benutzung (Th. II. S. 180) literarisch im Andenken erhalten ist. Juan de Hoz, Tirso de Molina (Gabriel Tellez), Francisco de Roxas, der im Intriguenstück ausgezeichnet war, Antonio Mira de Mescua oder Amescua, Antonio de Solis, der berühmte Geschichtschreiber, der 1686 starb, und viele Andere wären hier zu nennen. Auch vortreffliche Schauspiele von ganz Unbekannten finden sich in Menge. Wir wollen von der unerschöpflichen Kraft, welche verschwenderisch in diesen Dramen sich äusserte, nur eine Probe geben. Unter den Stücken, die unter dem Namen: de un ingenio de esta Corte, von einem schönen Geiste dieses Hofes, nämlich Philipps IV, bekannt wurden, findet sich eines, der Teufel als Prediger, El Diablo predicador y mayor contrario amigo, voll des herrlichsten Humors. Dem Teufel Luzbel ist es durch seine Ränke gelungen, in Lucca die grösste Erbitterung gegen die Capuziner zu erregen; alle Welt verweigert ihnen Almosen; sie sterben fast Hungers, sind in die äusserste Noth gebracht und die Obrigkeit befiehlt ihnen endlich, sich aus der Stadt

zu entfernen. Aber in dem Augenblick, wo Luzbel über seinen Sieg frohlockt, steigt das Jesuskind mit dem Engel Michael auf die Erde herab und nöthigt ihn, um ihn für seine Frechheit zu strafen, selbst das Kleid des heiligen Franciscus anzuziehen, in Lucca zu predigen, um das angerichtete Unheil zu vernichten, die Almosensammlung zu machen, die Barmherzigkeit zu beleben und die Stadt oder das Ordenskleid nicht eher zu verlassen, bis er in Lucca ein zweites, reicheres und mehr Mönche fassendes Franciscanerkloster als das erste hat erbauen lassen. Die Thätigkeit des Teufels, der möglichst schnell ein Geschäft zu beendigen sucht, das ihm so unangenehm ist; die Inbrunst, womit er predigt; die dunkeln Worte, in welche er seine Sendung hüllt; der ungeheure Erfolg, den er gegen sein eigenes Interesse erlangt; die einzige Freude, die ihm in seinem Schmerz bleibt, die Trägheit des Bruders Sammlers zu peinigen und seine Leckerhaftigkeit zu täuschen, dies Alles ist vortrefflich dargestellt. *) — Als komischer Dichter verdient Augustin Moreto y Cavana besonders hervorgehoben zu werden; wie Calderon, Antonio de Solis und Andere fand er an Philipp IV einen Begünstiger und trat, als er alterte, ebenfalls in den geistlichen Stand. Seine Lustspiele wurden von Vielen sogar den Calderon'schen vorgezogen und von anderen Nationen häufig nachgeahmt; namentlich war dies der Fall mit dem beliebten El desden con el desden, was im Deutschen unter dem Titel: Donna Diana oder Stolz und Liebe, so viel Beifall erworben hat.

*) Sismondi a. a. O. S. 497.

Gegen die innere Lebendigkeit und Volksthümlichkeit der dramatischen Poesie gehalten, stehen die Leistungen der gelehrten Kunstpoesie sehr im Schatten. Eine Menge von Dichtern, Juan de Jauregui, starb 1650, Francisco de Borja y Esquillache, starb 1658, Luis de Ulloa, Gravina, Francisco de Rioja, Manuel de Mello und viele Andere, zeigten in Episteln, Elegieen, Satiren, Romanzen und Liedern, auch in beschreibenden Gedichten und kleineren Erzählungen viel Talent und Geschmack. Allein es ist ein grosser Unterschied, in correcter Sprache und wohlklingenden Versen ganz artige Gedanken und anständige Gefühle vorzutragen oder aber das innerste Gemüth eines Volkes in den Gestalten der Phantasie mit unsterblich fesselnder Kraft auszuprägen. Von diesem höheren Standpunct aus werden jene Dichter niedriger gestellt werden müssen, als es gewöhnlich geschieht, sobald man nur die rhetorische und metrische Ausbildung und die bewusste Feinheit der Composition im Auge behält. Der Estilo culto der Gongoristen dauerte trotz mannigfacher Polemik gegen ihn immer noch fort; unter dem von Gongora aufgebrachten Namen der Wälder, Selvas, wurden die prosaischsten Dinge von der Welt für Poesie ausgegeben. Der tapfere Bernardino, Graf von Rebolledo, der lange Zeit Gesandter in Kopenhagen, später Kriegsminister in Spanien war und in hohem Alter 1676 starb, schrieb z. B. Dänische Wälder, worin er Dänemarks ganze Geschichte und Geographie in ein versificirtes Compendium brachte, und Militärische und Politische Wälder, worin er die Kriegs- und Staatswissenschaften in trockenen Versen abhandelte. Höher

als die meisten dieser Dichter stand Estèvan Manuel de Villègas, 1595 zu Naxera im Altcastilischen geboren und 1669 gestorben. Man nennt ihn gewöhnlich den Spanischen Anakreon, weil er diesen Dichter vorzüglich studirte und nachahmte. Seine Gedichte gab er unter dem Titel: Anstorias, heraus. Sie zerfallen in 2 Abtheilungen und die erste derselben in 4 Bücher. Das erste enthält Oden; das zweite freie Uebersetzungen der sämmtlichen Oden vom ersten Buch des Horatius; das dritte anakreontische Lieder. Das Sylbenmaafs ist in den meisten das Anakreontische, bald ohne Reim, bald mit der anmuthigsten Abwechslung von Reimen und Assonanzen. Leichte Gedanken, Bilder der Heiterkeit und sanftesten Wollust gleiten mit der einnehmendsten Grazie hin. Das vierte Buch gibt eine vollständige Uebersetzung der dem Anakreon zugeschriebenen Griechischen Lieder. Die zweite Abtheilung besteht grösstentheils aus Elegieen und Idyllen, die jedoch nicht sonderlich hervorstechen und sich im Styl sogar zum Gongorismus neigen. — Wenn Villègas in der Süssigkeit der Verse, in der Weichheit der Empfindung sein Element hatte, so der gleichzeitige Francisco de Quévédo Villegas, geboren zu Madrid 1580 und auf seinem Landgut La Torre 1645 gestorben, in der gewaltsamen Spannung der Sprache und in der herbsten Bitterkeit der Reflexion. Dieser vielgebildete Mann musste eines Duells wegen fliehen und fand bei dem Spanischen Vicekönig von Neapel, dem Herzog von Ossuna, Don Pedro Giron, eine günstige Aufnahme; er behielt ihn in seinen Diensten und bewirkte seine Begnadigung in Madrid. Aber der Sturz des Herzogs

hatte 1620 seine dreijährige Gefangenschaft zur Folge. Endlich ergab sich seine Unschuld. 1641 ward er in Madrid auf den unbegründeten Verdacht, Verfasser eines Pasquills zu sein, noch einmal gefangen gesetzt und mit unmenschlicher Härte behandelt. Auch hier zeigte sich endlich seine Unschuld, aber seine Gesundheit war durch die Kerkerluft vernichtet, seine Anhänglichkeit an das Leben durch den früheren Tod einer geliebten Gattin gebrochen und er starb bald darauf. So viel trübsinnige Erfahrungen mussten ein satirisches Talent ausbilden helfen, aber, da Quévédo seines Grimmes nicht Herr geworden zu sein scheint, so mussten sie auch die Verklärung der Satire, ihren Uebergang in die Heiterkeit des Humors, zurückhalten. Ueberhaupt ist in diesem grossen Dichter eine gewisse Halbheit sichtbar; er ist weniger in den Gegenstand vertieft, als vielmehr den Effect der Darstellung berechnend; es gilt ihm nicht, rücksichtlos zu dichten, nicht, die Wahrheit der Sache zu entfalten, sondern den Leser zur Bewunderung aufzureissen, Affecte in ihm hervorzuzwingen. Eine reiche Phantasie, eine grosse Gelehrsamkeit, ein bedeutendes technisches Talent, ein durchdringender Verstand, eine vielseitige Erfahrung offenbaren sich in allen seinen Werken, aber sie vereinigen sich nirgends zu einem vollkommen schönen Ganzen, an welchem nichts zu dingen und zu markten wäre. Quévédo skizzirt oft nur mit kecken Pinselstrichen, und eben so oft fällt er in die breiteste Geschwätzigkeit; sein Styl ist fein, körnig, gediegen, dann wieder holperig, vernachlässigt, roh, ohne dass innere Gründe zu solchem Wechsel nöthigten. Unter dem Namen des

Baccalaureus de la Torre gab Quévédo eine Menge Sonette, Canzonen, Oden und Idyllen heraus, unter welchen die Sonette am Ausgezeichnetsten sind. Aber poetischer sind seine komischen Lieder und Romanzen, worin er die Bilderjagd und kostbare Diction der Gongoristen mit der schalkhaftesten Laune parodirte. Eine grosse Anzahl dieser im alten Nationalstyl gedichteten Lieder ist in der Gaunersprache der Spanischen Zigeuner und führt den Namen Xacaras. Quévédo machte diese Gattung ungemein beliebt. Nicht weniger glückten ihm burleske Sonette, die er den Italienern nachahmte, und Satiren, worin er sich die Juvenalischen zum Muster nahm und sie durch edle Begeisterung und kräftige Sprache wirklich erreichte. Von seinen in Prosa geschriebenen Werken gehören hierher der Schelmenroman vom grossen Tacaño, d. i. Schelmenhauptmann, und seine Träume, Sueños. Beide sind durch tiefe Kenntniss des Lebens wie durch reichen Witz den kleineren Schriften des Dichters voranzustellen, wenn es diesen auch nicht an Laune und mannigfachen Schönheiten fehlt, wie der Briefwechsel des Chevalier de la Tenaza, der alle Manieren lehrt, einen Dienst, ein Geschenk oder Darlehen, das man von ihm verlangt, abzuschlagen; ferner die Rathschläge an die Liebhaber der gebildeten Sprache, wo Gongora und Lopé de Vega sehr lustig durchgezogen werden; das Buch über alle Dinge und noch viele andere; das Allerweltsglück, wo die Glücksgöttin nur Einmal jedem nach seinem Verdienst lohnt u. s. w. Der Roman im Gusto picaresco, Vida del Buscon, llamado Don Pablos, schliesst sich dem Gange nach ganz an Lazarillo de Tormes;

es fehlt den armen Edelleuten und Industrierittern an Brod und ihre verschiedenen höchst ergötzlichen Kriegslisten gehen meist auf nichts weiter, als sich ein Stück trocknes Brod zu schaffen. Wenn sie das gegessen haben, wollen sie auch mit Anstand in der Welt erscheinen, und die Kunst, einzelne Lappen so anzupassen, dass man glauben muss, sie haben unter ihrem Mantel ein Hemde und Kleider an, ist das Hauptstudium ihres Lebens. Diese Raffinerie, den Schein des Luxus aus der lumpenhaftesten Armuth hervorzuquälen, ist von Quévédo meisterlich geschildert. Die Träume sind Satiren, welche durch die Form des Traumes sich die Ausschweifung in das Derbe und Phantastische vorausbedingen, eine Bequemlichkeit, welche seitdem viele Nachahmungen veranlasst hat. Quévédo erblickt darin einen vom Teufel besessenen Alguazil, den Tod, das letzte Gericht, die verliebten Narren, das Innere der Welt und die Hölle. Die schlechte Justiz und die Schneider verfolgt der Dichter am unerbittlichsten mit schneidendem Spott. Quévédo ist der Spanischen Literatur dasselbe gewesen, was Rabelais der Französischen und die kritische Reflexion hat sich in keinem Autor der ganzen Periode so wie in ihm concentrirt.

Mit der Calderon'schen Schule starb die Spanische Poesie ab; Francisco Bancas Cándamo, gestorben 1709, Antonio Zamora, Joseph de Cañizares arbeiteten noch in derselben Manier, meist für das Hoftheater zu Madrid, aber eine neue Entwicklung zeigte sich nirgends; Alles war nur Wiederholung der hergebrachten typischen Formen. Je mehr der kühne erfinderische Geist der vorigen Periode ent-

wich, um so hartnäckiger dauerten der Schwulst und die Ziererei des Gongorismus fort. Die zweite Periode der Spanischen Poesie hatte alle Richtungen des inneren wie des äusseren Lebens der Nation, alle Formen erschöpft, welche aus der Geschichte, Sprache und Bildung derselben hervorgehen konnten. Die Lyrik, der Roman, das Drama waren in höchster Schönheit ausgebildet. Die dritte Periode der Spanischen Poesie enthält daher den einfachen Gegensatz einerseits der instinctmässigen Anhänglichkeit an diese Poesie und der Fortdauer ihrer Formen, anderseits der Versuche, von Aussen her durch Nachahmung fremder Formen neue Entwicklungen herbeizuführen. Auch die zweite Periode hatte mit Aneignung ausländischer, der Italienischen Formen begonnen; hier hatte die Verwandtschaft der Sprache eine leichtere Verschmelzung möglich gemacht; Sonett, Terzine, Octave, Canzone wurden völlig nationalisirt. Nach dieser Seite hin konnte man sich also nicht wenden. Jetzt aber wollte man durch Nachahmung der Französischen, später der Englischen Poesie wirken. Dass der Spanische Hof seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts ein Französischer war, gab nicht den nächsten Grund dazu, wenn auch eine grössere Bekanntschaft mit der Französischen Poesie dadurch vermittelt ward, sondern die innere Leerheit, das Streben nach einem Fortschritt trieb besonders dazu an; aber die Verständigkeit der Französischen Poesie widerstrebte dem Spanischen Volksgeiste. Wir haben, namentlich in Betreff des Theaters, bemerken müssen, wie die Grundlage der Spanischen Poesie etwas streng Ver-

ständiges hat, allein zugleich sahen wir die üppigste Phantasie innerhalb dieser feststehenden Sphären sich auf das Schrankenloseste bewegen. So haben wir Th. II. S. 170 193 auch schon angedeutet, wie die Franzosen sowohl den Spanischen Roman als das Spanische Drama benutzten, indem sie mit kluger Wahl die verständigen Elemente derselben heraushoben, die phantastischen aber theils ermässigten, theils ganz fallen liessen. In Spanien selbst zeigte sich also während des achtzehnten Jahrhunderts der Gegensatz der Poesie, wie sie unter Karl V, unter den Philippen bis auf Karl II sich ausgebildet hatte und einer Poesie, welche nach Französischer Eleganz und Correctheit strebte. Allein dieser Gegensatz kam nicht, wie der frühere der Altcastilischen und Italienischen Formen, zum Widerspruch und daher auch nicht zur Auflösung. Wir haben gesehen, wie der ersten Schule, die nach Italienischen Mustern sich bildete, Boscan, Garcilaso de la Vega u. s. w., eine andere entgegentrat und fast eigensinnig den Ton der alten Romanzen und Lieder festhielt; ferner, wie die Nachahmung der Marinisten eine eben so einseitige Uebertreibung des metaphorischen Ausdrucks, eine gewaltsame Verzerrung der Sprache, ein Haschen nach dem Schein des Geistreichen durch glänzende Phrasen und antithetische Wendungen hervorrief; wie aber die Einseitigkeiten aller dieser verschiedenen Schulen in den grossen Dichtern zu blossen Momenten herabsanken und namentlich von der dramatischen Dichtkunst überwunden wurden; sie verschmolz die Italienischen Formen so innig mit den Castilischen, dass der Unterschied zu Nichts wurde. — Ganz anders mit der

Französischen Poesie. Der Adel, der an den Hof gebunden war, Gelehrte, die ein Verhältniss zum Hof oder Adel hatten, Dichter, welche durch Neuheit wirken wollten, schlossen sich dem Französischen System an. In die Begreiflichkeit und rhetorische Symmetrie desselben vertieft, sahen sie bald in ihrem ernüchterten Sinn auf die Dichtungen eines Calderon, Lopé u. a. f. als auf rohe Jugendübungen der Kunst zurück. Die unendliche Phantasie dieser Dichter, ihr Parallelismus von Scherz und Ernst, ihr Wechsel zwischen verständiger gemeiner Wirklichkeit und zwischen den seltsamsten Wundern des Glaubens, der Liebe und der Ehre ward von ihnen als Barbarei angeklagt. So entstanden denn in allen Gattungen der Poesie Versuche nach Französischen Idealen; aber das Volk blieb davon unberührt. Allerdings schlich in seinen Sinn auch eine gewisse Aufklärung ein, die sich besonders in dem Verschwinden der Autos sacramentales von der Bühne verrieth; Karl III konnte sie 1765 aus dem Grunde verbieten, weil man sich den Fremden dadurch lächerlich mache! Sonst aber blieb das Volk dem alten romantischen Geschmack völlig treu und liebte fortwährend die Romanzen, Cantiga's, Tanzlieder und intriguirenden Schauspiele. Das Verhältniss des Volkssinnes zu jener ihm sich entfremdenden Bildung der oberen Stände war also eher ein Zustand der Gleichgültigkeit; das Volk blieb im Mittelalter stehen, während Viele vom Adel und von den Gelehrten die Bewegungen des achtzehnten Jahrhunderts im Geist der Franzosen und Engländer zu theilen suchten

Der Mann, der am nachdrücklichsten der Anerkennung des Französischen Systems als des der Kunst wahrhaft gemässen Vorschub that, war Ignacio de Luzàn, königlicher Staatsrath und Handelsminister, geboren zu Barcelona 1702, gestorben zu Madrid 1754. Seine eigenen Gedichte beschränken sich auf Gelegenheitsgedichte; aus dem Französischen übersetzte er ein Lustpiel von La Chaussée. Jedoch sein folgenreichstes Werk war eine Poetik, die er 1737 herausgab; ihr erstes Buch entwickelt den Ursprung, Fortgang und das Wesen der Poesie; das zweite den Nutzen und das Vergnügen derselben; das dritte die dramatische und das vierte die epische Poesie. Luzàn hatte eine ausgebreitete Belesenheit und einen klaren Verstand; er suchte die Aristotelische Poetik mit den Bemühungen der Franzosen auf diesem Gebiet und mit seinem eigenen Urtheil zu verbinden. Natürlichkeit und Eleganz der Sprache war ihm die Hauptsache und in seinen kritischen Digressionen bekämpfte er vornehmlich den Bombast des Estilo culto. Die Einsicht, dass Luzàn in diesem Punct bei aller sonstigen Verkennung der höheren Rechte der Phantasie die Wahrheit auf seiner Seite habe, erwarb dem Französischen System Anhänger. Der Staatsrath und Director der Akademie der Geschichte, Augustin de Montiano y Luyando, schrieb z. B. zwei Trauerspiele, Virginia und Ataulpho, in reimlosen Jamben, die sich wie Uebersetzungen aus dem Französischen lesen lassen. Im regelmässigen moralisirenden Trauerspiel zeichnete sich später besonders Nicolás Fernandez de Moratin und im Lustspiel Leandro Fernandez de Moratin und Ramon de la Cruz ca-

no aus. Von den alten Formen ist bei dem Letzteren noch Manches beibehalten, z. B. die Prologen statt der Loas, allegorische Figuren, Individualisirung des Volkslebens, assonirende Redondillen, lyrische Verse, den Accent der Leidenschaft zu schärfen. Aber desto fühlbarer wird die Verwandlung des Inneren; keine Spur der ehrerbietigen Galanterie der Ritter, des Gemisches der Zurückhaltung und Leidenschaft in den Frauen, der argwöhnischen Eifersucht der Ehemänner, der oft grausamen Strenge der Väter und Brüder, des misstrauischen die Liebe stets mit dem Tod umschwebenden Ehrgefühls. Ein Cavaliere servente nach Italienischer Sitte, unter dem Namen Cortejo, hat Zutritt bei einer jungen Gattin; seine Rechte sind anerkannt; alle zärtlichen Empfindungen, alle Süssigkeiten der Ehe gehören ihm, während der Mann, dem Schmollen, der Laune ausgesetzt, vernächlässigt, von allen Gästen des Hauses unbeachtet, nur die Kosten zu bezahlen hat. — Am reinsten und anmuthigsten stellte sich die Französische Simplicität in den Fabeln Yriarte's dar. Tomàs de Yriarte, Generalarchivar des Oberkriegsrathes, gab 1782, 67 Literarische Fabeln heraus, worin er literarische Wahrheiten naiv und eindringlich veranschaulichte, vorzüglich, wo er Altspanische Metra anwendete.

Dieser Französischen Schule gegenüber stand das Volk mit der forterbenden Liebe zum Romantischen, nur oberflächlich von den Uebersetzungen und Nachahmungen der Französischen Literatur berührt. Es fand einen Vertreter in dem königlichen Bibliothekar Vicente Garcia de la Huerta. Von glühender Vaterlandsliebe beseelt wirkte er sowohl als Dichter wie

als Kritiker. Er verfasste seine Gedichte ganz im Altcastilischem Sinn, aber, die Forderung der innerlich sich umändernden Zeit anerkennend, vermied er alles schwülstig Phantastische und spielend Witzelnde; indem er so das Gesunde des Französischen Systems aufnahm, durfte er hoffen, auch die elegante und vornehme Schule anzuziehen und aus ihrer Entfremdung von der Natonalpoesie zurückzurufen. 1760 erwarb er sich bei einer akademischen Preisvertheilung durch eine Fischeridylle den ersten poetischen Ruhm. Hierauf schrieb er lyrische und epische Romanzen, Glossen und Sonette, die ihm nicht übel gelangen. Aber tiefer drang er durch seine dramatischen Arbeiten, von denen besonders die erste, Raquel, (Rahel) ungeheures Aufsehen machte. 1778 ward sie zuerst auf dem Madrider Hoftheater aufgeführt; alle Theater in Spanien wiederholten das Stück; noch ehe es gedruckt ward, hatten sich über 2000 Abschriften davon bis nach Amerika verbreitet. Der Stoff war aus der Altcastilischen Geschichte genommen; der König Alfons VIII, der sein Herz und seine Würde an eine schöne Jüdin vorloren hat, wird vom Volk und von den Grossen bestürmt, solch entehrender Knechtschaft sich zu entziehen. Lange schwankt er; der gährende Aufstand wird mühsam einigemal unterdrückt; endlich wird die schöne Jüdin, während der König auf der Jagd ist, von den Verschworenen auf dem Schloss überfallen. Ihr verworfener Rathgeber Ruben muss sie selbst tödten, sein eigenes Leben zu retten; aber der König, als er zurückkommt, ermordet ihn. Nach alter Art ist das Ganze in drei Acte, Jornadas, eingetheilt; der Dialog besteht durch-

gängig in reimlosen Jamben; an den Charakteren wäre Manches zu tadeln, aber die Sprache ist edel und der pathetische Huerta war nicht Dichter genug, durch seine Dichtungen allein der nationalen Poesie aufzuhelfen; er gab daher auch eine Sammlung älterer Spanischer Theaterstücke heraus, worin er vorzüglich Mantel- und Degenstücke abdrucken liess, weil er in ihnen hauptsächlich jene geistreiche Eleganz in Erfindung und Ausführung zu sehen glaubte, welche die Französische Schule beständig verlangte. In den Vorreden zu einigen Bänden schrieb er seine Invectiven gegen das Französische Theater, worin er die Spanische Bühne mit vielem Feuer gegen die Italienische und Französische Kritik vertheidigte und ihre natürliche Hoheit, ihren angeborenen Orientalismus der unerträglichen Frostigkeit der Erfindung und langweiligen Gewissenhaftigkeit der Ausführung der Französischen Tragödie entgegensetzte. *)

Bei Huerta ist offenbar das Eigenthümliche, dass er unbewusst von dem System, welches er bekämpfte, selbst ergriffen war; es lebten zwei Seelen in ihm und es gelang ihm nicht, sie zu vereinigen, weil der Geist eines Volkes die Form, die er sich einmal geschaffen, nicht so schnell aufgibt. Mehr nach Englischen Mustern, nach Pope, Young, Thomson, Milton, bildete sich Don Juan Meléndez Valdez, 1754 im Altcastilischen Ribera geboren, Professor der schönen Literatur zu Salamanca. Nach dem Unglück seines Freundes Jove Llanos musste er 1813 sein Vaterland verlassen und starb im Exil zu Montpellier,

*) S. Bouterwek a. a. O. S. 593 — 595.

von den edelsten Spaniern geliebt und beweint 1817. Meléndez hat schon mehr, als Huerta, den modernen Styl getroffen. Seine Sonette, Oden, Elegieen, Volkslieder, Romanzen und Anakreontischen Lieder bezaubern durch inniges Gefühl, süsse Schwärmerei, treueste Abspiegelung der Natur und einen Hauch trunkener Wollust. Die Sprache wie der Versbau sind oft ungewöhnlich im Vergleich zu herkömmlichen Formen; bei näherer Betrachtung erscheint aber die Wendung immer als durch die Sache mit Nothwendigkeit bedingt. *)

Der innere Zustand der Spanischen Poesie ist gegenwärtig ein ganz ähnlicher, wie der der Italienischen, nur dass, bei einer politischen und kirchlichen Wiedergeburt des Volkes, die hier eher, als in Italien, möglich ist, auch die Kunst wieder rascher und kräftiger emporblühen dürfte.

Die Portugisische Poesie hat wie die Spanische drei Perioden, von denen die zweite und dritte viel Gleiches haben, die erste aber einen durchaus verschiedenen Charakter zeigt. Wenn nämlich die Spanische Poesie in ihrer anfänglichen Gestaltung, episch war und stufenweise vom Epischen zum Di-

*) Wer von den neueren Spanischen bei Bouterweck und Sismondi nur obenhin berührten Dichtern, von Yglesias, Noroña, Cienfuegos, Quintana, Arriaza u. s. f., eine Kenntniss erlangen will, hat sich zunächst an den zweiten Theil von Maury's oben angeführtem Buch und ausserdem an V. A. Huber's gründliches Spanisches Lesebuch, Bremen 1832, 8, zu halten, worin der neueren Poesie viel Aufmerksamkeit gewidmet ist; auch findet der Leser gute literarische und biographische Notizen angefügt.

daktischen, Lyrischen und Dramatischen überging, so war die Portugisische Poesie ursprünglich lyrisch. In der heldenmässigen Entfaltung der Nation während des sechszehnten Jahrhunderts war es begründet, dass der tiefste Reflex ihres Lebens nicht das Dramatische sein konnte, sondern in einem wunderbaren Kunstepos sich concentrirte. Die letzte Periode am Ende des siebzehnten und während des ganzen achtzehnten Jahrhunderts lässt die nämliche Unselbstständigkeit der nationalen Dichtung und das nämliche Uebergewicht des Französischen Kunstsystems wie in Spanien erscheinen, aber auch hier mit dem Unterschiede, dass in Portugal die Volkspoesie zu kraftlos war, um, wie in Spanien, mit unerschütterter Beharrlichkeit neben der vornehmen und eleganten Kunstpoesie bestehen zu können.

Die erste Periode der Portugisischen Poesie begann im zwölften Jahrhundert, als Heinrich von Burgund und Alfons Henriquez durch ihre Eroberungen den Staat begründeten, und dauerte bis zum Ende des funfzehnten Jahrhunderts, wo durch die Umschiffung Afrika's und durch die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien der ritterliche Sinn der Portugisen zur höchsten Begeisterung entflammt wurde. In dieser ganzen Zeit waren idyllische, schwärmerische Gesänge und die Anfänge des Drama's in den Mysterien die Hauptmomente der Dichtkunst. Unter Alfons zeichneten sich die Ritter Gonzalo Hermigues und Egaz Moniz als Liederdichter aus. Die Weichheit der Portugisischen Sprache, welche damals mit dem Galicischen Dialekt fast ganz dieselbe war, begünstigte den Ausdruck schmelzender Gefühle, süsser, ein-

schmeichelnder Gedanken. Im funfzehnten Jahrhundert gab Macias in der Lyrik den Ton an. Er hatte sich in den Kriegen gegen die Mauren von Granada ausgezeichnet und war hier zum Ritter geschlagen; er hatte sich dem mächtigen Villena angeschlossen, der den Geist und die Talente des Dichters schätzte, aber ungern sah, dass er in den Ernst der Staatsgeschäfte seine Liebschaften und schwermüthigen Schwärmereien einmischte. Eine Intrigue mit der Frau eines Edelmanns Porcuña hatte die Folge, dass ihn der Mann im Gefängniss erstach. Macias empfing von dieser Geschichte den Beinamen el Enamorado.

Die zweite Periode der Portugisischen Poesie umfasst das sechszehnte Jahrhundert und den Anfang des siebzehnten. Die äussere Macht des Volkes, die erhöhete Stimmung desselben, stellten die Poesie auf ihren höchsten Gipfel; in allen Gattungen brachte sie während dieses Einen Jahrhunderts alle ihre Meisterwerke hervor. Einer der ersten Dichter, welche in dieser Zeit Epoche machten, war Bernardim Ribeyro, der am Hof des glorreichen Königs Don Emanuel (1495—1521) lebte. Die vorzüglichsten seiner Dichtungen sind Eklogen, deren Schauplatz die Ufer des Tajo und Mondego und die Portugisischen Meeresküsten sind. Er schrieb im Castilianischen Romanzenstyl, nur wollüstiger, zärtlicher. Jede Ekloge theilt sich in zwei Hälften; die eine ist eine Erzählung oder ein Dialog, der zur Einleitung dient, die andere, am sorgfältigsten und glänzendsten gearbeitete, ist das Lied eines Schäfers. Ribeyro schrieb auch einen Roman: Menina e Moça, das erste Werk in

Portugisischer Prosa, worin die Leidenschaft des Gefühls mit höherem Schwunge sich auszudrücken versuchte. Es ist Fragment geblieben und vom Dichter, der seine eigene Geschichte darin verbergen wollte, mit Absicht etwas dunkel gehalten. Der Faden der Erzählung verliert sich in ein Labyrinth von einander durchkreuzenden Leidenschaften, Intriguen und Novellen. Gleichzeitig mit Ribeyro that sich durch eine ganz ähnliche schwermüthige Lyrik Christoval Falçam hervor, Ritter des Christusordens, Admiral und Statthalter von Madera.

Tiefer als diese Lyriker griff der Dramatiker Gil Vicente in das Volksleben durch seine Poesie ein. Er lebte am Hof Emanuels und Johanns I, wie es scheint, als Schauspieldichter, Schauspieler und Theaterdirector zugleich und starb in hohem Alter 1557 zu Evora. Gil Vicente war ein Dichter von eben so reicher Phantasie als tüchtigem Verstande, den, nach so genanntem classischem Maassstabe zu beurtheilen, ganz falsch wäre. Gil Vicente begann mit geistlichen Dramen oder Auto's von der einfachsten Composition; es waren Dialoge und Gesänge in idyllischer Manier, besonders zur Feier des Weihnachtsfestes. Doch zeigt sich unter den 16 Auto's ein Fortschritt zu grösseren allegorischen Darstellungen. In einem dieser Stücke tritt Mercur als Repräsentant des gleichnamigen Planeten auf und trägt die Theorie des Planetensystems vor. Hierauf steigt auf Bitten der Zeit ein gottgesendeter Seraph herab, der als Herold zu Ehren der heiligen Jungfrau eine grosse Messe ankündigt und die kirchlichen Segnungen ausbietet. Dagegen kommt auch der Teufel mit einem kleinen

Kramladen, zankt sich mit der Zeit und dem Seraph herum und behauptet, schon Käufer finden zu wollen. Mercur citirt nun die ewige Roma als Repräsentantin der Kirche, die ihren Seelenfrieden feil bietet, wogegen der Teufel protestirt und Roma abzieht. Zwei Bauern treten auf; der eine von ihnen hat nicht übel Lust, seine Frau, eine arge Verschwenderin, allenfalls umsonst fortzugeben. Eben so kommen zwei Bäuerinnen zur Messe, von denen die eine sich bitter über ihren Mann beklagt, eben jenen Unzufriedenen, der das lockere Vögelchen wohl erkennt. Der Teufel bietet seine Trödeleien den Bäuerinnen an, aber der Jesusruf der frömmsten vertreibt ihn. Immer mehr füllt sich der Markt mit Bäuerinnen und ländlichen Waaren. Des Seraphs Tugenden finden keinen Abgang und die Bauerdirnen versichern ihm, man bedürfe, um zu heirathen, mehr des Geldes als der Tugenden. Eine meint denn doch aber, sie sei gekommen, weil dies der Muttergottesmarkt sei und diese verkaufe ihre Gaben nicht, sondern ertheile sie aus Gnade. Hiermit endet das Stück und der Schlusschor singt ein Loblied zu Ehren der Jungfrau. — Vicente's Komödien sind dialogisirte Novellen, in denen der Tölpel, Parvo, das Nämliche ist, was der Gracioso der Spanier. — Seine Tragikomödien haben Aehnlichkeit mit den heroischen Schauspielen der Spanier: es sind Feststücke, in denen zur Abwechslung historische Personen figuriren; Mythologie, Allegorie, Moral mussten den Pomp schaffen, sie zur würdigen Verherrlichung der Hoffeierlichkeiten zuzustutzen. — Die Farcen Vicente's, deren eilf an der Zahl, sind die trefflichsten sei-

ner Leistungen. Der Zusammenhang der Handlung ist darin das gänzlich Untergeordnete; die Buntheit der Scenen, das Lustige der Situationen, die witzströmende Rede der Personen ist die Hauptsache. In der einen Farce treten z. B. zwei Bediente auf, die ihre Herren besprechen. Der eine meint, sein Herr sei ein verliebter Phantast, der sich Tag und Nacht schlechte Verse abquäle, den ganzen Tag singe und musicire und, was das Schlimmste, immer mit leerem Magen, wobei auch er, der Bediente, vergessen werde. Nun erscheint der Ritter selber und bringt ein Buch seiner eigenen Lieder mit, die er der Reihe nach absingt, zuvor aber stets den Titel abliest, seine Wenigkeit als Verfasser anführt und oft die Phrase wiederholt: Ein anderes Lied von demselben. Alle diese Lieder singt er unter dem Fenster seiner Dame, der Müllerin Isabelle. Katzen und Hunde in der Mühle accompagniren den romantischen Unsinn mit ihrem Geheul, indessen die Bedienten bei Seite immerfort sprechen, indessen die schöne Isabelle ihrem Ritter Antwort zuzischelt und die Mutter keifend und scheltend zwischeneinfällt. *)

Vicente hatte unstreitig den Geist des Portugisischen Volkes getroffen und namentlich in seinen Allegorieen das Seewesen nicht vergessen. Neben seinem nationalen Theater wurden Versuche im regelmässigen Kunstdrama gemacht, welche niemals einen gleichen

*) Einen ziemlichen vollständigen Auszug aus Gil Vicente's gedruckten Dramen findet man in der Geschichte der Portugisischen dramatischen Literatur, welche sich vor der Deutschen Uebersetzung der Ossia, Halberstadt 1824, 8, S. 1—32 findet. Auch der Jude José ist darin ausführlich behandelt.

Erfolg hatten. Saa de Miranda und Antonio Ferreira zeichneten sich darin besonders aus. Der Erste ward zu Coimbra 1495 in einer edeln Familie geboren, ward Professor der Rechte an dieser Universität, bereiste Spanien und Italien, lebte eine Zeit lang am Hofe und zog sich endlich zu glücklicher Musse auf sein Landgut Tapada bei Ponte de Lima zurück, wo er 1558 starb. Seine Castilianischen Eklogen machten ihn vorzüglich berühmt, aber auch seine Portugisischen Sonette, Episteln, Volkslieder und Hymnen an die heilige Jungfrau sind durch Tiefe der Empfindung und Schönheit der Sprache den besten Dichtungen der Portugisen zuzuzählen. Seine Kenntniss der Italienischen Literatur führte ihn zu einer Nachahmung der Commedia erudita (Th. II. S. 244) und er schrieb zwei Stücke, Os Estrangeiros und Os Villalpandios, deren Schauplatz Italien und deren Vorbild in der Oekonomie der Composition wie in der Manier des Dialogs theils Terenz und Plautus, theils Ariosto und Macchiavelli sind. — Ferreira ward zu Lissabon 1528 geboren. Er war ebenfalls eine Zeit lang Professor zu Coimbra und lebte sodann am Hof unter bedeutenden Verhältnissen, bis er 1569 an der Pest starb. Sein Grundstreben war dasselbe, was wir in der Spanischen Literatur in Herrera, in der Französischen in Malherbe kennen gelernt haben. Er wollte correct, elegant, seiner Kunst und ihrer Regeln sich bewusst, wohlklingend schreiben. Dies Verdienst kann man seinen Sonetten, Elegieen, Oden, Episteln und besonders seinem ganz nach dem Muster der Griechischen Tragödie gedichteten Trauerspiel, Inez de Castro, nicht absprechen. Allein eine schöne Sprache ist noch

nicht wahrhafte Poesie und je mehr bei diesem Dichter die äussere Form vollendet heraustritt, desto mehr vermisst man jenen tiefen Zauber des Genius, der auch in der roheren Darstellung, z. B. eines Gil Vicente, doch zum Entzücken hinreisst. Auch Ferreira's Lustspiele, Bristo (nach dem Namen einer Kupplerin so genannt, welche die Hauptrolle darin spielt) und der Eifersüchtige, so leicht die Dialoge hinfliessen, entbehren der Seele. — Am Hof, unter den Adligen und vornehm Gebildeten fand diese classische Poesie viel Bewunderer und Nachahmer, unter denen Pedro de Andrade Caminha und Diego Bernardes, gestorben 1596, die tüchtigsten waren; man kann aber nicht sagen, dass die Nation von diesen glatten, correcten Versen irgendwie gehoben ward.

Nur Ein Dichter hat in Portugal den unmittelbaren Realismus der Volkspoesie, wie er in Gil Vicente sich gestaltet hatte und den reflectirten Idealismus der Kunstpoesie, wie er durch Miranda und besonders durch Ferreira sich festsetzte, zur wirklichen Einheit vermittelt. Er ist der Inbegriff der ganzen Portugisischen Poesie; er hat seine Nation verewigt und alles Grosse derselben, Alles, was je von Begeisterung in ihr lebte, in seinem tiefen Gemüth concentrirt. Dieser Dichter ist Luis de Camoëns, 1524 zu Lissabon geboren. Sein Vater, ein verdienter Seeoffizier aus Portugals ältestem Adel, fachte vielleicht die Reiselust des Sohnes an, der nach Beendigung der Studien in Coimbra und nach einer Verweisung aus Lissabon nach Santarem wegen seiner Leidenschaft für eine Dame des Palastes, Catharina de Attayde, als Freiwilliger auf die Portugisische Flotte ging und im

Kampf mit den Mauren vor Ceuta ein Auge verlor. Da man in Portugal ihn vernachlässigte, so ging er nach Indien, von wo er nach mannigfachem meist widrigem Geschick 1569 nach Lissabon zurückkehrte, noch weniger als früher beachtet ward, sich Nachts durch einen aus Indien mitgebrachten Sclaven das Brodt musste erbetteln lassen und, von Schmerz über den Untergang der Portugisischen Freiheit gänzlich zerdrückt, 1569 im Hospital im Kreise einiger Mönche starb. Camoëns tiefstes Wesen war ein unendlicher Schmerz über den Widerspruch des äusseren Geschickes mit den Bedürfnissen des Inneren. Das Unglück seiner Liebe regte zuerst seine Schwermuth an; die Verkennung, die Nichtachtung, die er dulden musste, erbitterten ihn; sein erhabener Sinn, seine hohe Liebe zu seinem Volk lösten jedoch alle Verstimmung in den Ton sehnsüchtiger Wehmuth auf. Den Dichter recht zu verstehen, muss man seine lyrischen Producte eben sowohl als sein Epos, nicht, wie es so oft geschieht, nur das letztere betrachten. Beide ergänzen einander. In den Sonetten, Elegieen, Idyllen, Oden, Cançaos und Sestinen finden sich Anmuth und tiefes Gefühl, das Kindliche, Zarte, alle Süssigkeit des Genusses und die hinreissendste Schwermuth; Alles in einer Reinheit und Klarheit des einfachen Ausdrucks, dessen Schönheit nicht vollendeter, dessen Blüthe nicht blühender sein könnte. Hier sehen wir des Dichters geheimstes Leben aufgeschlossen und den Reichthum seines machtvollen Gemüthes allseitig offenbart. Dieser Schilderung subjectiver Zustände, leidenschaftlicher Stimmungen, kühner Gedanken, weicher Gefühle steht das Epos, Os Lusiadas,

in zehn Gesängen, in den metrisch und poetisch vollkommensten Stanzen gegenüber. Sein Gegenstand ist die Umschiffung Africa's und die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien durch Vasco da Gama. Wie im Vorgefühl vom baldigen Verluste der Portugiesischen Selbstständigkeit, wie im Drange, im Anschauen solcher Thaten, in ihrem Glanz das eigne kleine Leben und seinen geheim wühlenden Schmerz zu vertilgen, entfaltet hier der Dichter den unsterblichen Ruhm der Lusitaner. Aber mitten durch die reizendsten Schilderungen schwebt ein wehmüthiger Zug, der die Lichtfülle sanft dämpfend abmildert. Man fühlt es dem Epos an, dass sein Verfasser selbst Krieger und Seefahrer, Abenteurer und Weltumsegler war. Er stützt sich ganz auf die historische Wahrheit und historische Herrlichkeit seines Gegenstandes und fängt seinen Heldengesang mit einem Gegensatz gegen den Ariost an, dessen Dichtungen er durch seine heroische Geschichte zu besiegen hoffte, Thaten verherrlichend, die Alles überträfen, was jener von dem erdichteten Ruggiero gesungen hatte. Das Gedicht hat besonders im Anfang einigermassen den Virgilischen Zuschnitt, der damals noch nicht ohne beschränkenden Einfluss als eine allgemeine Norm in der höheren und ernsten epischen Dichtkunst galt. Aber wie der kühne Seefahrer bald die Küste verlässt, sich ins freie Meer hinauswagend: so verliert auch Camoëns hier bald sein Vorbild aus den Augen, hier, wo er mit seinem Gama durch Gefahr und Sturm die Welt umsegelt, bis das Ziel erreicht ist und die frohen Sieger das ersehnte Land betreten.

Wie den Schiffer berauschende Wohlgerüche, schon von fern anwehend, in Wellen und Mühsal erquicken und ihm die Nähe von Indien verkünden: so weht ein blühender, ja berauschender Duft durch dies unter dem Indischen Himmel ersonnene Gedicht; es ist der südlichste Glanz darüber verbreitet und, obwohl einfach in der Sprache, ernst in der Absicht und Anlage, übertrifft es an Farbe und Fülle der Phantasie bei weitem den Ariost, dem er es wagen durfte den Kranz abzugewinnen. Nicht blos den Gama aber und die Entdeckung Indiens besingt Camoëns, auch nicht blos die dortige Herrschaft und Heldenthaten der Portugisen, sondern Alles, was irgend aus der älteren Geschichte seines Volks ritterlich, schön, gross, edel und liebevoll rührend war, ist in dieses Gedicht eingeflochten und in ein Ganzes verwebt. Es umfasst die ganze Poesie seines Volkes, bei welchem auch kein anderes Gedicht in dem Grade national geworden. Am würdigsten erscheint Camoëns als Dichter seiner Nation im Anfang und Schluss seines Gedichtes, wo er den nachmals unglücklichen, das blühende Reich in sein Schicksal mit hinabreissenden jungen König Sebastian mit Liebe und Begeisterung anredet, aber auch ermahnend und ernst warnend, wie der begeisterte Greis, der selbst so lange das Schwert geführt hatte, zu seinem Könige reden durfte. Man hat an dem Gedicht die Einmischung der antiken Mythologie tadeln wollen, aber Camoëns gebraucht sie nur als eine schöne Bildersprache für sinnreiche Allegorie, wie auch andere Dichter und Maler der romantischen Zeit oft mit mancher willkürlichen Neuerung sie betrachteten und gebrauchten. Sehr spar-

sam ist er übrigens damit. Und wenn er nun die Venus seine geliebten Portugisen beschützen lässt, weil sie, wie er sagt, den Römern am ähnlichsten seien, den Bacchus aber sie anfeinden, weil derselbe besorgt, ihre Heldenthaten möchten seinen Zug nach Indien verdunkeln, wenn die Giganten sich in dem wildesten Meer der gewünschten Fahrt nach dem segensreichen Lande widersetzen und die unsterbliche Thetis zuletzt auf der seligen Insel das hochzeitliche Bette mit dem hohen Gama besteigt, die glorreichste Besiegung und Beherrschung des Meeres zu feiern: so muss man gestehen, dass vielleicht kein romantischer Dichter die alte Fabel so neu, so eigenthümlich und doch so klar und passend gebraucht hat. Durch die Geschichte ist das Werk gewissermassen zum Trauerspiel geworden, da der völlige Untergang der kühnen Nation sich so unmittelbar an die kurze Epoche ihrer grössten Kraft und Herrlichkeit anschloss, als deren höchsten Moment man jenes grosse Nationalgedicht selbst betrachten kann, den Schwanengesang eines untergegangenen Heldenvolkes. Nur wenige Jahre nach der Vollendung des Gedichts verlor die Nation selbst alle Macht und selbst das unabhängige Dasein auf einen langen Zeitraum, welchen Gram auch der bejahrte Dichter nicht lange überlebte. Sie hat nie wieder die gleiche Macht und glänzende Höhe des Ruhms erreicht und lebt seitdem vorzüglich in diesem Werke noch fort, worin ein reich begabtes Gemüth ihren Ruhm so herrlich geschmückt und verewigt hat. *)

*) Vgl. Fr. Schlegel Sämmtliche Werke Bd. X. S. 51—55 und Bd. II. S. 96.

Camoëns versuchte sich in seiner Jugend auch in dramatischen Werken, von denen noch drei, Selencus, Amphitruo und Filodemo, übrig sind. Sie haben manches Eigenthümliche, zeigen aber im Ganzen den Typus des Gil Vicente. — Ein ähnlich patriotisches Streben wie Camoëns verrieth Jeronymo Cortereal, der seine Jugend in Indien verlebte, dem König Sebastian auf seinem Zuge nach Africa folgte und in der Schlacht von Alcaçer gefangen ward. Nach langem Leiden befreiet, fand er Portugal bereits unter Spanischer Herrschaft und suchte nun in stiller Zurückgezogenheit Trost in der Ausarbeitung historischer Epen; in 15 Gesängen besang er Spanisch die Schlacht von Lepanto; Portugisisch schilderte er das traurige Geschick jenes Manuel de Souza Sepulveda und seiner Gattin Leonor de Sà, dessen auch Camoëns in einer rührenden Episode gedenkt. Er war mit einer zahlreichen Mannschaft bei dem Vorgebirge der guten Hoffnung an der Africanischen Küste gescheitert und auf dem Wege, durch die Wüsten zu Portug. Niederlassungen zu gelangen, umgekommen. Noch ein anderes Gedicht, Cerco de Diù, schildert die von dem Gouverneur Mascarenhas mannhaft bestandene Belagerung von Diu. Cortereal hat eine grosse Naturwahrheit, auch seine Verse, seine Diction sind leicht und fliessend, allein das eigentlich Dichterische fehlt ihm, was mit geheimnissvollem Bande alle Verse, alle Strophen, alle Gesänge eines Gedichts zur vollen Harmonie beseelt. — Aehnliches gilt von Rodriguez Lobo, der gegen die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts zu Leiria in Estremadura geboren wurde. Den grössten Theil seiner Zeit widmete er dem Landleben; er er-

trank bei einer Ueberfahrt über den Tajo. Er wollte den gefeierten Portugisischen Grossconnetable Nuño Alvarez Pereira besingen; er sammelte alle Begebenheiten, alle Anekdoten aus dem Leben dieses Helden, knüpfte sie nach chronologischer Folge in einem langen Gedicht von 20 Gesängen in Octaven an einander und schuf nichts als Langeweile. Seine übrigen Dichtungen sind weit vorzüglicher, namentlich seine Schäferromane, deren Lyrik überaus zart, schmelzend und anmuthig ist. Ein ganz eigenes Werk brachte er in seinem Corte na Aldea, e Noites de inverno, dem Hof auf dem Lande oder Winterabenden, hervor. Jedem philosophischen Gespräch dieser Winternächte geht eine Einleitung voraus; die Charaktere der Personen sind gut gezeichnet; die Unterhaltung über Gegenstände der Literatur, des Geschmacks, der Eleganz und des Wohlverhaltens wird mit Lebhaftigkeit und Anmuth geführt. Das Buch ist durch die grosse Menge eingestreuter Anekdoten und Novellen, trotz seiner langen Perioden, ein Muster in der Kunst zu erzählen geworden.

Im siebzehnten Jahrhundert fing die Portugisische Poesie an, ganz dürftig zu werden. Verse wurden zwar genug verfertigt, aber der Gehalt war unbedeutend. Der Polygraph Manuel de Faria y Souza geboren 1590, gestorben 1649, ist uns schon in der Spanischen Poesie begegnet; sein Talent verirrte sich in das Gezierte und Geschmacklose. Anton Barbosa Bacellar, geboren 1610, gestorben 1663, brachte die Gattung Elegieen auf, welche in der Portugisischen Poesie den Namen Saudades führen, d. h. in der Einsamkeit ausgesprochene Klagen und Wünsche der

Liebe. In der burlesken Poesie, besonders in der parodischen, glänzte Jacinto Freiro de Andrada. Die Spanische Herrschaft über Portugal liess das immer gewichtige Ansehen der Spanischen Poesie in dieser Zeit noch überwiegender werden. Der Gongorismus verderbte durch seine Affectation alle Natürlichkeit, wie bei Simaõ Torczaõ Coelho, Duarte Ribeyro de Macedo, dem Bischof von Porto Fernam Correa de la Cerda, einer Nonne Violante do Ceo, Jeronymo Bahia, der ebenfalls, wie Gongora, die Liebe des Polyphem und der Galatea in colossalen, unsinnigen Eklogen besang, Francisco de Vasconcellos, der dasselbe Thema, nur nicht ganz so schlecht, behandelte, u. A.

Die letzte Periode der Portugisischen Poesie zeigt uns kaum noch diese Kraft der Verirrung, welche in dem Culteranismus herrscht. Die äussere Unabhängigkeit der Nation wurde zwar 1640 durch Johann IV wiederhergestellt, aber die Thatkraft war gebrochen, der Schwung des Geistes gelähmt. Der Italienische Operngeschmack nistete sich bei Hof ein und ein Jude, Antonio Josè, von dem man nur weiss, dass er bei dem letzten Auto da fé 1745 mitverbrannt wurde, verstand hier das Musikalische, Recitirende, Tragische, Komische, Gemeine, Wunderbare, Intriguenhafte, Platte so geschickt ineinanderzufügen und Maschineneffecte, Decorationen und Costumprunk so gut zu benutzen, dass seine Manier auf lange Zeit die stehende ward. — Der Graf von Ericeyra, Franz Xavier de Meneses, geboren 1673 und gestorben 1744, ein Mann, der General und zugleich Protector der Akademie war, verfertigte nach Französischem Geschmack — er un-

terhielt bis an seinen Tod einen Briefwechsel mit Boileau — in 12 Gesängen, in achtzeiligen gereimten Strophen eine Henriqueide, worin er die Geschichte Heinrichs von Burgund, des Stifters der Portugisischen Monarchie, recht verständig, mit mehren wahrscheinlichen Wunderbarkeiten, historisch treu erzählte. — Pedro Antonio Correa Garçaõ wusste sich späterhin zum Horaz zu bilden und auch einige Lustspiele in der Weise des Terenz zu verfassen. Ja, 1788, am 13ten Mai, konnte die Akademie der Wissenschaften sogar der Gräfin von Vimiero für das beste Trauerspiel, das einen Stoff aus der Portugisischen Geschichte behandelte, den Preis zuerkennen, denn ihre Osmia war ganz nach dem Französischen System, rhetorisch, ohne Phantasie, correct, freilich nicht in Alexandrinern, sondern in reimlosen Jamben geschrieben. Die Verfasserin hielt sich übrigens in liebenswürdiger Verborgenheit und es wäre Ungerechtigkeit, ihr nicht den Ruhm zuzugestehen, mit schönem patriotischem Eifer, mit feinem Tact und grosser Eleganz gedichtet zu haben. Aber merkwürdig genug ist es, dass eine Frau den Portugisen ihre letzte kalte französirende Tragödie dichtete! *)

Die Geschichte der Englischen Poesie hat mit der der Spanischen darin grosse Aehnlichkeit, dass das Drama als concrete Einheit volksthümlicher Anschauung und höherer Kunstform den Mittelpunct des Ganzen ausmacht; auch sonst liessen sich von Seiten

*) Im Allgemeinen habe ich bei diesem Abschnitt ausser der angeführten Uebersetzung der Osmia nur Bouterweck und Sismondi benutzen können.

der Balladenpoesie, wie sie hier durch den Kampf der Schotten mit den Engländern und der Normannischen Barone untereinander hervorgerufen ward, in Bezug auf die Spanische Romanzendichtung noch manche analoge Puncte auffinden. Allein im Inneren zeigt sich eine grosse Verschiedenheit. Die Spanische wie die Portugisische Poesie spiegeln die Erscheinung des Lebens; ein sonniger Glanz ist in ihnen über alle Dinge ausgegossen; der unerschütterliche Glaube an die Versöhnung der Religion verschlingt alles Zweifeln, alles Leiden; die Reflexion, wo sie zum Unglauben zu führen im Begriff ist, wird eben so in den allgemeinen Glauben untergetaucht, wie der Schmerz, der vom heiteren Genuss des Daseins ausschliesst. Zu dieser Hingebung des Gemüthes kommen die Anmuth und Schönheit des Südens; die herrlichen Gebirge, die hellen Ströme, die blühende Vegetation, die Verklärung der Natur durch den lichten Himmel schimmern im Colorit der Poesie wieder durch. In der Portugisischen Poesie ist in dieser Hinsicht die unverwüstliche Neigung zur Pastoraldichtung sehr charakteristisch, diese Neigung zu einem blumig-zarten, träumerischen Hinleben. Die Englische Poesie dagegen hat die Richtung auf das Wesen des Lebens. Jene südliche läßt das Wesen in die Erscheinung aufgehen; die Nordische will umgekehrt die Erscheinung auf das Wesen selbst zurückführen. Es soll nicht blos an sich das Allgemeine als die Seele des Einzelnen offenbar werden, sondern in dem Einzelnen soll das Allgemeine erscheinen oder, um es verständlicher auszudrücken, das Einzelne, die Erscheinung, soll nicht blos dem Allgemeinen, dem Wesen

nach seinen besonderen Kategorieen untergeordnet, sondern innerlich auf dasselbe bezogen werden, so dass das Einzelne mit dem Allgemeinen, dies mit jenem sich zugleich bewegt. Es ist dies unstreitig ein tieferer Standpunct, denn es wird hier die in sich selbst durchsichtige Bewegung aller Elemente des Lebens verlangt. In der südlichen Dichtung scheint Alles klar zu sein; die allgemeinen Kategorieen, auf welche das Leben immer zurückkommt, die Beruhigung, die man in der Erinnerung an sie empfindet, erwecken und nähren diesen Schein. Die Englische Poesie geht auf die Auflösung solcher Bestimmungen. Sie hat an ihnen keine Grenze, wo sie mit der Reflexion umkehrte, sondern dringt grüblerisch in dieselbe ein. Daher zeigt sie in der Auffassung des Erscheinenden die grösste Treue; sie ist blos mit der Sache beschäftigt, ohne irgend eine Beziehung auf die Ehre, Liebe, den Glauben abstract hervorzuheben. Bei den Englischen Volksliedern ist in dieser Hinsicht der Refrain sehr interessant, weil er immer einen ganz concreten Zug, durchaus nicht eine Reflexion enthält. Wie nun das Land mit seinen vielen kleinen Gebirgen, Flüssen, breiten Rasenstrichen, rings von dem heiseren Rauschen der Meereswellen umtönt, das Licht der Sonne durch häufige Nebel dämpft und dadurch die mannigfachsten, vielfärbigsten Wolkengebilde hervorlockt: so hat auch die Reflexion die Anschauung des Lebens in vielfache Ansichten zersetzt. Etwas Skeptisches nistet im innersten Geist der Nation; er möchte das Räthsel des Lebens ganz entschleiern, er möchte die schöpferische Gewalt selbst in seine Hand bekommen. Je mehr nun die äussere

Erfahrung wächst, je vollkommener die Bequemlichkeiten des sinnlichen Mechanismus werden, je schärfer alle Verhältnisse des geistigen Daseins gesondert und je bestimmter sie zum Bewusstsein erhoben werden, um so tiefer scheint der Geist in ein finsteres Brüten zu versinken. Das wunderthätige Kreuz des Mittelalters, dies Centrum der Spanischen Poesie, ist ihm zum gemeinen unfruchtbaren Holz geworden; der Becher irdischen Genusses ist in allen Zonen ausgeschlürft; das Gemüth ringt nun in schweren Kämpfen mit sich selbst. Dieser furchtbare aus dem ernsten Streben nach allseitigem Selbstbewusstsein hervorgegangene Schmerz ist das Eigenthümlichste und Bedeutendste der Englischen Poesie. Er ist die Grundlage des unendlichen Scherzes, an welchem die Englische Poesie so reich ist, denn der wahrhafte Scherz ist Ernst. In Spanien entwickelte sich auch ein köstlicher Humor; aber doch blieb er mehr einseitig in besonderen Massen, wie im Gracioso des Schauspiels, als parallele Parodie des Tragischen für sich stehen, ohne sich mit dem Tragischen an und für sich zu durchdringen, was nur von Cervantes im Don Quixote versucht wurde. Im Englischen dagegen sind die Gegensätze des Edeln und Gemeinen, des Einfachen und Witzigen, des Sentimentalen und Naiven, des Tragischen und Komischen nicht blos parodirend und travestirend nebeneinandergestellt, sondern es ist hier das Höhere geworden, dass ein und dasselbe Subject alle diese Widersprüche in sich bergend erscheint, wodurch die innere Einheit des Lebens viel schlagender herausgestellt wird. Die Wahrheit des Geistes zeigt sich überall, ohne

dass, wie im Spanischen, die Töne eines in der Erscheinung als unwandelbar gesetzten Systems angeschlagen würden; darum ist die Bewegung des Englischen Drama's freier und, bei einer geringeren Anzahl von Stücken, innerlich mannigfaltiger.

Nach dieser allgemeinen Andeutung wollen wir die Perioden der Englischen Poesie näher zu bestimmen suchen. Es unterscheiden sich drei Perioden. Die erste hat einen blos elementaren Charakter; eine Menge der verschiedensten Elemente setzt sich fest. Ihr Conflict untereinander erzeugt eine Mischung, die nach und nach in der Sitte, Sprache und Poesie verschwindet. Der Gegensatz der Volks- und Kunstpoesie ist während dieser ganzen Zeit ziemlich streng, beginnt aber gegen Ende der Periode schwächer zu werden. Die zweite Periode von der Mitte des sechszehnten bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts ist die Blüthe der Englischen Poesie. Die Nation erkämpft das stolzeste Selbstgefühl, London wird zu einer Weltstadt, unzählige Talente werden wach. Das Theater, vom glänzenden Hof begünstigt, wird der äussere Anhalt der Dichter; die dramatische Poesie erreicht eine beispiellose Höhe. Die Volkspoesie wird hier wie in Spanien mit der Kunstpoesie durch das Drama zur innigsten Einheit verschmolzen, aber der geschichtliche Sinn entwickelt sich noch tiefer; der Geist der Weltgeschichte selbst läst uns hier seine erschütternde Sprache vernehmen. Bürgerkriege, nicht wie früher durch Factionen der adligen Häuser, sondern durch religiös-politische Ansichten entflammt, zerrütteten das Land; auf den einseitigen Pietismus der Independenten folgte der eben so einseitige weltli-

che Luxus der Stuarts. Die Volkspoesie schien zu erlöschen. Die Kunstpoesie wurde ganz Französisch. Aber das tiefe Gemüth der Engländer konnte in diesen engen Formen, in dieser hohlen Rhetorik nicht ausharren. Die alte Neigung, den Grund der Erscheinung zu enthüllen, trieb aus dem Abstracten des Verstandes zum Gefühl. Eine eigenthümliche Sentimentalität regte sich; man durchspähete das Leben in seinen kleinsten Aeusserungen; man suchte es wieder im Wechsel der eigenen Stimmungen, man flüchtete in die Familienstuben, um wahrhafte Menschen zu sehen, man ging auf Reisen, um sich von den mannigfachsten Empfindungen durchzittern zu lassen. So entstanden der moderne Englische Roman und sein Humor, der das Gewöhnliche, Alltägliche, Individuelle in seinem Zusammenhang mit dem Unendlichen manifestirt. Das war die Mitte dieser Periode; ihr Ausgang scheint die Extreme einer ruhigen Anschauung der Vergangenheit und eines eben so ruhigen Genusses der Gegenwart zu sein; aber es schwebt über beiden die Schärfe des an einem Haar aufgehängten Schwertes. Der Boden der alten Burgen wie der jungen Paläste schwankt in noch unmerklichen, doch weissagenden Erdbeben und die Poesie wird zur Klagefrau, welche unter den Trümmern königlichster Grösse bald eine zermalmende Wehklage anstimmt, bald mit ironischem Wahnsinn die Nichtigkeit des Endlichen humoristisch belacht und in der Gewissheit, das alles Irdische vergeht, wie herrlich es sei, den einzigen halben Trost findet.

Die erste Periode der Englischen Poesie reicht von den ältesten Zeiten bis in den Anfang des sechs-

zehnten Jahrhunderts. Wir haben sie oben mit dem Namen der elementaren bezeichnet, weil in ihr höchst verschiedene Ansätze nach einander erscheinen, aus deren Conglomeration erst die Englische Sprache und Poesie hervorgehen. Es sind hier 1) die alten Celtischen Bewohner Britanniens zu berücksichtigen und zwar die Walen, die Iren und Galen sowohl in Irland als im nördlichen Schottland und in den umhergelegenen Inseln; 2) die Angelsachsen, welche zu dem Celtischen Element ein Germanisches brachten, wobei jedoch das enge Anschliessen der Sachsen an die Kirche nicht ausser Acht gelassen werden darf, so dass die Dänen bei ihren Einfällen in das Land und bei ihrer Herrschaft in demselben von Seiten der Poesie wohl eben so viel Germanisch-Eigenthümliches hereinbrachten, als die stammverwandten Angeln und Sachsen; 3) die Normannen. Diese waren den Angelsachsen, wie den Dänen ursprünglich verwandt. Als sie aber im eilften Jahrhundert nach England übergingen, waren sie schon durch die Französische Bildung umgewandelt; sie brachten also mit einem vererbten unmittelbar Germanischen Zuge auch die angeeignete Französiche Sitte, Sprache und Poesie mit. So verbreiteten sich diese in England, fanden aber an den älteren Elementen einen Widerhalt, der erst allmälig aufgelöst werden konnte; der Adel freilich ward bald französisirt, aber nicht so das Volk. Es entstand hierdurch im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert sowohl bei den Engländern als bei den Südschotten eine Poesie, welche einerseits als Kunstpoesie, die sich wie fast überall dem Hofleben anschloss, mühsam die allegorischen Abstractionen zu

überwinden rang, anderseits als Volkspoesie der frische Abdruck eines kräftigen Lebens war.

Von der alten Bretonischen Poesie haben sich die meisten Kunden in Wales erhalten, deren Quellenschriften wir wegen ihres Zusammenhanges mit dem Arturischen Sagenkreise der Normannischen Poesie bereits Th. II. S. 74 und 75 in der Note angeben mussten. Der Stamm der Walen hat eine Menge lyrischer Dichtungen, die einen durchaus mysteriösen Charakter zeigen und eine höchst eigenthümliche Naturanschauung verrathen. Ausserdem bewahrte er eine Menge sprichwörtlicher Lehren, von welchen die des weisen Catoc aus dem sechsten Jahrhundert die berühmtesten sind. Unter den Chroniken war der Brut die merkwürdigste, die Erzählung von der Ankunft und den Kämpfen des Trojaners Brutus in Britannien, weil in ihr die frühesten Keime zum Arturischen Sagenkreise sich festsetzten. Ganz eigenthümlich war im Bretonischen Stamm die zunftmässige Verfassung der Dichter. Als Gründer des druidischen Bardenordens wird Merlin am Ende des fünften Jahrhunderts genannt. Sein eigentlicher Name war Merddin bardd Emrys Wledig, weil er Druide und Barde des Königs Emrys Wledig war, der 481 — 500 siegreich die Sachsen bekämpfte und das sinkende Britenreich aufrecht hielt. Merddin's Gründung wurde aber durch zwei seiner Nachfolger, Merddin Wyllt, auch Sylvester und Caledonischer Merlin genannt und vorzüglich durch den Barden Taliesin befestigt, so dass alle folgenden Sänger bis zum Sturz des Walischen Staates auf jene drei als Hauptbarden

des Landes zurückwiesen, die in Betreff der Britischen Sage durch das ganze Mittelalter das grösste Ansehen hatten. Unter einem Barden hat man nicht blos einen Dichter zu verstehen, sondern zugleich einen Lehrer, der, weil die einzige Darstellungsart der Wissenschaft in der Dichtung bestand, nothwendig auch diese Kunst üben musste. Der Orden nannte sich vom Waschbecken der Göttin Ceridwen; der Meister vom Stuhl hiess Bardd Cadair oder Cadeiriawg; die Mitglieder waren Druiden oder eigentliche Priester, Barden oder eigentliche Sänger, oder beides zugleich. Die Druiden hatten vier Grade, je nachdem einer Dichtkunst und Musik 3, 6, 9 oder 12 Jahr erlernt hatte. Die Barden hatten ebenfalls eine verschiedene Eintheilung nach der Art ihrer Beschäftigung, ihrer Ausbildung und ihres Standesunterschiedes; der Prududd war der Barde fürstlicher oder höherer Stände; der Teluwr Sänger der Mittelstände; der Clerwr ein fahrender Sänger, Bauerndichter, Spott- und Bänkelsänger. Bei diesem Orden war die alte druidische Ueberlieferung der Kern seines Bestandes; das Christenthum war bei ihm, wie alle Bardenlieder unwidersprechlich beweisen, nur äusserlich und die Fürsten, weil sie selbst in die Geheimnisse eingeweiht waren, schützten die Barden, so dass sie noch Jahrhunderte hindurch ein sehr ehrenvolles Ansehen behaupteten. Der Hausbarde war ordentlicher Tischgenosse des Königs und sass wie bei allen Versammlungen dem Haushofmeister zur Rechten. Selbst der König Hywel Dda, der sich dem Christenthum sehr anschmiegte, liess den Orden bestehen und schaffte das Hofbardenamt nicht ab. Unter seinen 24 Hofdie-

nern war der Hausbarde der achte und an den drei Hauptfesten des Jahrs musste der Haushofmeister dem Barden die Harfe, Telyn, in die Hände geben. Er bekam vom Könige ein freies Grundstück, ein Pferd und eine wollene Kleidung, von der Königin eine leinene; bei der Anstellung gab ihm der König die Harfe, die Königin einen goldenen Ring; er musste mit in den Krieg ziehen und ein Schlachtlied singen, wofür das beste Stück Vieh des Raubes sein Theil ward. Die Barden hatten bestimmte Einkünfte zu erheben und Hywel gab ihnen noch folgendes Gesetz: wenn der Barde den König um etwas bittet, braucht er nur ein Lied zu singen, will er vom Adligen etwas, zwei, vom Bauern, dann muss er bis in die Nacht oder zum Ueberdruss singen. Die Gradunterschiede der Fertigkeit und ständischen Stellung wurden streng beobachtet; wenn z. B. der Hof Gesang wollte, so spielte zuerst der Pencerdd, d. h. einer, der 12 Jahr die Dichtkunst und Musik erlernt hatte, zwei Lieder, eines zu Gottes Lob, das andere für den König, in dessen Haus er war oder in seiner Abwesenheit für einen anderen Fürsten: dann erst sang der Hausbarde das dritte Lied von beliebigem Inhalt. — Alle Gesetze und Gewohnheiten, das Sängerwesen betreffend, liess zuletzt der König von Nordwales Grufydd ab Cynan 1130 sammeln, prüfen und in ein neues vollständiges Bardengesetz abfassen, welches noch erhalten ist. Als 1284 der Walisische Staat durch Eduard I aufgelöst wurde, rettete sich zwar ein Rest der alten Tradition im Stuhl von Glamorgan, aber die Härte, mit welcher die Engländer die Barden verfolgten, damit sie nicht den Patriotis-

nus erhielten und entzündeten, zerstörte doch die Volksthümlichkeit der Walisischen Poesie gänzlich.

In Irland fand sich eine ganz ähnliche Einrichtung der zünftigen Dichter. Die Barden wurden von den Druiden unterrichtet; die ganze Lehrzeit dauerte 12 Jahr und der Schüler, wenn er tüchtig war, ging zuweilen in den Druidenorden über. Die Barden wurden nach ihrer Geburt zu ihren Ständen und Geschlechtern kastenmässig eingetheilt, nach ihrer Wissenschaft in 3 Classen, in Geschichtskundige, Gesetzkundige und in Filidhe, die sowohl für den religiösen als für den Schlachtgesang, Rosga-catha, angestellt waren; als Herolde im Kriege thaten sie grosse Dienste, hatten im Rath der Fürsten wichtigen Einfluss und wurden immer von den Harfnern, Orfidigh, begleitet. Die Volkssage enthält Nachricht von verschiedenen Veränderungen, welche diese Einrichtung allmälig erfuhr, z. B. nach einer Empörung des Volkes gegen den so sehr bevorrechteten Bardenstand, die ihn sogar auf einige Zeit zu einer Flucht nach Schottland nöthigte. Sehr glänzend scheint der Bardenorden in der Mitte des dritten Jahrhunderts unter dem Könige Cormac O' Conn gewesen zu sein, der aber, der Volkssage nach, durch seinen Feldherrn Fin, der gewöhnlich Fingal heisst, noch bedeutender wurde. Er vertheidigte die Irische Ansiedlung in Schottland gegen die Römer und fiel im Gefecht bei Rathbrea am Ufer des Bayne bei Duleck, welche Stätte zu seinem Andenken Cill-Finn, Fingal's Grabhügel, hiess. Sein Geschlecht war eine Bardenfamilie, berühmt im Andenken des Volkes, welches noch im

sechszehnten Jahrhundert glaubte, dass die Seelen der Todten in Gemeinschaft lebten mit den Riesen Fin-mac-Huyle, Osker-mac-Oisin, Oisin-mac-Oisin, und dass man Erscheinungen von ihnen habe. Von den Söhnen Fin's ist Oisin unter dem Namen Ossian der berühmteste geworden; doch war nicht er, sondern sein Bruder Fergus oder Feargus Fihbheoil der Hofdichter seines Vaters. — Als das Christenthum zu den Iren kam, bewirkte der Sage nach der heilige Patricius eine Hauptveränderung im Bardenwesen, indem er eine Kritik seiner Ueberlieferungen vornahm, deren Resultate in das grosse Buch der Alterthümer, Seanachas-More, eingetragen wurden. Doch wurden die Barden durch ihre Anmassungen unter dem König Hugh um 580 eine Landplage; er wollte sie verjagen, aber der Schottenbekehrer Coluimcille (Columba) entwarf eine neue Zunftordnung für sie, wodurch sie erhalten wurden. — Durch die Anfälle der Normänner wurde das Bardenwesen nicht verändert, da sie nie das ganze Land beherrschten; aber die Zeit verwandelte Manches. Nach Bekehrung der Normänner stellte man zu Anfang des eilften Jahrhunderts den Orden und die Schulen der Filidhe wieder her, aber ohne bestimmte Gesetze und mit sparsamen Zuschüssen. Jeder Häuptling und Edelmann hielten sich fortwährend ihren Hausbarden, dessen Einfluss auf die Stimmung des Volkes noch unter Heinrich VIII sehr gross war. Heinrich erliess daher gegen diese seiner Tyrannei gefährlichen Menschen das Verbot, dass kein Irischer Minstrel, Reimer, Schannagh und Barde zu Botschaften in den Englischen Bezirken gebraucht werden sollte, um von irgend Jemand etwas zu verlangen,

bei Strafe der Vermögenseinziehung und Gefangenschaft. Elisabeth befolgte dieselben Grundsätze, weil damals die Irischen Barden die stärksten Parteigänger und Unterstützer aller Unruhstifter waren, besonders in den Grafschaften Cork, Limerik und Kerry; als Abtheilungen des Bardenordens unterschied man damals die Cleasamhnaigh oder Possenreisser, Jesters, Mimiker, und die Dreisbheartaigh oder Erzähler, die zur Dienerschaft des Adels gehörten. Mit dem Lehenswesen wurde auch der Bardenorden zerstört; die Feodherrschaft in Irland wurde nach und nach von Elisabeth, Cromwell und zuletzt Wilhelm III vernichtet, die Adelsheit unterdrückt, die kleinen Staaten zertheilt und die Barden herrn- und brodlos, die nun als wandernde Musikanten von Haus zu Haus zogen und mit Gesang und Spiel bettelten. Der letzte Barde war Turlough O' Carolan, der 1738 starb und mit dem Dreisbheartach Cormac Common ging um 1790 alle lebendige Spur des Ordens unter. *)

Bei der Gleichheit des Stammes war das Schottische Bardenwesen mit dem Irischen ziemlich dasselbe. Die Stiftung des Culdeerordens auf der Insel Jona bei Mull durch den Bekehrer Columba erhielt viele Elemente der Druidenweisheit geraume Zeit hindurch, indem Christliches mit Heidnischem verschmolz. Der Name Cuildeach, Liebhaber der Einsamkeit, stimmt mit der priesterlichen Zurückhaltung der Druiden wohl überein. Der Schottische Barde war wie in Irland erblicher Diener des Edelmanns; zur er-

*) S. F. Mone Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa. 2. Th. Leipzig 1823. 8. S. 461 — 477.

deutlichen und feierlichen Begleitung desselben gehörten 9 Diener, wovon der Barde den zweiten, der Pfeifer den achten und der Träger des Dudelsacks den letzten Rang einnahm. Mit der Auflösung der Erbgerichtsbarkeit 1748 hörte auch hier der Orden auf. — Aber nun, als der Patriotismus sich rückwärts wendete, in der Vergangenheit einen Trost dafür zu suchen, dass Schottland Englische Provinz geworden war und alle Selbstständigkeit verloren hatte, sammelten der Schullehrer in Dunkeld, Hieronymus Stona, 1756 ff. und J. Macpherson 1762 ff. die Schottischen Volksgesänge, nämlich der nördlichen Schotten oder Galen, nicht der Südschotten, von deren Balladen weiterhin die Rede sein wird. Gegen die Macpherson'sche Sammlung erhoben sich viele Zweifel, allein genauere Nachforschungen belehrten von dem wirklichen Dasein dieser Gesänge, welche 1807 vollständig in dem Galischen Dialekt erschienen, wo sich nun zeigte, dass Macpherson in seiner Englischen Bearbeitung allerdings äusserst willkürlich und nachlässig verfahren war. In diesen epischen Liedern, welche aber durchweg von einem lyrischen Grundton, von der Wehmuth des Sängers, durchklungen sind, mögen sich frühere Ueberlieferungen von Ossian und seinem Vater Fingal, die wir schon erwähnten, mannigfach mit späteren Sagen aus dem Zeitalter der Kämpfe mit den Normännern verschmolzen haben. Die vielen Widersprüche in diesen dem Ossian zugeschriebenen Gedichten erklären sich eben aus der wandelnden Fortgestaltung mündlicher Ueberlieferung. Nach der Irischen Sage müsste man den Kampf Fingal's als einen Kampf mit den

Römern betrachten; es ist aber sehr wahrscheinlich, dass die Volkssage auch den Kampf mit den Normannen im neunten Jahrhundert, als Harald Harfager sich in Norwegen zur Alleinherrschaft erhob, auf diesen Nationalhelden zurückführte. Denn als Haupthandlung hebt sich immer hervor, wie Fingal Eirinn oder Irland gegen den mächtigen König Suaran von Lochlin vertheidigt und errettet habe; Lochlin aber wird als ein waldiges, schneebedecktes Felsenland geschildert, welches selbst gegen das nordwestliche Schottland rauher und nördlicher erscheint, wobei noch der entscheidende Umstand eintritt, dass die Shettländischen und Orkadischen Inseln in den Ossianischen Gedichten den König von Lochlin als ihr Oberhaupt anerkennen, weil Harald jene Eilande erobern musste, um die vor ihm geflüchteten Normannen zu gewältigen. Wenn man diese Umstände erwägt und, durch sie bedingt, die Zeit der letzten Fixirung dieser Lieder in das neunte und zehnte Jahrhundert setzt, so wird auch dadurch das gänzliche Stillschweigen derselben über den ganzen Süden, über den Druidenorden und über das Christenthum erklärlich; denn alle diese Beziehungen waren auf jenen Inseln und auf dem nördlichen Küstenrande Schottlands sehr schwach geworden: der einzige recht lebendige Mittelpunct war das Verhältniss zu den streifenden Normannen. Hieraus begreift sich auch der Mangel einer eigentlichen Mythologie; ein Mangel, der wohl nicht wenig dazu beigetragen hat, diese Gedichte dem aufgeklärten Europa in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so angenehm zu machen, weil das Zeitalter, von rohem Aberglauben befreit, aber zum wahrhaft

geistigen Glauben noch nicht durchgedrungen, in einer ähnlichen unbestimmten Mitte schwebte. Ossian ist, wie der traurige Nachhall eines erlöschenden Volkes, so auch nur der letzte schwindende Schatten eines untergegangenen Glaubens alter Götterlehre. Ausser den im Nebel und auf Wolken erscheinenden Geistern der verstorbenen Helden kennt Ossian keine Gottheit und nennt keine mit Namen als den Lodainn, welcher aber nicht in Schottland und Irland (Alba und Eirinn), sondern in der Fremde, in Lochlin, verehrt ward und welchen alle Erklärer einmüthig auf den in Scandinavien noch bis in so späte Zeit verehrten und vergötterten Odin deuten.

Wenn die stets wiederkehrende wehmüthige Erinnerung an die abgeschiedenen Vorfahren, die in einer besseren Vorzeit lebten, wenn die Klage um den zu früh verstorbenen [illegible] durch die häufigen Wiederholungen auch einförmig und ermüdend werden; so bildet unläugbar die Verflechtung der Person des Sängers selbst in die Geschichte einen sehr glücklichen Mittelpunct für das Ganze, dessen subjective Färbung das Interesse vieler Hörer und Leser gewiss bedeutend erhöhet hat. Aber eben weil dieser Umstand so vortheilhaft und günstig ist, so mag wohl mancher nachfolgende Barde die einmal gegebene Form benutzt und in Ossian's Person weiter gedichtet und gesungen haben. Ursprünglich waren es lauter einzelne Lieder und Romanzen, die später künstlich und oft verworren miteinander verknüpft wurden, historisch aber durch die Beziehung auf die Geschichte, die Thaten und Abenteuer der Familie Fingal ein Ganzes ausmachen. Es lassen sich von diesem Stand-

punct aus drei Classen unterscheiden. Die erste bilden diejenigen Lieder, welche die historische Hauptkandlung, Irlands Befreiung von dem Angriff der Normannen durch Fingal, darstellen; sie sind als der Kern und Stamm des Ganzen zu betrachten. — In die zweite Classe gehören die älteren jener Haupthandlung vorangehenden Abenteuer und Fahrten nach Lochlin und dann die Erzählung, wie Fingal die Ermordung des jungen Königs von Eirinn gerächt habe, welches den Inhalt des Gedichtes Temora ausmacht. In der epischen Poesie wird es uns nicht wundern, wenn an einen festen Mittelpunct der Sage auch solche Sagen sich anschliessen, welche, später entstanden, dennoch das Leben älterer Geschlechter entfalten; das Schema, so zu sagen, ist einmal gegeben und analogisch wirkt nun die Dichtung in's Unermessliche fort, oft noch lange, nachdem der ursprüngliche Geist verflogen, die erste Kraft schon erloschen ist. — In die letzte Classe der Ossianischen Gedichte gehören alle die übrigen kleinen Abenteuer, besonders die als Episoden so häufig eingeflochtenen tragischen Liebes- und Mordgeschichten. Diese letzteren haben schon eine ziemlich starke Aehnlichkeit mit den späteren Schottischen Balladen, die meistens auch eine blutige Katastrophe lieben; nur herrscht in diesen eine treuherzigere Ausmalung; auch zeigen sich einzeln, obwohl der düstere Nationalgeschmack derselbe ist, mildere Züge und Strahlen aus den Zeiten der christlichen Rittersitten. *)

*) S. Fr. Schlegel in dem Aufsatz: Ueber nordische Dichtkunst; Sämmtliche Werke X. S. 73—88. Die geistreichste Untersuchung über Ossian's Aechtheit siehe in Villemain Cours de littérat. française T. part. 1828. VI Leçon.

Das zweite Element der Englischen Poesie ward durch die Angelsachsen gebildet, die von Deutschland auf die Insel hinüberkamen, sich festsetzten und die Heptarchie begründeten. Sie brachten keine Heldensage mit, sondern nur vereinzelte Stamm- und Geschlechtssagen. Bald entäusserten sie sich ihres Heidenthums und wurden eifrige Christen. Der epische Geist des Volkes warf sich daher auf die Bearbeitung der Bibelgeschichte und erzeugte nichts Volksthümliches, als historische Lieder, wie das Sieglied auf die Niederlage der Dänen bei Brunnaburg 937 durch den König Athelstan und das Lied von den Heldenthaten des Beorhtnoth, der den Dänen sehr tapfern Widerstand that, bis er 990 mit weniger Mannschaft nach äusserster Gegenwehr erlag; von einem Lied auf die Schlacht bei Finnisburg haben wir nur noch ein Fragment. Aus solchen Liedern ging natürlich die Reimchronik hervor, wie die von Abingdon. Zauberlieder hatten die Angelsachsen ganz eigenthümliche und bedienten sich dazu, wie der Scandinavische Norden, der Runen.

Die alte Bretonische Poesie war durchaus volksmässig, die Angelsächsische war es zwar in ihrem Beginn, nahm aber bald eine gelehrte Richtung und ward ganz trocken. Die Französische Sprache und Poesie fanden schon seit dem Anfang des eilften Jahrhunderts noch vor der Normannischen Eroberung allmäligen Eingang; die Eroberung entschied ihr Uebergewicht und der ganze Kreis von Dichtungen mit allen seinen Formen, den wir in der Nordfranzösischen Poesie, Th. II. S. 43—98, kennen gelernt ha-

ben, ward nun in England einheimisch. Die Dichter lebten auch oft zugleich in Frankreich und England und der einzige Unterschied, der sich zeigt, ist der der Sprache, welche sich jetzt durch Mischung des Angelsächsischen mit dem Französischen nach und nach zur Englischen ausbildete; von Seiten des Stoffs aber ist die vollkommenste Gleichheit da. Diese Poesie war Kunstpoesie und sie bewirkte da, wo die Dichter selbstständige Erfindungen versuchten, ein einseitiges Hervortreten des Verstandes, der in dem Ausspinnen künstlicher Allegorieen sich gefiel. Von den Dichtern, welche während des vierzehnten Jahrhunderts in dieser Manier sich auszeichneten, sind besonders Longland, Gower und Chaucer zu nennen. Robert Longland war Weltpriester und Lehrer zu Oxford und schrieb unter dem Namen Pierce Plowman Visions in langen reimlosen Versen, die einen daktylischen Rhythmus haben und durch Alliteration den Angelsächsischen Typus darzustellen streben. Diese allegorischen Visionen waren Satiren und wurden durch die Tüchtigkeit ihrer Reflexion wie durch die Kraft und Laune ihres Tones äusserst beliebt. John Gower, ein Weltmann am Hofe Richards II, der bis gegen 1402 lebte, hinterliess ein Englisches Gedicht, Confessio amantis, welches den dritten Theil eines Werkes ausmacht, das eine Schilderung des menschlichen Herzens sein sollte. Den ersten Theil, Speculum meditantis, schrieb er Französisch nach dem Muster des Romans von der Rose; den zweiten Theil, Vox clamantis, Lateinisch in elegischen Versen nach dem Muster der Ovidischen Elegieen; der dritte Theil, das Bekenntniss eines Liebenden, enthält ein langes

Gespräch zwischen einem Verliebten und einem Priester der Venus. Der Liebende beichtet dem Priester, der die Rolle eines Beichtvaters hat, seine Herzensangelegenheiten. Der Kampf der Vernunft mit der Leidenschaft wird systematisch nach den Grundsätzen mönchischer Moral erläutert und durch Erzählungen empirisch bewährt, welche das gediegenste Element des Ganzen sind. Die Sprache hat bei aller Unvollkommenheit etwas Entschiedenes dem neueren Englischen sich sehr Annäherndes. Geoffrey Chaucer errang sich durch die Vereinigung der Französischen Form mit der Englischen Sprache den Ruhm, als der erste Englische Dichter angesehen zu werden. Er ward zu London 1328 geboren, studirte zu Cambridge und Oxford, ging dann auf Reisen nach Frankreich und den Niederlanden, und erhielt am Hof Eduards III das Amt eines Pagen. Er zeichnete sich früh als Dichter, Gelehrter und Weltmann aus und verheirathete sich 1360 mit einer vornehmen Niederländerin aus dem Gefolge der Königin Philippa, die eine Lieblingin der Herzogin von Lancaster war. Jetzt ward er Kämmerer des Königs, erhielt bald darauf die Würde eines Schildträgers und wurde zu auswärtigen Geschäften, z. B. zu Unterhandlungen mit der Republik Genua, gebraucht. In diesem Geschäft war er sehr glücklich und ward dafür mit der sehr einträglichen Stelle eines Controleurs der Wollaccise belohnt. Als nach dem Tode des Königs Eduard sein Gönner, der Herzog von Lancaster, die Vormundschaft für den minderjährigen Thronfolger, Richard II, übernahm, schien sein Glück noch mehr zu blühen; aber bei dem sinkenden Ansehen dieses Mannes, ei-

nes Beschützers Wiklifs, sah sich Chaucer gezwungen zu fliehen und begab sich nach Frankreich und von da nach Seeland, kehrte jedoch bald heimlich nach London zurück, ward ergriffen, in's Gefängniss geworfen und erlangte nur durch Geständnisse, wahrscheinlich in Hinsicht der Wiklifiten, Begnadigung und Freiheit. Aus Missmuth über diesen Schritt, der ihn auch bei seinem Gönner, dem Herzog, in ein ungünstiges Licht setzte, zog er sich auf den Landsitz Woodstock zurück, suchte sich durch dichterische und wissenschaftliche Beschäftigungen zu zerstreuen und gewann seine Einsamkeit so lieb, dass er auch bei dem erneuerten Einfluss des Herzogs und bei dessen Wunsch, den Dichter wieder bei sich zu sehen, seinen ländlichen Musensitz nicht verliess. Indess das Glück suchte ihn nun auf. Der Herzog von Lancaster vermählte sich nach dem Tode seiner Gemahlin mit der Schwester von Chaucer's Frau, seiner vieljährigen Günstlingin. Der König Richard überhäufte ihn mit Beweisen seiner Gunst und auch dessen Nachfolger, Heinrich IV, wollte ihm wohl. Der Tod des Herzogs betrübte ihn sehr. Er selbst starb 1400 im Besitz eines ausgebreiteten poetischen Ruhms. — Seine Reisen hatten auf seine Kunst wichtigen Einfluss. In Italien lernte er die berühmtesten Dichterwerke jener Zeit kennen und er gedenkt der Italienischen Dichter, z. B. Dante's, hin und wieder in seinen Gedichten. Indessen blieb der Geist der Dante'schen wie der Petrarchischen Poesie ihm gänzlich fremd; etwas näher stand ihm Boccaccio; doch entschieden neigte er sich zu dem Französischem Geschmack. Eins seiner grössten Werke, der Roman von der Ro-

so, ist nur eine Bearbeitung des Französischen Romans (Th. II. S. 103). Auch seinem zweiten bedeutendsten Werke, den Canterbury'schen Erzählungen, liegen Französische Fabliaux zu Grunde. Sein Verdienst als Erzähler besteht also nicht in Erfindung, auch nicht in tiefem Gefühl, sondern in Witz, Satire, Scherz, Laune, Natürlichkeit, so dass selbst die Breite und Geschwätzigkeit der Darstellung nur selten langweilen. Das Komische gelingt ihm im Ganzen besser als das Ernste. Sein Französischer Geschmack zeigt sich auch in der Form seiner Gedichte, denn obgleich er auch künstliche Strophen hat, so liebt er doch zumeist die gepaarten jambischen Reimverse. Desgleichen mischte er viele Französische Wörter in die Englische Sprache ein und überhaupt kann man ihn weder einen grossen Dichter nennen — dazu gebrach es ihm an Genie, wenn er auch glänzende Talente hatte, — noch einen ausgezeichneten Nationaldichter — denn dazu neigte er sich zu sehr zum Französischen Typus der Kunst. — Ausser den schon genannten Werken Chaucer's sind noch 13 grössere Gedichte, worunter auch eine Bearbeitung von Boccaccio's Troilus und Cressida, von ihm übrig, die zum Theil einen allegorischen Inhalt haben, zum Theil auch auf seine Lebensverhältnisse sich beziehen, und einige kleinere. Aber die Canterbury'schen Erzählungen sind unstreitig sein gelungenstes Werk. Den Gedanken dazu, eine Menge verschiedenartiger Personen in einem Wirthshaus auf der Wallfahrt nach Canterbury zusammenzubringen, die sich auf der Weiterreise mit Erzählungen unterhalten, entnahm er vielleicht aus dem Decamerone des Boccaccio, aber

die Charakteristik dieser Gesellschaft und die darin eingeflochtene Schilderung seiner Zeit ist ihm ganz eigenthümlich und voll von den treffendsten satirischen Zügen. Die Gesellschaft, deren Mitglieder der heitere Prolog uns kennen lehrt, besteht aus einem Ritter, einem Junker, einem reichen Landmann, einer Priorin mit einer Nonne und anderen geistlichen Frauen, einem Mönch, einem Laienbruder, einem Kaufmann, einem gelehrten Juristen, einem praktischen Juristen, einem freien Gutsbesitzer, einem Ablasshändler, einem Doctor der Medicin, einem Koch, einem Schiffer, einem Müller, und noch mehren andern Handwerkern und andern Pilgern und Pilgerinnen geistlichen und weltlichen Standes. Die meisten Erzählungen sind in Versen, einige auch in Prosa; das Ganze ist nicht vollendet. Die erste und längste unter den Erzählungen ist die des Ritters, the Knight's tale, eine freie Umarbeitung von Boccaccio's Teseide; unter den ernsten Erzählungen ist die Geschichte der Griselde, die ganz mit Boccaccio's Bearbeitung des Stoffes übereinkommt, eine der vorzüglichsten; mehre, wie die Erzählung des Rechtsgelehrten und der Frau aus Bath, sind Umarbeitungen kleiner Französischer Romane, die auch schon von andern Englischen Dichtern behandelt waren. Viele der Erzählungen, die ihren Französischen Ursprung verrathen und wo er sich auch zum Theil nachweisen lässt, gehen in das Burleske und selbst Schmuzige über. In den prosaisch dargestellten Erzählungen wollte Chaucer gern durch Gelehrsamkeit und Moral glänzen; die Erzählung des Pfarrers enthält eine schulgerechte ascetische Abhandlung über die Tugenden und Laster nebst einer lan-

gen Reihe von Mitteln gegen die Laster und Belebungsmitteln für die Tugenden. *)

Neben Chaucer standen eine Menge Dichter auf ziemlich gleicher Stufe miteinander, aber keiner von ihnen erreichte ihn; die meisten strebten nur ihm sich zu nähern. Die siebenzeilige Stanze, welche Chaucer erfunden hatte, wurde fast allgemein von ihnen angewandt und im Styl suchten sie seine Natürlichkeit des Tones, seine Leichtigkeit der Erzählung und seine Mischung des Französischen und Englischen sich zu eigen zu machen. Thomas Occleve, gestorben 1454, für Chaucer sehr begeistert, der gleichzeitige John Lydgate, der Chronist John Harding, der heitere Ministrel Skogan bis auf den witzigen Satiriker John Skelton, der in dem ersten Viertel des sechszehnten Jahrhunderts das Verderbniss des Klerus angriff, gehören in diese Reihe. Lydgate hat von ihnen den meisten Ruhm erlangt. Er war ein sehr gelehrter Benedictinermönch zu Bury in Suffolk, besass eine grosse Gewandtheit, sich in jede Gattung zu fügen und hinterliess daher zahlreiche und vielartige Gedichte. Seine Manier war wortreich und weitschweifig; Beschreibungen, besonders solche, die eine blumenreiche Sprache erlauben, glückten ihm am besten. Seine vornehmsten Gedichte sind: The Fall of Princes, The Siege of Thebes und The Destruction of Troy. Das erste ist eine poetische Uebersetzung

*) Bei Chaucer habe ich benutzt: Eschenburg in den Charakteren der vornehmsten Dichter II. 1. S. 113—159. — Bouterweck's Geschichte der Poesie und Beredsamkeit Bd. VII. Gottingen 1809. S. 60—77. — Gottfried Chaucer's Canterbury'sche Erzählungen, übersetzt von Karl Ludwig Kannegiesser. Zwickau 1827. 2 Bdchen.

von Boccaccio's bekanntem Buch: von den Schicksalen berühmter Männer und Frauen. Das zweite, worin Thebens antike Geschichte in romantischer Form erscheint, ist mehr in Chaucer's Manier und von ihm selbst als eine Fortsetzung der Canterbury-Tales eingeleitet; der moralische Zweck des Gedichtes ist, die Verderblichkeit des Krieges zu zeigen. Das dritte Gedicht, The Troy Boke or the Destr. of Tr., ist eine Uebersetzung der romantischen Geschichte des Trojanischen Krieges von Guido von Colonna, die auch schon in das Französische durch Raoul le Fevre übergegangen war und von welcher Alles das gilt, was wir Th. II. S. 103 über die Bearbeitung solcher Stoffe im Allgemeinen bemerkt haben. — Eben dasselbe gilt von Hugh Campedens romantischer Erzählung Sidrac, von Thomas Chesters Lanval u. s. w. *)

Durch die engere politische Verbindung, in welche Schottland seit dem eilften Jahrhundert zu England trat, entwickelte sich auch hier die Kunstpoesie ganz in der Französischen Form. Indem aber der Normännische Adel doch nicht einen so unmittelbaren Einfluss wie in England gewann, indem ferner die Nationalität der Schotten sich in strengerer Einheit zusammengehalten hatte, ohne durch so viele fremde Elemente in ihrer Entfaltung unterbrochen zu werden, so bewahrte die Poesie, auch in ihrer höfischen und kunstmässigen Form, doch einen frischeren volksmässigeren Geist als die Englische. Einer der ältesten namhaften Schottischen Kunstdichter,

*) S. Eschenburg's Geschichte der Englischen Poesie nach Warton in den Charakteren der vornehmsten Dichter Bd. III. Abth. 2. S. 275 ff.

der aber noch zur Hälfte mit dem Volke verwachsen war, ist Thomas Lermont, geboren 1283, gestorben 1307, der, ausser durch eine Bearbeitung der Tristansage (Th. II. S. 81), durch prophetische Gesichte und Klagen sich berühmt machte. Der nächste nach ihm ist John Barbour in Aberdeen, geb. 1316, gestorben 1396. Er dichtete ein Epos, Robert Bruce, worin er die kühne Befreiung Schottlands von der Englischen Obmacht durch den tapfern König Robert Bruce im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts in der Form des Französisch-romantischen Epos besang. Barbour hatte acht Jahr auf der Universität Oxford studirt, war dort mit dem damaligen Englischen Geschmack ganz vertraut geworden und nahm daher Wörter und Wendungen aus dem Englischen in das Schottische auf. Obschon er in seinem Werk mehr ein historisch-poetisches als ein Gedicht im höheren Sinne des Wortes hervorbrachte, so hat er doch das Nationalgefühl der Schotten durch dasselbe auf das Tiefste angeregt und bis auf den heutigen Tag einen poetischen Anhalt dafür gegeben. Durch Kraft und Schwung der Sprache und der Darstellung, durch lebendiges und unaffectirtes Colorit in den Beschreibungen der Begebenheiten, durch Feuer des Gefühls und Würde des Ausdrucks erhob sich Barbour als Dichter über alle seine Zeitgenossen. — Eine Nachahmung des Barbour'schen Gedichtes wurde von dem Minstrel Harry, gewöhnlich der blinde Heinrich genannt, unternommen. Er besang die Thaten des Schottischen Ritters William Wallace, der mit ihm selbst noch dem vierzehnten Jahrhundert angehörte. — Der Schottische König Jacob I, geboren 1393 und ermordet

1437, glänzte als Dichter im rein nationalen Styl. Er hinterliess auch grössere poetische Werke, z. B. The Kings Quair, aber seine Balladen und Lieder waren es hauptsächlich, die ihm Ruhm gewannen. — Im Uebergange vom funfzehnten Jahrhundert in das sechszehnte zeichnete sich William Dunbar aus, ein Mönch, der, geboren 1465, gestorben 1530, predigend in England, Schottland, Irland, selbst in dem nördlichen Frankreich umherzog, später seine geistlichen Geschäfte liegen liess und sich ganz dem Hof anschloss. Dunbar war so gross im Ernsten als im Komischen; ein tiefes Naturgefühl durchdrang alle seine Dichtungen und diese Wahrheit der Empfindung liess ihn die Abstraction der allegorischen Poesie überwinden, der auch er in seinen beiden berühmtesten Gedichten, The Thistle and the Rose und The goldin Terge, huldigte. Das erste wurde durch die Vermählung des Königs von Schottland, Jacobs IV, mit einer Englischen Prinzessin veranlasst. Der Mai erweckt den Dichter aus seinem Schlummer, fordert ihn auf, die Freuden des Frühlings zu besingen und führt ihn in einen zauberischen Garten. Die Sonne geht auf; unter dem Gesang der Vögel erscheint majestätisch die Natur, welche gebietet, dass alle Thiere, Vögel und Blumen herbeikommen sollen. An die Thiere wird das Reh, an die Vögel die Schwalbe, an die Blumen das unansehnliche Tausendblatt abgesendet. Die erscheinenden Thiere werden beschrieben, der Löwe mit besonderer Anspielung auf das Schottische Wappen. Vor der Natur knieend empfängt der Löwe aus ihrem Munde die Lehren, die

der Dichter seinem Könige an das Herz legen wollte und sie krönt ihn darauf zum König der Thiere. Als die Reihe an die Blumen kommt, wird die Distel mit Anspielung auf das Schottische Wappen zwar als König der Blumen anerkannt, aber auch zugleich aufgefordert, keine Blume höher zu achten, als die Rose. Diese doppelte Anspielung auf die Englische Prinzessin und auf die Vereinigung der rothen und weissen Rose oder der Häuser York und Lancaster in der Person des Königs von England Heinrichs VII, des Vaters der Prinzessin, beschliesst das Gedicht. Die Rose wird unter dem Morgengesang der Vögel von der Natur zur Königin der Blumen gekrönt und der poetische Traum ist zu Ende. Das andere grössere Werk Dunbar's, Der goldene Schild, enthält, den Roman der Rose nachahmend, eine allegorische Darstellung vom Kampf des menschlichen Herzens mit der Liebe und den Leidenschaften in ihrem Gefolge; von dem goldenen Schilde der Vernunft gedeckt, gewinnt der Kämpfende den Sieg. Die eingewebten Naturschilderungen sind auch hier vortrefflich. Von den komischen Gedichten ist der Tanz, The Dannce, eine herbe Satire auf die Welteitelkeit. Satan, Mahomed genannt, will sich in seiner Hölle einen guten Tag machen; sieben Teufel, die 7 Todsünden repräsentirend, tanzen ein allegorisches Ballet, in dessen höllische Lustbarkeit die Seelen vieler Mönche und heiligen Huren mit hineingezogen werden. Die Manier des Balladentons passt vortrefflich zur Komik dieser Scene. Unter Dunbar's kleineren Gedichten finden sich auch viele heitere Erzählungen in Chaucer's Weise. — Neben Dunbar stand Gawin

Douglas, geboren 1475, zu London als Bischof von Dunkeld 1521 gestorben. Allein er vermochte das Kalte und Abstracte des allegorischen Mechanismus nicht so wie jener zu besiegen. Sein Palast der Ehre und sein König Herz sind ganz im Französischen Geschmack; namentlich im letzteren wird der poetische Geist von der Menge der allegorischen Personen, welche die Triebe, Leidenschaften und Gedanken vorstellen, fast erstickt. Mehr wirkte Douglas durch seine Schottische Uebersetzung der Virgilischen Aeneis, zu welcher er einleitende Prologe schrieb, in denen er sich der eleganten Malerei befliss.

Die weitere Geschichte der Schottischen Kunstpoesie ist die ihres Unterganges im sechszehnten Jahrhundert. Durch die kirchlich-politischen Unruhen wurde eine trockene Reflexion genährt; die Englische Sprache gewann immer mehr Ausbreitung und die Kraft des Nationalgefühls verschwand allmälig. Ein Dichter, der sich Dunbar und Dougla zunächst anschloss, war David Lindsay, aus einer alten Familie, ein Freund Jacobs V, der an dem Hof desselben die Leitung der öffentlichen Feierlichkeiten und Lustbarkeiten übernahm. Lindsay hing in der Form durchaus an dem allegorischen Styl fest, namentlich in seinen beiden grösseren Werken, Der Traum und Die Monarchieen. In diesem wollte er eine moralisch-poetische Uebersicht der Weltgeschichte, in jenem eine Reise durch Hölle, Fegefeuer und Paradies darstellen; es ist merkwürdig, wie die Einkleidung der Allegorieen in die Form eines Traumes durch alle Völker Europa's während des Mittelalters hinwanderte und

erst im sechszehnten Jahrhundert sich zu verlieren anfing. Durch Einfachheit, Innigkeit, Weichheit und durch ein fortwährendes Anklingen des alten Nationaltones wusste Lindsay seine Darstellung zu beleben. — Andere Dichter, wie Alexander Scot, raisonnirten scherzend über die Frauen; andere, wie Richard und John Maitland, waren mehr als Gönner der Poesie wirksam, als dass ihre eigenen Dichtungen bedeutend gewesen wären; noch andere suchten Italienische Formen nachzuahmen, wie Alexander Montgomery die Sonette Petrarcha's; einige, wie der Theolog Alexander Arbuthnot, schienen in ihren Versen nur eine Erholung von dem Ernst des Lebens zu suchen. Der König Jacob VI schloss die Reihe dieser Dichter. Er meinte es mit der Poesie sehr redlich und verfertigte Gedichte in Lateinischer, Englischer und Schottischer Sprache, aber ohne Geist; nur das Bestreben und der Fleiss sind lobwürdig. *)

Dieser Kunstpoesie und ihrem reflectirenden Charakter stand die Volkspoesie gegenüber. Das Verhältniss dieses Gegensatzes war bei den Engländern und Schotten dasselbe, nur dass die Schotten an Liedern wie an Balladen einen grösseren Reichthum besassen und durch tiefere Innigkeit im Tragischen wie im Komischen sich auszeichneten. Diese Dichtungen sind das Schönste der ganzen ersten Periode der Britischen Poesie; die Producte der Kunstpoesie selbst entnahmen aus ihnen den Geist, welcher das Abstracte der verständigen Anordnung innerlich belebte und den Französischen Ton in den nationalen umschuf.

*) Bouterweck's Geschichte der Poesie, Bd. VII. S. 92 ff. und S. 209 ff.

Aber keines der Gedichte von Gower, Lydgate, Chaucer, von Dunbar, Douglas, Lindsay u. s. f. kann dieser Wahrheit der Auffassung, dieser Schönheit des Ausdrucks, dieser Zartheit und Stärke sich vergleichen. An Correctheit, an fühlbarer Planmässigkeit, bewusster Künstlichkeit steht die französirende Poesie voran, allein an Frische des Gefühls, an unnachahmlicher Naivetät der Sprache, an Mannigfaltigkeit des Inhaltes steht sie unendlich nach. Von den Engländern haben wir weniger Volkslieder als von den Schotten, auch weniger melodische, weil bei den letzteren die Nationalmusik sich länger erhielt und den poetischen Rhythmus kräftig durchdrang. Unter den lyrischen Gedichten sind die Liebes-, Tanz- und Trinklieder, die sehnsüchtigen, zarten, fast möchte man sagen eleganten, so vortrefflich als die heiteren, jovial und derb scherzenden. Die epischen Lieder oder Balladen theilen sich dem Inhalt nach in tragische und komische; sie sind ohne einen solchen Mittelpunct und ohne solche geschichtliche Folge, wie die Spanischen Romanzen. Wenn auch einzelne mächtige Häuser, wie Montgomery, Percy, Douglas u. s. f., einen wiederkehrenden Anhaltpunct ausmachen, so dass ein gewisser Cyklus kleiner Epen sich abschliesst, so besteht doch das Eigenthümliche der Balladen hauptsächlich in der Hervorhebung eines Grundzuges des Gemüthes, nicht in dem Haften an dessen äusserer Erscheinung. Dieser Zug schloss die Tiefen der Seele auf und war eine bleibende Offenbarung, wenn auch die Namen, worein er sich kleidete, wechselten und in der Entfaltung die Nebenzüge sich änderten. Diese geistige Substanz machte es möglich, dass die Balladen

der Schotten zu den Engländern, die der Engländer zu den Schotten übergehen konnten, wie dies auf dem Grenzlande beider Völker besonders häufig der Fall war. Das Wesen der Ballade besteht im Zueilen auf die Katastrophe der Handlung, insofern in ihr das charakteristisch Gemüthliche sich enthüllt. Daher ist der Gang rasch, der Ausdruck kurz, aber äusserst bezeichnend und das Ganze von einer geisterhaften Klarheit überflogen. Was zunächst als das Düstere, Schwermüthige erscheint, das ist gerade das Tiefe, worin der ewige Gehalt sich concentrirt. Die Volksmythologie mit ihrem Glauben an die Ossianisch wiederkehrenden Geister, die ihr Blut zu rächen, ihre irdisch geknüpften Bande auch nach dem Tode zu vollenden suchen und bei den Lebenden schauerlich ihre Rechte geltend machen, die wunderbaren Elfen mit ihrem luftigen Staat und ihrem flatternden Geschwärm durch die Wälder und Auen, der Contrast der Berge und Seen, die Gewalt des Blickes, in welchem die Seele schwebt u. s. w. haben diesen Balladen einen unergründlichen Zauber verliehen. — Aufgeschrieben, gesammelt und dabei mannigfach umgeändert wurden die meisten dieser Volksgesänge erst im sechszehnten Jahrhundert. —

Die zweite Periode der Englischen Poesie brachte von Aussen kein volksthümliches Element hinzu; durch die Gelehrsamkeit ward allerdings ein neues Element zugeführt, die grössere Kenntniss der antiken Poesie, allein es vermochte die Englische Poesie so wenig in ihrer inneren Entwicklung zu bestimmen, als die Spanische dadurch wesentlich verändert ward. Der nationale Typus, der in den Volksliedern sich

fixirte, blieb der Grundklang der Poesie. — Die Unterschiede der Dialekte und Sprachen hatten sich allmälig zur Einheit aufgelöst. Der anfängliche Unterschied der Schottischen und Englischen Poesie war ebenfalls verschwunden. Die Schottischen und Irländischen Dichter, die von nun an Epoche machten, müssen eben so sehr als Englische angesehen werden. — England versammelte jetzt den materiellen Reichthum der Iren, Schotten und Engländer in London; hier war auch der Sammelplatz aller Talente; unter Elisabeths Regierung erlangte die Kunst ihre höchste Blüthe. — Der Kern derselben war die Ausbildung der dramatischen Poesie in dem Zeitraume von 1580 bis 1620. Vor dieser Zeit finden wir in mannigfachen Versuchen die Ahnung der Romantik, die während jener kurzen Zeit so mächtig emporwuchs; nach ihr, als der religiöse Fanatismus sich feindlich gegen die Kunst wendete und namentlich das Theater als moralisch verwerflich vernichtete, entstand eine trübe Stimmung, welche sich von dem Unbedingten des Romantischen abwendete und zur Bedingtheit der äusseren Form, zur Mässigung durch eine Regel, zur Anständigkeit und Correctheit der Diction überging.

Von den Dichtern, welche vor der Blüthe des Drama's glänzten, müssen Surrey, Sackville, Sidney und vor Allen Spenser genannt werden. Henry Howard, Graf von Surrey, ein ritterlicher Mann, sorgfältig am Hof erzogen, durch Studien in Oxford, durch eine Reise nach Italien gebildet, im Kriege ruhmvoll, fiel als ein Opfer des Misstrauens Heinrichs VIII 1547. Surrey hat nicht viele, aber durch Innig-

keit des Gefühls, malerische Anschaulichkeit und Wahrheit der Sprache vorzügliche Gedichte hinterlassen, Lieder und Sonette, in denen er seine Geliebte, Geraldine, feierte. Zu der letzteren Form regte ihn seine in Italien erworbene Bekanntschaft mit Petrarcha's Werken auf; er besass aber Tact genug, der Englischen Sprache nicht eine treue Nachahmung der Italienischen Sonettform aufzuzwängen, sondern verfuhr ziemlich frei in ihrer Nachbildung. Sein Freund, Sir Thomas Wyat, gestorben 1541, war in dieser Form eben nicht glücklich und überliess sich zu sehr witzelnden Spielen. Doch schlossen sich ihnen eine Menge geistreicher Männer mit ähnlichen Versuchen an, die man als lyrische Werke einer Schule betrachten könnte. — Eine andere Richtung nahm Thomas Sackville, erster Lord Buckhurst und erster Graf von Dorset, geboren 1530, der in einem diplomatischen Wirkungskreise sehr thätig bis 1608 lebte. Er bemerkte, welch einen reichen Stoff zu tragischen Dichtungen die Geschichte seines Vaterlandes enthielt. Diesen Stoff vorläufig auf solche Art zu bearbeiten, dass das tragische Interesse der Begebenheiten auch ohne dramatische Verflechtung poetisch hervorgehoben würde, gerieth er auf den Gedanken, die vorzüglichsten Personen, die in Englands Geschichte durch ein tragisches Geschick berühmt geworden sind, die merkwürdigsten Begebenheiten ihres Lebens selbst erzählen zu lassen. Damit nun diese Gallerie tragischer Gemälde doch eine Art poetischer Einheit erhielte, wählte er die immer noch beliebte Form einer Vision; so konnte er die Personen als allegorische Erscheinungen leicht nacheinander auftreten lassen. Von diesem

Mirror for Magistrates konnte Sackville selbst nur die Induction und eine einzige Erzählung liefern, die eine recht würdevolle Sprache haben. Die Fortsetzung musste er einem Geistlichen Baldwin und einem Adligen Ferrars übertragen, die aber nicht viel mehr hervorbrachten, als einen versificirten Auszug aus einigen alten Englischen Chroniken mit matter Ausschmückung, worin sie Sackville's Manier nachahmten. Der Spiegel ward aber nichtsdestoweniger oft gedruckt, weil er als ein Handbuch für Englische Tragiker gelten konnte, worin sie Begebenheiten, Situationen, Charaktere und, wenigstens in Sackville's Antheil, ein Muster pathetischer Darstellung fanden. — Eine ähnliche Erscheinung, wie Surrey im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts, war Philipp Sidney in dessen letzter Hälfte, geboren 1554, gestorben 1586 an einer Wunde, die er auf dem Schlachtfelde von Zütphen erhalten hatte. Er gehörte zu den liebenswürdigsten Menschen, die jemals gelebt haben, durch Bildung, Charakter, Tapferkeit, Klugheit, Zartheit überall, in Frankreich, in Deutschland, den Niederlanden, wo er zuletzt Gouverneur der Festung Flessingen war, und in England gleich sehr bewundert und geliebt. Elisabeth liess seinen Leichnam nach London bringen und in der Paulskirche mit fürstlichem Pomp begraben. Auch auf Sidney wirkte die Bekanntschaft mit der südlichen Literatur bedeutend ein. Unter seinen kleineren Gedichten sind besonders 108 Sonette hervorstechend, unter der Ueberschrift Astrophel und Stella. So beliebt nun diese naiven, anmuthigen Poesieen gewesen zu sein scheinen, so ward doch Sidney besonders durch seinen Schäferroman

Arcadien berühmt, den er seiner Schwester, der Gräfin von Pembroke, zueignete und nach ihr: The Countess of Pembroke's Arcadia, benannte. Sidney suchte darin Montemayor's Diana nachzuahmen, verwickelte sich aber endlich in der Anhäufung der Erzählungen so sehr, dass er kein Ende finden konnte und die Geschichte ohne Abschluss blieb. Der grösste Theil des Werkes ist in Prosa geschrieben, die sehr ungleich ist, bald pretiös und geschraubt, bald bis zum Musterhaften klar und anmuthig. Lieder und Eklogen in Octaven, in Alexandrinern, ja, selbst in Hexametern machen den Beschluss eines jeden der vier ersten Bücher. — Kein geringes Verdienst Sidney's war es, dem grossen Spenser das Leben erleichtert und für seine Anerkennung Manches gethan zu haben. Edmund Spenser ward in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts zu London geboren. Seine Eltern scheinen geringe, dürftige Leute gewesen zu sein; doch brachte er es dahin, zu Cambridge zu studiren. Unter dem Titel: The Shepherd's Calendar, vereinigte er zwölf Eklogen, die jedoch unter sich in keiner weiteren Verbindung stehen, nach den zwölf Monaten zu einem Ganzen. Jede hat ein eigenes ländliches Thema, das sich bald mehr bald weniger auf die Jahreszeit bezieht, in welche der Monat fällt, dessen Namen das Gedicht trägt. Unter dem Namen Immerito eignete er das Werk Sidney zu, der sehr liberal für ihn sorgte. Spenser wurde sogar Poet laureat der Königin Elisabeth, entzweiete sich aber mit dem Schatzmeister Burleigh und fand zwar Gönner an dem Grafen von Leicester und an Sir Walter Raleigh, jedoch die grösste Zeit seines noch

übrigen Lebens scheint er unter dem Druck der Armuth und des Kummers bis 1596 hingebracht zu haben. Der sanfte Wohllaut der Sprache, die milde Weichheit des Tones, das Deutsche, wie man es nennen dürfte, sind Spenser eigenthümlich. Sidney's Arcadien war die erste Pastoraldichtung der Engländer gewesen und hatte aus diesem Grunde grosses Aufsehen erregt. Spenser folgte ihm mit vielem Glück nach. Er schilderte in seinem Schäfercalender nichts als seine eigene Liebe zu seiner Rosalinde mit den Umgebungen, wie er sie wirklich durchlebt hatte; daher die grosse Natürlichkeit dieser Eklogen, die öfter ganz in das Bäurische übergeht. Das Hauptwerk Spenser's ist ein grosses Epos, Die Feenkönigin, The Fairy-Queen; es ist uns nicht ganz überkommen; es bestand aus 12 Büchern, jedes Buch aus 12 Gesängen und von den noch vorhandenen Gesängen enthält jeder zwischen 40 — 60 Strophen in 9 Zeilen; den alten siebenzeiligen Strophen fügte nämlich Spenser noch zwei Zeilen hinzu. Der Plan des Ganzen war allegorisch. Ausser der Personification der allgemeinen Begriffe sollten eine Menge sinnreicher Anspielungen vorkommen, besonders zur Verherrlichung der Königin Elisabeth. Die Arturischen Sagen sollten die äussere Basis abgeben und damit das Sinnreiche der Anspielungen desto interessanter würde, sollten erst im letzten Buch der wahre Zusammenhang aller Begebenheiten und die allegorische Einheit des Ganzen sich aufklären. Es sollten erzählt werden, wie die berühmte Feenkönigin Gloriana in ihrem Lande das zwölftägige Fest feiert, zu welchem sie jährlich ihre Ritter und Edeln zusammenzurufen pflegte. Hier soll-

te Zwölfen das Loos fallen, urch ihre Tapferkeit und Klugheit den bei der Königin eingebrachten Klagen abzuhelfen und jeder dieser Ritter sollte der besondere Repräsentant einer bestimmten Tugend sein. Unter der grossen Feenkönigin selbst aber sollte die Königin Elisabeth als Muster aller Tugenden verstanden werden und ihr auserwählter Ritter sollte der König Artus selbst sein, der nach ihrem Besitz und also nach dem Ziel des wahren Ruhms strebte. Nach diesem Entwurf zerfällt das ganze Gedicht in 12 Sagen, Legends; jede enthält in 12 Gesängen die Heldenthaten und Abenteuer eines der 12 abgesandten Ritter. Von Zeit zu Zeit erscheint der König Artus unter ihnen, um noch grössere Thaten zu thun, wie alle übrigen. Jede einzelne Erzählung hat mit den anderen nur einen schwachen Zusammenhang, in sich selbst aber eine epische Einheit im Kleinen; in der Mannigfaltigkeit, die Spenser mit dieser Einheit zu verbinden gewusst hat, zeigt sich der bewunderungswürdige Reichthum seiner Phantasie von der wahrhaft poetischen Seite. Aber mit aller seiner Phantasie konnte er die Trockenheit der allegorischen Haltung des ganzen Gedichtes nicht überwinden. Viele der allegorischen Personen verbergen ihre Abkunft aus dem abstrahirenden Verstand nicht einmal hinter besonderen Namen, wie z. B. der Irrthum, die Verzweiflung, der Mammon. — Die übrigen Gedichte Spenser's, lyrische und kleine erzählende, wie die Prosopopoia or Mother Hubberd's tale, sind zwar nicht bedeutend, aber doch des Dichters der Feenkönigin nicht unwürdig; im Sonett, welches seit Surreys Versuchen sich fest ansiedelte, war er nur schwach;

besser gelang ihm der Italienische Canzonenstyl in mehren Hymnen. *)

So erfolgreich alle diese Arbeiten für die Ausbildung der Englischen Sprache und für den Fortschritt der Kunst im Lyrischen und Epischen waren, so war doch die dramatische Poesie der wahrhafte Mittelpunct der ganzen Periode, in deren glänzende Schöpfungen die zierliche Anmuth eines Surrey, die schäferliche Weichheit und Naivetät eines Sidney, die pathetische Würde eines Sackville und die phantastische Pracht eines Spenser als Momente übergingen. Die Englische Bühne besass von 1580 bis 1620 einen Reichthum von Formen, den verschiedensten Tönen, von Volkssagen, bürgerlichen Tragödien und Komödien, phantastischen Geburten, heroischen und poetischen Schauspielen, die heiter, witzig, ausgelassen und tiefsinnig waren; so wie nicht minder andere im geringern, aber in erfreulichem Style, von denen uns im Verhältniss der Zufall nur wenige gerettet hat, da das Meiste, besonders aus den früheren Jahren, untergegangen ist. Die anfängliche Entwicklung der dramatischen Poesie in England ist ganz die nämliche, wie in Frankreich, weshalb wir diese Stufenfolge hier nicht besonders zu wiederholen brauchen. Zuerst vereinzelte Lateinische Schauspiele in den Klosterschulen; hierauf Mysterien in Englischer Sprache, die man Miracles nannte; sodann eine Umbildung der geistlichen Dramen in weltliche, in Farcen, wie der Spottlümmel, Hickscorner u. a. — Versuche zu Schauspielen, welche über die allegorische Form der Moralitäten hinauszu-

*) S. Bouterweck a. a. O. S. 168 ff. und S. 224 – 260.

dringen strebten, wurden seit Heinrich VIII mehrfach gemacht. So entstanden z. B. die Masken, halbkomische Stücke, wo an die Stelle der allegorischen Personen und ihrer Moral mythologische, auch Schäfer und Schäferinnen, aber auch Charaktere der wirklichen Welt traten und vorzüglich komische Situationen durchzuführen suchten. — Der Spassmacher Heinrichs VIII, John Heywood, der sich als Epigrammatist einen Namen machte, entwarf auch komische Dialoge, in welchen Charaktere dargestellt werden sollten; doch fiel er meist in das Platte und Witzelnde. — Einen entschiedenen Fortschritt verräth Frau Gurton's Nähnadel, Gammar Gurton's needle, ein Lustspiel, 1551 zum ersten Mal gedruckt und bald darauf von den Studenten zu Cambridge aufgeführt. Der Verfasser ist unbekannt geblieben. Eine ehrliche Hausfrau verliert in der Eil ihrer Geschäftigkeit die Nähnadel, mit der sie die Beinkleider ihres Hausknechts ausflickt. Ein lustiger Gesell benutzt dies Ereigniss, die gute Frau mit ihrer Nachbarin zusammenzuhetzen, welche die Nadel gestohlen haben soll. Das ganze Haus geräth in Aufruhr; der Pfarrer und noch andere Personen mischen sich darein; die Handlung wird immer verwickelter, bis der muthwillige Stifter dieses häuslichen Unfugs auf einmal alle Räthsel löst, indem er dem Hausknecht einen so tüchtigen Schlag von hinten auf den Theil gibt, der in den zerrissenen Hosen steckt, dass die Nadel, die auch darin stecken geblieben war, tief genug in das Fleisch eindringt, um zu verrathen, wo sie sich bis dahin verborgen. So sehr dies Stück in Sprache und Versmaass veraltet ist, so hat es doch im Niedrigkomischen unver-

kennbares Verdienst. Die Erfindung der Intrigue, dass die handelnden Personen so arm sind, die Wiederfindung einer verlorenen Nadel mit äusserster Wichtigkeit zu betreiben, ist sehr lustig. — 1561 liess der Lord Sackville ein regelmässiges Trauerspiel, Gorboduc oder Ferrex und Porrex, von Studirenden zu London vor der Königin Elisabeth aufführen, das er mit dem schon genannten Ferrars oder mit einem Rechtsgelehrten Thomas Norton gemeinschaftlich gearbeitet haben soll. Gorboduc, ein alter Britischer König, theilt sein Reich gegen das Herkommen unter seine beiden Söhne Ferrex und Porrex aus Liebe zu dem jüngeren Porrex. Der ältere, obgleich er seinem Bruder alles Gute gönnt, fühlt sich doch durch diese Anordnung seines Vaters gekränkt und äussert seine Unzufriedenheit ohne Zurückhaltung. Der jüngere Bruder wird misstrauisch und die Missverständnisse zwischen beiden nehmen zu. Videna, die Königin-Mutter, nimmt die Partei ihres älteren Sohnes; es kommt zwischen beiden Brüdern zum Kriege; der jüngere erschlägt den älteren und aus Rache lässt die Mutter den jüngeren ermorden. Das ganze Land empört sich; der alte König, längst in Verzweiflung, büsst seine Uebereilung mit dem Leben; auch die Königin wird getödtet; die Oberhäupter des Volks versammeln sich und stiften eine neue Ordnung im Staate. In der Form suchte dies Stück dem antiken Drama sich anzuschliessen: alles Blutvergiessen ist von der Scene verbannt; die Schlachten und Todesfälle werden durch Boten erzählt; ein Chor aus allegorischen Personen schliesst die Acte vom ersten bis zum vierten. Dies Trauerspiel blieb wegen seiner

Langweiligkeit ohne weitere Wirkung; die reimlosen jambischen Verse (blank verse) sind einzeln für sich genommen ganz hübsch, aber es fehlt der Entwicklung an poetischer Bewegung. Aehnliche Versuche wurden zwar von nun an wiederholt, aber die antike Form blieb dem Englischen Drama fremd. — Viel inniger befreundeten sich dem Volkssinne The Pinner of Wakefield und The Spanish tragedy. George a Green oder Der Hürdenmeister von Wakefield, gleich dem geächteten Robin Hood, der auch in diesem Stück auftritt, ein Liebling des Volkes, erscheint hier in den interessantesten Scenen aus seinem Leben als Vertheidiger der Rechte seines Königs gegen einen rebellischen Lord und als Liebhaber eines Fräuleins, die um seinetwillen die reichsten und schönsten Junker verschmäht. Das Anziehende der Situationen, die Kraft und Wahrheit der Charakterzeichnung, die Leichtigkeit des Dialogs und die einfach schöne Sprache in reimlosen Jamben machten dies Drama überaus beliebt. — Die Spanische Tragödie oder Jeronymo hatte Spanien zum Schauplatz; daher der Titel. Es war ein Spectakelstück mit Processionen, Pauken und Trompeten, aufmarschirenden Armeen und Gefechten auf dem Theater, das aber bei allem Bombast durch eine leichte Bewegung sich eindringlich machte. Ein gewisser Thomas Kyd, der auch Garnier's Cornelia für die Englische Bühne bearbeitete, setzte die Tragödie fort und gab seiner Arbeit einen Schein von Regelmässigkeit durch die Abtheilung in 5 Acte. Aber er mischte noch mehr Begebenheiten durcheinander, schob einen Geist und eine allegorische Person, die Rache, zwischen die Acte

hinein und übertrieb das Ungemeine der Sprache bis zur Ungereimtheit *).

Aus der jugendlichen Unbestimmtheit, welche alle diese Versuche in ihren verschiedenen Richtungen zeigten, ging die Kunst durch Lilly, Marlow, Green und Heywood zu einer reiferen Ausbildung fort. Der Erste war das Extrem der witzelnden und spielenden Manier, welche im sechszehnten Jahrhundert der Ton der Englischen Gesellschaften war; der Zweite war das Extrem der tragischen Manier, die durch erschütternde Contraste und krampfhaft pathetische Sprache das Gefühl des Erhabenen erzwingen wollte; der Dritte war eine zerrissene Natur, die in ihren Dichtungen zu einer Harmonie strebte, welche ihr vom Leben versagt war; der Vierte ein heiteres, fruchtbares Talent, das die mannigfachsten Stoffe mit grossem theatralischen Effect zu behandeln wusste. — Was in diesen Dichtern zerstreut war, das vereinigte sich in Shakespeare's Tiefe. Allseitig im Stoff wie in der Form wusste er das schönste Maass im Komischen wie im Tragischen zu beobachten. — Während seiner Blüthe und nach ihm entstand wieder ein Gegensatz; auf der einen Seite arbeitete Ben-Jonson nach Correctheit und regelmässiger Verständigkeit;

*) S. Bouterweck a. a. O. S. 184—205. Für die folgende Geschichte sind vorzüglich, ausser Bouterweck, A. W. Schlegel's zwölfte und dreizehnte Vorlesung, Solger's Kritik derselben in den nachgelassenen Schriften Th. II S. 560—596 und Shakespeare's Vorschule von L. Tieck, Leipzig 1823 und 1829, wo in den Vorreden über Shakespeare's Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger so treffliche Andeutungen gegeben sind, benutzt worden.

auf der anderen Seite verlor sich das Drama bei Beaumont, Fletcher und Massinger in das Abenteuerliche und Wilde, d. h. Verstand und Phantasie, die in Shakespeare's Werken auf das Tiefste sich durchdrangen, fielen auseinander.

Doch ist für das Verhältniss dieser Dichter zu einander nothwendig, die Bühnen Londons im Auge zu haben. Bis zu Anfang der siebziger Jahre des sechszehnten Jahrhunderts hatte man sich in den inneren Räumen der Gasthöfe, unter freiem Himmel, oder in diesem und jenem Saal mit einem schnell aufzurichtenden und abzulösenden Gerüste begnügt. Die Gesellschaften der Schauspieler waren nicht eigentlich verbunden, spielten bald hier bald dort, und wanderten auch, andere Mitglieder aufnehmend, über Land und durch die Provinzen. Der Clown, d. h. der Rüpel, der extemporirende Spassmacher, dieselbe Figur, wie der Spanische Gracioso, war wohl lange noch das beste Gewürz der Leckereien, die dem Volk angeboten wurden. In späteren Jahren der Regierung Elisabeths wurde die Einrichtung getroffen, dass einige der vornehmsten Herren des Hofes eine gewisse Anzahl von Schauspielern unter ihre Protection nahmen; so entstanden in London einige Truppen, welche auch die Erlaubniss hatten, das Land mit ihren Spielen zu besuchen. Nun wurden zwischen 1570 und 1580 in London und in den Vorstädten mehre feste Theater errichtet, zu deren Bau ein reicher Bürger Henslow Vieles beitrug. Die Bühne dieser Theater, des Schwans, der Rose und anderer, war sehr einfach; die Decorationen, das Costum wurde als Nebensache behandelt, das Spiel als Hauptsache.

So blieb es auch im Durchschnitt die ganze Periode über und den Dichtern ward durch eine solche Einrichtung eine Freiheit gewährt, welche allerdings unseren jetzigen Theatern, die jeden Scenenwechsel darstellen wollen, mancherlei Schwierigkeit in den Weg legt. — Sehr früh hatte sich auch schon gewissermassen ein Hoftheater gebildet. Die Knaben, welche in der Capelle der Königin beim Gottesdienste sangen, auch ausserdem zu Aufführung weltlicher Musik gebraucht wurden, spielten am Hof zu Zeiten Komödien. Von einem Musikmeister der Königin, Richard Edwards, der 1566 starb, besitzen wir noch zwei nicht talentlose dramatische Gedichte, Damon und Pythias und Palämon und Arcitas. In jenen früheren Zeiten galten seine Komödien viel, ja auch noch späterhin, als sich das Volksschauspiel schon seiner Ausbildung näherte, wurden seine Arbeiten von den gelehrteren Kritikern immer noch jenen neuen vorgezogen, die man in verkehrter Vornehmheit lange Zeit für unbedeutender hielt, weil sie das Volk ergötzten. — Zwischen 1590 und 1597 entfernte sich Shakespeare von dem Volkstheater des Bürgers Henslow. In Southwark an der Themse ward im Frühjahr 1598 ein neuerbautes Theater, der Globus, eröffnet, wo Shakespeare einen Theil der Einnahme hatte und wo seine Stücke anständiger und sorgfältiger als auf Henslow's Bühne gegeben wurden. Der Globus behielt die Volksthümlichkeit bei, erstrebte aber neben diesem Charakter zugleich den der feinen gebildeten Komödie, vorzüglich im Winter, wenn diese Truppe in einem kleinen Hause in Blackfriars für höhere

Preise, also auch für eine gebildetere Gesellschaft spielte. — Bei dem Volkstheater, das Henslow verwaltete, waren treffliche Schauspieler, wie Burbadge, der aber mit anderen zum Globus überging. Den Reiz der Neuheit zu erhalten, scheute Henslow ein Manufacturwesen nicht, bestellte und eilige Arbeit, die oft nur ein Berechnen auf Gewinn war. Deshalb wandten sich an dies Schauspiel viele hülfsbedürftige Poeten, von denen viele anonym blieben; oft arbeiteten, wie in Spanien, zwei, drei oder vier eilig ein Stück aus, durch Tagesbegebenheiten die Menge zu locken. Der mit Burbadge rivalisirende Schauspieler Allan, Henslow's Schwiegersohn, dem Globus nacheifernd, baute gleich darauf ebenfalls ein neues Haus, die Fortuna, und eröffnete es 1599. Dies Theater bewarb sich um gute Dichtungen, blieb aber vorsätzlich eine Stufe unter dem Globus stehen und behielt die Art und Weise des ganz Volksthümlichen bei. — Ben-Jonson gab 1598, nachdem er vorher schon Manches für Henslow's Theater geschrieben hatte, dem Globus das erste Stück von denen, die er nachher als seiner würdig anerkannt hat. Nach seinem zweiten Drama entzweiete er sich mit den Schauspielern und liess nun auf einem kleineren Theater von den Singeknaben einige seiner Lustspiele aufführen, die in ihrer Schärfe zugleich eine sehr polemische Tendenz haben. Diese Kinder, welche schon immer in dramatischen Spielen waren geübt worden, und von denen viele bei den grösseren Theatern späterhin als gute Schauspieler eintraten, machten, besonders wohl durch Jonson's Unterricht, grosses Aufsehen. Es wurde Ton, man hielt es für vor-

nehmer, dies Theater zu besuchen und andere Dichter, die entweder vom Globus zurückgewiesen waren oder sich vielleicht für zu vortrefflich hielten, ihre Werke von gewöhnlichen Schauspielern recitiren zu lassen, ahmten Jonson's Beispiel nach und gaben diesen Kindern ihre Schauspiele zur Aufführung. Jonson war nun auch der erste, der die bisher unschuldige und reine Freude der Dichter wie des Publicums störte, indem er sie zu erhöhen strebte. Aus seiner Kenntniss der Alten, aus seiner einseitigen Begeisterung für diese suchte er mit Schärfe und Bitterkeit eine Kritik zu entwickeln, die, wenn sie selbst philosophischer gewesen wäre, nicht auf die Erzeugnisse der neuen Bühne, am wenigsten auf Shakespeare passte. Es ging ihm hier, wie es so oft kräftigen Naturen geschieht, dass sie ihren Mangel an Sinn und Empfänglichkeit für einen höheren Standpunct halten und diejenigen, die sich an dem begeistern, was sie verwerfen, für Schwächlinge und Blödsinnige halten. So war denn sein Kampf gegen den grossen Meister ein ganz ehrlicher und gewiss nicht aus gemeinem Neide entsprossen; denn weder Aristoteles noch Horaz billigten diese Erscheinung der neuen Zeit, noch war im Seneca, Euripides oder Plautus eine ähnliche nachzuweisen. Er glaubte also recht zu thun, wenn er das ganze Theaterwesen, Dichter und Schauspieler herabsetzte. So wurde es denn deutlich ausgesprochen, dass er, nur er und sein Kindertheater, auf dem rechten Wege seien; andere Schriftsteller nahmen Theil, die Dichter des Globus widersprachen und selbst im Hamlet, in der Scene mit den Schauspielern, hat Shakespeare nicht unterlassen können,

mit einiger Bitterkeit auf diesen Kampf anzuspielen. — Zwar kehrte Jonson später zum Globus zurück und liess seine beiden gröasten Meisterwerke, den Volpone und Alchymisten, von dieser Truppe spielen; auch andere Schriftsteller wechselten wieder, weil die kritische Partei erst keine Popularität gewinnaen konnte: indessen standen diese drei Bühnen demungeachtet fest und jede behielt einen gewissen Ton, den sie niemals ganz verklingen liess. Die vorzüglichste Stütze der Volkspoesie des Globus war Shakespeare. Viele Dichter schlossen sich ihm aber nicht ohne Ausnahme an, nur alsdann, wenn ihnen ein Werk besonders gelungen schien, wenn sie es in bessere Gesellschaft einführen wollten; sonst übergaben sie es dem dritten, wohl dem besuchtesten Theater, das die meisten Neuigkeiten, oft aber auch nur lockere Waare lieferte, dem Dichter aller Art zuströmten, genannte und ungenannte. Wie die Kinder die künftigen Schauspieler lieferten: so erwuchsen bei der Fortuna und anderen Bürgertheatern, wie der Rose, dem rothen Stier, die Dichter für den Globus oder für die Kinder der Capelle. Was für das Volkstheater gedichtet wurde, war gar nicht für den Druck bestimmt; alle älteren oder späteren Werke sind nur zufällig oder auf besondere Veranlassung bekannt gemacht worden; Jonson liess zuerst seine Stücke, die er anerkannte, unter dem Titel: Werke, 1616 drucken. Dieser Sammlung folgte die der Werke Shakespeare's 1623 von den Schauspielern edirt, obgleich schon 20 Schauspiele von ihm während seiner Lebenszeit in verschiedentlichen Abdrücken herausgekommen waren. Von keinem dramatischen Dichter ist damals so viel gedruckt,

von keinem sind die Stücke so oft aufgelegt, als von Shakespeare, ein Beweis seiner grossen Popularität. — Um nun jene Zeit in ihren Productionen zu verstehen und zu würdigen, muss man immer jene drei so ähnlichen und doch so wesentlich verschiedenen Theater im Sinne behalten; Ton, Haltung, Absicht sind nach dieser Bestimmung verschieden. Das eigentliche Volkstheater besass neben vielen anderen Dichtungen auch noch die alten von Green, Marlow u. A. Bei der Menge der Vorstellungen, der Gier nach Neuem geschah es nun hier, dass manches alte beliebte Stück von diesem oder jenem jüngeren Dichter verändert, durch Auslassungen entstellt, durch Zusätze verunziert wurde, dass man ungereimte Späße einschob und, je öfter man es spielte, es seiner wahren Gestalt immer unähnlicher machte, wie es z. B. dem berühmten Faust des Marlow ergangen ist. Beim Globus fand diese Manufactur der Umarbeitungen nicht statt. *)

Betrachten wir nun aus der Gruppe der Dichter, welche von den mehr oder weniger formlosen Versuchen des anfänglichen Drama's den Uebergang zu seiner höheren Kunstgestalt machten, die vorzüglicheren, so werden sie uns einseitige Richtungen zeigen, welche nothwendig waren, den späteren geliegenen Reichthum der Bühne vorzubereiten. Der erste, der hier erwähnt werden muss, ist John Lily, ein Baccalaureus und Magister, der sich bei Hof bemerklich zu machen und ein Amt zu erhalten wusste. Er bemühete sich, in die Englische Prosa und in den Gespräch ston eine verschrobene Zierlichkeit einzuführen,

*) S. Ludwig Tieck in der Vorrede zum ersten Band der Vorschule Shakespeare's, S. XI — XXXVII.

die wirklich eine Zeit lang Mode ward und den Namen Euphuismus von einer Art Roman Euphues oder Anatomie des Witzes empfing, worin er den Hofdamen ein Muster süsslicher und vornehmer Witzelei gegeben hatte. Merkwürdiger sind eigentlich die Lustspiele Lily's, Endymion, Galathee, Alexander und Campaspe u. s. f., 9 an der Zahl, von denen aber nur 6 im Druck erschienen sind, alle am Hof mit grossem Beifall aufgeführt, wahre Hofkomödien voll feiner Anspielungen auf die Königin, ihre Zeit und Umgebung. — Ganz das Gegentheil von Lily's spitzfindigen Witzspielen, weitausgesponnenen Gleichnissen, pedantischer Feinheit war der talentreiche Christopher Marlow oder Marloe; er hatte in Cambridge studirt, ward Schauspieler und Schauspieldichter, erreichte aber die Periode seiner Reife nicht und starb, ein Opfer seines ausschweifenden Lebens, an einer Wunde 1593. Er wollte das Ungeheure, Riesenhafte und fiel darüber oft in das Schwülstige und Wahnsinnige; seine Tragödie ist mehr blutig und grausam als tragisch; es ist oft als hörte man einen Verrückten faseln, wenn der Dichter seine tragischen Personen gerade die höchsten Töne will anschlagen lassen. Und doch muss selbst die strenge Kritik einräumen, dass sein Jude von Malta ein grossartiges Werk und sein Eduard II fast eine vollendete Tragödie sei. Sein Faust ist weder Komödie noch Tragödie, sondern verdiente recht eigentlich den Namen einer Tragikomödie. Ganz der Deutschen Sage getreu, nur mit einigen Veränderungen, welche sie auf der Wanderung nach England in den Niederlanden erhalten haben mag, hat der Dichter das Entstehen von Faust's

Verzweiflung, sein Bündniss mit dem Teufel Mephostophilis, der hier als dem Satan untergeordnet erscheint, das Leben Faust's am Hof des Papstes und an dem des Deutschen Kaisers, seine belustigenden und ironischen Schwänke, seine Liebe zu dem Phantom Helena und seinen schauderhaften Untergang in grossartigen, kraftvollen Zügen geschildert. Der reiche Witz der komischen, die erschütternde Gewalt der tragischen Scenen sind vortrefflich; von Seiten der inneren Consequenz übertrifft diese Behandlung der Faustischen Sage alle anderen. Der Contrast äusserlichen, rasch vorübergehenden Glückes mit ewiger Verdammniss des Geistes ist selten so tiefsinnig und doch so populär dargestellt. Hätte der unglückliche Marlow, den seine Zeitgenossen als Atheisten verschrieen, weiter nichts als diesen Faustus gedichtet: sein Name würde dadurch allein unsterblich sein. *)

Der berühmteste dramatische Dichter jener Tage war ohne Zweifel Robert Green; er genoss eine gelehrte Erziehung und war so glücklich, in früher Jugend in Gesellschaft anderer junger Leute Italien und Spanien besuchen zu können, auf welcher Reise er sich wilden Ausschweifungen ergab. Nach seiner Rückkehr ward er 1578 in Cambridge Bachelor und 1583 Master of arts und scheint im folgenden Jahr auf kurze Zeit eine Pfarrstelle in der Grafschaft Essex verwaltet zu haben. Er gab sie aber bald wieder auf

*) Bei der tiefen Bedeutsamkeit der Faustischen Sage für unsere moderne Literatur erlaube ich mir, meine Leser an Wilhelm Müller's Uebersetzung des Doctor Faustus von Christoph Marlowe, Berlin 1818, 8., zu erinnern, die unbilliger Weise wenig beachtet zu sein scheint.

und verheirathete sich mit einem liebenswürdigen Mädchen, mit der er einige Jahre in stiller Genügsamkeit auf dem Lande lebte. Aber schon 1586 verliess er diesen ruhigen Aufenthalt, um noch sechs Jahr in London ein wüstes, regelloses und aufgespannt poetisches Leben zu führen, welches grell mit Schwelgerei und Elend, Erhebung des Gemüthes und tiefer Selbstverachtung und Zerknirschung wechselte. Im schrecklichsten Elend, von Reue zerrissen, arm und verachtet starb er 1592 in seinen besten Jahren: ein Mann, von der Natur bestimmt, die Freude seiner Zeitgenossen, der Stolz seines Landes zu werden. Marlow, der Satiriker Nahse und der damals nicht unberühmte Dramatiker Peele waren seine Freunde. Green war ein glückliches Talent; ein heiterer Geist, eine lebendige Imagination charakterisiren alle seine Schriften, die er ohne sonderliches Studium oder grosse Anstrengung in die Welt warf. Er war ein Vielschreiber, der mannigfaltige Gegenstände, und keinen unglücklich, in der kurzen Zeit seines wilden Lebens behandelte. Er schrieb Schauspiele, Gedichte, erbauliche und moralische Schriften, von denen manche den Charakter des Romans, andere den der Satire tragen; in einigen schildert er wohl sein eigenes Leben und dessen Verirrungen, in anderen spricht er ganz deutlich seine Reue und Zerknirschung auf ergreifende Weise aus. Diese moralisch-poetischen Schriften behaupteten noch lange nach seinem Tode ihren Ruhm bei Hohen und Niederen, zum Verdruss der kritischen Partei. So sehr Green als moralischer Schriftsteller gelesen und gekannt war, so allgemein beliebt waren auch seine Schauspiele. Das berühm-

teste und populärste derselben war der Pater Baco, ein jovialer Werk, mannigfaltig, launig und in der Laune edel gehalten. Schon früh galt der berühmte Baco für einen Zauberer; diesen alten Volksglauben hat der Dichter sehr glücklich benutzt und daran eine liebliche Novelle von einem schönen Landmädchen geknüpft, welcher sich ein reicher Graf vermählt, nachdem der Prinz von Wallis seine Leidenschaft für sie bezwungen. Dieser heirathet eine Spanische Prinzessin und der Deutsche Kaiser Friedrich bringt bei dieser Gelegenheit einen anderen grossen Mathematiker und Zauberer, Jacob van der Mast, mit, um mit dem Engländer zu disputiren. Das Gedicht schliesst sehr edel mit einer poetischen Prophezeiung auf die glücklichen Zeiten der vom Volk vergötterten Elisabeth. Auch einen wüthenden Roland brachte Green auf die Bühne, ein beliebtes, sehr merkwürdiges Volksstück jener Tage, ob es gleich nicht die heitere Trefflichkeit des Baco erreicht. Ein Jacob IV von Schottland so wie ein König Alphonsus von Aragon sind dagegen nur schwach. — Der fruchtbarste dieser Dichter war ein bei Allen's Volkstheater angestellter Schauspieler, Thomas Heywood, dessen früheste Werke in die ersten Jahre des siebzehnten Jahrhunderts fallen. Er war das Muster eines leichten und schnellen Talentes, denn er selbst sagt beiläufig von sich, dass er über 200 Dramen geschrieben, von denen 26 gedruckt sind. Sein Trauerspiel, Die durch Güte getödtete Frau, A Woman kill'd with Kindness, ist trefflich und gefiel sehr. Es ist die Geschichte einer zärtlich verliebten und dennoch mit einem Verführer, den ihr Mann mit Wohlthaten überhäuft hat,

treulos gewordenen Gattin; ihr Fehltritt wird entdeckt, ihr Gemahl kann aber keinen härteren Entschluss über sich gewinnen, als sie ohne Kränkung ihrer Ehre von sich zu entfernen: sie grämt sich vor Reue zu Tode. The english Traveller, The loyal subject sind zu loben, weniger The four prentices of London; sehr merkwürdig ist das Leben der Elisabeth in zwei Theilen unter dem Titel: If you Know not me, you Know nobody. Der Gegenstand ist häuslich und bequem, ganz wie im Gefühl eines dankbaren Unterthans aufgefasst. Sehr interessant ist auch das Stück: Die Hexen von Lancashire, durch einen Hexenprocess 1615 veranlasst; alles Leichte, Humoristische ist darin gelungen, weniger die Scenen, die sich zum Ernsten und Pathetischen erheben sollen. *)

Es begreift sich, wie schwer und wie leicht es dem grossen Shakespeare ward, da er schon so glückliche Vorbilder fand: schwer, da die Aufgabe, diesen

*) S. L. Tieck a. a. O. Im Folgenden habe ich bei der grossen Bekanntschaft Shakespeare's die Charakteristik des Kunstgehaltes nach Solger den äusseren Daten über die besonderen Quellen jedes einzelnen Stücks, über die chronologische Folge derselben u. s. w. vorgezogen. Was den äusseren Apparat für die Kenntniss aller dieser Umstände betrifft, so ist in der Deutschen Literatur das Buch von J. J. Eschenburg über Shakespeare, Zürich 1787, 8, noch immer das vollständigste. Ueber die Quellen des Shakspeare haben wir erst 1830 ff. von Th. Echtermeyer, L. Henschel und K. Simrock, Berlin, in 3 Bänden, ein ausführliches, eben so unterrichtendes als unterhaltendes Werk empfangen. — Um die ästhetische Würdigung Shakespeare's im Detail haben unter uns, ausser A. W. Schlegel, Tieck in den Dramaturgischen Blättern u. Fr. Horn in seinem Werk über Shakespeare das meiste Verdienst. Ueber Shakespeare's Sprache dürfte das mitgetheilte Urtheil A. W. Schlegel's noch immer das vollendetste sein.

gleich zu kommen, nicht jeder lösen konnte; leicht, da seinen mannigfaltigen Bestrebungen so glücklich und auf die rechte Weise vorgearbeitet war. Den poetischen Figuren seiner Vorgänger fehlte noch, ungeachtet ihrer tiefen Bedeutung und mimischen Beweglichkeit, sowohl in den komischen wie in den ernsten Scenen, jene dreiste und grossartige Entfaltung der Glieder, welche seine Gemälde so wunderbar verherrlicht. Shakespeare, einer der grössten Geister aller Zeiten, eine jener wunderbaren Offenbarungen des Weltgeistes, worin die Weltgeschichte sich gleichsam selbst zusammenfasst und bespiegelt, stand an der Grenzscheide zweier Zeitalter. Zurück sieht er in alle Herrlichkeit, Grösse und Kraft der untergehenden Feudalwelt, des verschwindenden Ritterwesens und vorwärts in die unergründlichen Tiefen des von der Reformation auf sich selbst zurückgeführten menschlichen Bewusstseins, wie es durch Reflexion wieder eine neue Zeit entwickeln und eine neue Welt der selbstbewussten Sittlichkeit, des Verstandes und der Weltklugheit aus sich erzeugen muss. Wie die Vorwelt sich in ihm abbildet in ihrer grossartigen Kraft, ihrer kriegerischen Kühnheit, ihrer schwärmerischen Liebe, so ist er zugleich ein Prophet für die Zukunft bis auf die neuesten Zeiten. Wir finden in ihm die Keime und das Wesen der philosophirenden Selbstbetrachtung, der Herrschaft des Gedankens und des individuellen Gefühls, wovon wir in den späteren Perioden des Lebens und der Kunst die besonderen Entwicklungen immer wieder erkennen. William Shakespeare wurde im April des Jahres 1564 zu Stratford am Fluss Avon in Warwickshire geboren und

war der älteste Sohn eines dortigen bemittelten Wollhändlers, John Shakespeare, dem in Rücksicht auf die Verdienste seines Urgrossvaters und seine Verheirathung mit der Tochter Robert Arden's aus Wellingcote der Gebrauch eines adligen Wappens durch eine förmliche Urkunde gestattet war. Nach vollendeten Schuljahren scheint Shakespeare das Gewerbe seines Vaters übernommen zu haben. Schon in seinem 17ten Jahre verheirathete er sich mit Anna, der 25jährigen Tochter eines gewissen Hathaway, eines ganz wohlhabenden Mannes zu Shottery in der Nähe von Stratford. Aus dieser Ehe hatte er, 1583 — 1584 zwei Töchter, Susanna und Judith, und einen Sohn, Samuel, der im zwölften Jahre starb. Kurz hernach wurde er, wahrscheinlich wegen eines Wilddiebstahls, wozu ihn eine Gesellschaft junger Leute verführte, genöthigt, nach London zu fliehen, wo er Schauspieler wurde. Wir haben schon oben erzählt, dass er sich 1598 von Henslow's Truppe trennte und an der Direction des neuerrichteten Globus selbst Theil nahm. Damals stand er in der Blüthe des Ruhms; er war der Liebling des Volks, ohne Nebenbuhler; die vornehme Welt, der Hof, die Königin erwiesen sich ihm freundlich; auch diejenigen, welche das Theater eigensinnig als ein unbedeutendes Spiel betrachteten, rechneten ihn wegen seiner epischen Poesieen zu den besten neueren Dichtern. Alles, was der grosse Dichter in jenen Jahren geschrieben hat, ist auch von einer hohen trunkenen Begeisterung überleuchtet; es war eine zweite, höhere Jugend, die ihm frischer und blühender als seine erste wiederkehrte. Freilich musste er nach diesen herrlichen Tagen auch noch bittere

Erfahrungen machen, aus denen später die tiefsinnigsten Werke, Hamlet, Lear und Macbeth, emporstiegen. Sein besonderer Gönner, dem er mit zärtlicher Freundschaft anhing, war der Graf von Southampton, ein Freund des Grafen Essex. Späterhin verlebte er in seiner Heimath, von seiner Frau und seinen verheiratheten Töchtern umgeben, einige Jahre heiterer Ruhe, starb aber am 23. April 1616 einen unerwartet frühen, innigst betrauerten Tod. — In Stratford angefangen und in London vollendet ist das Gedicht: Raub der Lucretia. Die andere Erzählung, Venus und Adonis, 1593 gedruckt, widmete er dem Grafen von Southampton. So trefflich diese kleinen Epen sind, in denen die jugendliche Kraft freilich noch oft über das Maass hinausdrängt, so stehen doch 154 hinterlassene Sonette ungleich höher. Es gilt von ihnen im Verhältniss zu Shakespeare's dramatischen Arbeiten dasselbe, was wir früher über das Verhältniss von Camoëns Lyrik zu seiner Epik gesagt haben; hier entfaltet sich die Welt in objectivster, spiegelreiner Klarheit, wie sie ist; der Gegenstand ist die Enträthselung des Geistes in seinem scheinbar zusammenhanglosen und verworrenen Leben. Dort aber spricht der Dichter in den lieblichsten Versen, in den süssesten Worten, mit Spenser's Weichheit, die tiefe Sehnsucht und Wehmuth seines Herzens aus. Welche Liebe, welche Zartheit offenbart sich hier! Die Trauer um den Untergang des jugendlich schönen Lebens, die anmuthige Tändelei mit dem Freunde und mit der Geliebten sind in ihrer schlichten Wahrheit unergründlich. Und eben dieser Dichter war es, der jene heroischen Gemälde der Römischen und Englischen Ge-

schichte, jene lieblichen Lustspiele, jene phantastischen Mährchen, jene tiefsinnigen Trauerspiele entwarf, in welchen die Figuren, wie Göthe sagt, Uhren gleichen, an welchen man nicht blos das Zifferblatt, sondern zugleich das innere Getriebe sieht. 35 von Shakespeare's Dramen sind entschieden ächt; über andere kann man nicht so gewiss werden, ob sie Jugendarbeiten von ihm sind, ob er sie mit Anderen zusammen gedichtet hat oder ob sie ganz von Anderen herrühren. Das erste ist der Fall mit Locrin, mit einer Bearbeitung des Lear, des Königs Johann, mit dem lustigen Teufel von Edmonton, einem herrlichen Lustspiel, welche Stücke L. Tieck im Altenglischen Theater übersetzt herausgegeben und Shakespeare zu vindiciren gesucht hat. Die Geburt des Merlin hat er mit Rowley zusammen gedichtet. Die Mordgeschichte Arden von Feversham und die schöne Emma, gehören nach L. Tieck's Urtheil in der Vorschule zu Shakespeare, wo sie nebst Merlin und Green's Baco übersetzt sind, Shakespeare nicht an. Die Verklagung des Paris, Mucedorus, Eduard III, Der Londner verlorne Sohn, Thomas Lord Cromwell, Sir John Oldcastle, Ein Trauerspiel in Yorkshire, Die Puritanerin oder Die Wittwen von Wattingstreet sind zweifelhaft.

Der ewige Grund, auf welchem bei Shakespeare alle menschlichen Begebenheiten aufgetragen sind, tritt nicht als ein Hintergrund zurück, sondern löst sich mit in die wirklichen Begebenheiten auf und erscheint in der dramatischen Poesie in dem Gegensatz des Komischen und Tragischen. Wo der Dichter das allgemeine menschliche Geschick als ein Wesentliches auffasst, als den Grund, der alle Wirklichkeit trägt und

in welchem sie als Wirklichkeit wieder verschwindet, indem nur jenes Verhältniss der Menschheit überhaupt das Bestehende darin ist, da muss er nothwendig tragisch sein. Wo er aber mit der Erscheinung oder Wirklichkeit für sich zu thun hat und sich darauf richtet, wie in dieser sich das Wesentliche im menschlichen Geschick selbst zu Schein und Spiel auflöst und sich eben deshalb wieder in dieser Scheinwelt als gegenwärtig erhält, da wird er komisch. Die antike Komodie musste die Wirklichkeit als das Verkehrte und Nichtige im Ganzen und Grossen auffassen und ihr Anblick hat daher immer etwas Erschütterndes. Bei Shakespeare erhält sich uns in der Anschauung der Welt des Scheines immer das süsse und belebende Gefühl, dass auch darin etwas Wesentliches und an sich Gutes gegenwärtig bleibe. Mitten in den Thorheiten und Nichtigkeiten lebt deswegen bei ihm, mit einem tragischen Anklange, frische Liebe, wie im Wintermährchen und Was ihr wollt, oder wackere Freundschaft, wie im Kaufmann von Venedig, oder wahrhafte Weltbetrachtung und herzliche Treue, wie in Wie es euch gefällt u. s. w. Weil hier nun Alles an der heiteren Oberfläche des sichtbaren Lebens spielt und auch das Tiefste sich auf derselben abbildet, so sind auch die Personen und Geschichten nicht solche, die das Weltgeschick im Grossen und in seiner allgemeinen Bedeutung ausdrücken, sondern sie erscheinen als einzelne, durch welche aber dies Geschick eben in die zufällige Wirklichkeit eintritt: es sind Privatgeschichten, auch wenn sie an Höfen spielen, dem Stoff nach zum Theil

erfunden, zum Theil auf uralten Novellen beruhend, die in Shakespeare's Behandlung die höchste Verklärung erreichten. In seinen Lustspielen lassen sich wieder zwei Hauptclassen unterscheiden. Die eine erschöpft die Bedeutung in der Handlung, so dass sich Alles in dies Spiel verliert, wie Die beiden Veroneser, Die Irrungen, Maass für Maass, Die gezähmte Widerbellerin dies zeigen. In diesen Stücken finden wir den Gegensatz der komischen und ernsten Elemente entweder gar nicht oder doch sehr schwach und untergeordnet, denn es ist Alles an und für sich gleichartig. Weil sich die Betrachtung immer in der äusseren Handlung erschöpft, so enthalten sie auch mehr eine bestimmt auszudrückende Lehre oder Moral. — Die zweite Form des Shakespeare'schen Lustspiels ist die, worin die Betrachtung sich auf die tieferen Beziehungen und Verhältnisse, als auf etwas allgemein Gültiges wendet, wie Der Sommernachtstraum, Was ihr wollt, Wie es euch gefällt und ähnliche. Hier ist der Hauptbegebenheit immer eine andere Verwicklung lächerlicher Personen und Motive zugesellt, damit wir durch die Gleichartigkeit beider einander abspiegelnder Seiten erkennen, wie doch auch wieder in dem, worüber wir lachen, sich die wesentlichen Züge unserer Natur darstellen. Weit entfernt also, dass die lustigen Personen und Scenen, wie es allerdings im Spanischen Drama grösstentheils der Fall ist, nur der Parodie wegen da wären, leiten sie vielmehr die tiefere Bedeutung der Haupthandlung in die gemeine Welt hinüber; so ist z. B. in Was ihr wollt die anfangs so schwermüthige und sehnsüchtige Liebe des

Herzogs doch zufällig und leicht auf einen anderen Gegenstand gewandt, die streng trauernde Olivia wird von einem Unbekannten gefangen und diesem Paar stehen die tollen Werber, Junker Christoph und Malvolio, gegenüber, ohne welche die Betrachtung zu herbe und moralisirend auf den Leichtsinn und die Unbeständigkeit der Hauptpersonen fallen würde. — Indessen sind beide Formen des Lustspiels nicht überall streng zu sondern; sie gehen ineinander über und nähern sich einander stufenweise, wie im Sturm, in Cymbeline, Viel Lärmen um Nichts, Ende gut Alles gut, im Kaufmann von Venedig. Im letzteren Stück besonders durchläuft jenes gegenseitige Abspiegeln mehrfache Stufen. Die schwierige Verwicklung des schwermüthigen Antonio mit dem Juden wird durch das Spiel einer muthwilligen Verkleidung gelöst: so nur kann jener drückende Zustand in einen trüben Traum zerrinnen, von dem wir am Licht eines heiteren Tages erwachen. Die idealen Personen, Bassanio und Porzia, werden einander durch einen magischen Zufall gegeben, die untergeordneten, Lorenzo und Jessica, erwerben einander durch kühne Anstrengung und Aufopferung. Nach Auflösung aller misslautenden Gegensätze vereinigen sich im fünften Act alle Stimmen zu einem vollen, heiteren Accord. Am vollkommensten dürften die Lustspiele sein, in welchen diese entgegengesetzten Richtungen sich so ineinander auflösen, dass die Haupthandlung sich ebenfalls ganz in leichte Erscheinung verwandelt, wie im Sommernachtstraum und vorzüglich in Verlorne Liebesmühe, wo die komi-

sche Ironie völlig ohne alle Bitterkeit durchgedrungen ist. Es erscheint hier ganz natürlich, dass der König und seine Hofleute, nachdem sie kaum geschworen, sich tiefen Forschungen und einem mönchischen Leben zu weihen, durch die Ankunft der schönen Prinzessin und ihrer Damen sogleich umgestimmt werden, und selbst in der Art, wie sie ihre Liebschaften zu verbergen suchen, liegt schon, dass sie diese vor sich selbst beschönigen; vortrefflich ist es, dass der Spötter Biron, der noch am ersten entschuldigt sein konnte, doch die Gelegenheit wahrnimmt, seinen eigenen Fehltritt zu verbergen und die anderen zu höhnen, bis auch er entlarvt wird. Und zwar entlarvt durch den ehrlichen Dummkopf Costard, der, zuerst abgestraft, seine Uebertretung mit einem Mal abgebüsst hat und in seiner Natürlichkeit das Mittel sein muss, wodurch die ganze weise Gesellschaft sich in gleicher Schwäche darstellt. Dieser Akademie steht dann die andere gegenüber, deren Mitglieder Armado, Holofernes und Nathanael sind und die es im ernsten Schweiss ihres Angesichts eben so lustig macht wie die idealische; vorzüglich sind beide Gesellschaften in Maskenspielen recht absichtlich nebeneinander gestellt. Die Nachricht vom Tod des Königs von Frankreich, des Vaters der Prinzessin, bewirkt eine schnelle Abmachung und Anordnung der ganzen Angelegenheiten, so dass dadurch alle jene Mühseligkeit und künstliche Berechnung, die vorherging, in ein leichtes Spiel zerrinnt. Dieser classischen Composition entspricht nun auch ganz die Fülle von Witz, die geistreiche und doch leichte, spielende Ausführung und die klare ruhige Haltung des Ganzen. — Am meisten aus dem

Kreise des Lustspiels in den der Komödie übergehend und die Intrigue bestimmter Verhältnisse mit dem Zauber des Phantastischen verwebend sind Der Sommernachtstraum und Troilus und Cressida. Der erstere ist eines der höchsten Meisterwerke der romantischen Dichtung, in welchem die blühendste Einbildungskraft, gutmüthige, liebevolle Schalkheit, seltsamer Humor, Launen der Liebe und alles Thörichte und Erfreuliche in wundersamen Gestalten, den verstehenden Leser necken und beglücken. Die zarte und süsse Elfenwelt dieses Stücks ist übrigens ganz volksmässig. Die heroische Komödie, Troilus und Cressida (a. Th. II, S. 235), diese tragische Parodie, ist unter allen Werken gewiss das seltsamste. Der Gegenstand, der Trojanische Krieg, um eine treulose schöne Frau geführt, ist ebensowohl als Rittergedicht und alte Sage wie als Lustspiel und Parodie behandelt. Der Leser muss den Homer und seine Antiquitäten völlig vergessen und sich dem Uebermuth und der fliegenden Laune des Dichters ganz überlassen, der in einer ernsthaften Scene den Hektor ruhig vom Aristoteles sprechen lässt, der eben so wie Troja zum Sprichwort geworden war; denn es hiesse wohl auf den Dichter hineinsündigen, wenn man annehmen wollte, diese Stümperei, durch welche er sich einem antiquarischen Gönner verächtlich machen konnte, sei seine baare ungeschminkte Unwissenheit. Troja wie Hektor und Achilles waren wie Amadis oder Tristan Gemeingut. Eben so folgt er den modernen Sagen der Engländer und der neueren Völker, die, vom Virgilius begeistert, den sie früher kannten, als den Homer, vom Hektor und dessen Brüdern abstam-

men wollten: dieser ist der edle Held, Achilles ein meineidiger, verächtlicher Raufer. Und so parodirt das Gedicht mit Bewusstsein die Ritterzeit, die hohe politische Weisheit, welche sich selber überspringt, die scheinbare Liebe und selbst das Unglück, und der Chorführer Thersites behält für den rohen Sinn, der eben der unverwerfliche ist, Recht und schlägt das edle Gefühl aus dem Felde. Hat Shakespeare in den meisten seiner Werke seine reiche, gewandte und gewaltsame Sprache dem Gegenstande und den Gedanken untergeordnet, ist auch im Unterbrochenen, Widerspenstigen, Widersprechenden die Schönheit seines Styles zu finden, so hat er hier Vers und Sprache, wie sonst nie wieder, recht eigentlich con amore bearbeitet; er schwelgt im Witz und in der Antithese; er fühlt sich behaglich in seiner vollendeten Virtuosität.

Shakespeare's Tragödien zerfallen ebenfalls in zwei Classen, die historischen, sowohl Römischen als Englischen Stücke, und die, welche die menschliche Natur von allgemeinen Gesichtspuncten umfassen. Das antike Drama schloss sich mehr an den Mythus und verlegte die Reflexion über die Handlung und über das Pathos der Handelnden in den Chor; das moderne Drama, ganz auf die unmittelbare Gegenwart der Idee gerichtet, neigt sich mehr zur Behandlung historischer Stoffe und verflicht das Wesen des Chors, die abspiegelnde Reflexion, mit in die Handlung. In Shakespeare's Tragödien wird Alles, was bei einer grossen Weltbegebenheit heimlich durch die Lüfte säuselt, was in Momenten ungeheurer Ereignisse sich in dem Herzen der Menschen verbirgt, ausgesprochen; was ein Gemüth ängstlich verschliesst und

versteckt, wird hier frei und flüssig an den Tag gefördert; wir erfahren die Wahrheit des Lebens und wissen nicht wie. Shakespeare gesellt sich zum Weltgeist; er durchdringt die Welt, wie jener: beiden ist nichts verborgen; aber wenn des Weltgeistes Geschäft ist, Geheimnisse vor, ja, oft nach der That zu bewahren, so ist es der Sinn des Dichters, das Geheimniss zu verschwätzen und uns vor oder doch gewiss in der That zu Vertrauten zu machen. Der lasterhafte Mächtige, der wohldenkende Beschränkte, der leidenschaftlich Hingerissene, der ruhig Betrachtende, Alle tragen ihr Herz in der Hand, oft gegen alle Wahrscheinlichkeit; jedermann ist redsam und redselig; genug, das Geheimniss muss heraus und sollten es die Steine verkünden. Selbst das Unbelebte drängt sich hinzu; alles Untergeordnete spricht mit, die Elemente, Himmel-, Erd- und Meer-Phänomene, Donner und Blitz; wilde Thiere erheben ihre Stimme, oft scheinbar als Gleichniss, aber ein wie das andere Mal mithandelnd. *) In diesem Sinn muss man die Tragödien des Dichters auffassen. Die Römischen zeigen uns alle Hauptmomente der Römischen Geschichte: den Kampf der Aristokratie und Demokratie, die Entstehung der Monarchie, den Kampf um dieselbe und den scheusslichen Verfall der späteren Zeit. Coriolanus ist in seiner Tiefe, betreffe es Politik, Moral, Zeichnung der Unzuverlässigkeit des Volks, der Charakterschilderung, eins der lehrreichsten Werke. Nie ist noch die Verachtung der unwissenden Menge so stark im Munde eines adligen Kriegers ausgesprochen worden, der sich durch seinen eigenen Ungestüm

*) S. Göthe's Nachgelassene Werke, Bd. V S. 41 ff.

stürzt. Der sich verbannen liess, um den Seinigen auch nicht im Erlaubten nachzugeben, muss dann den Fremden in viel grösseren Dingen sich beugen, welches diese natürlich nicht erkennen wollen und können. Cäsar muss mit Antonius und Cleopatra zusammen betrachtet werden, denn in diesem herrscht die gewaltige Vollendung jener Zerstörung, die im Cäsar gleichsam nur gelinde beginnt. Wie diese Tragödie sich ruhig und einfach fortbewegt und der Held auch im Untergehn sich sanft seinem Schicksal ergibt und mit der hohen Grazie eines edeln Geistes stirbt: so ist Antonius heftig, stets das Maass überschreitend, im Glück übermüthig, im Unglück verzweifelt und tollkühn. In diesem Geist bewegt sich auch das Schauspiel gewaltsam und springend, verbindet sehr ungleichartige Elemente und stimmt mehr wie einmal den Ton der Komödie an. Die gänzliche, furchtbare Auflösung dieser Verhältnisse schildert Titus Andronicus, ein Drama, das noch wenig verstanden ist, weil man sich an Aeusserlichkeiten gehalten und namentlich die Grausamkeit nicht begriffen hat, die hier in ihrer diabolischen Kaltblütigkeit so nothwendig war, wie die ekle Unzucht, gegenüber dem geretteten edeln Sinn alter Römersitte. — An den Englischen Tragödien besitzen die Engländer eine Reihe von zehn grossen Werken über die Englische Geschichte und eine ihrer merkwürdigsten Perioden, wie kein anderes Volk etwas dem nur Aehnliches aufzuweisen hat. Der später gedichtete neuere König Johann eröffnet als tragisch-humoristischer Prolog diese mächtige Welt von Bildern und Erscheinungen, Gedanken und Empfindungen, Leidenschaften und

Schicksalen. Mit herber Ironie und tiefsinniger Wehmuth verhöhnt der Dichter in diesem Prolog alle sogenannte Politik und klagt den Eigennutz, die Herrschgier und Treulosigkeit der Fürsten an, die schwankende Anmassung und Achselträgerei der Grossen und das Zusammenbrechen aller Leiden auf die erliegende Unschuld: eben so das Ungenügende dieser armen, hinterlistigen Klugheit, die Kurzsichtigkeit des Despotismus, der das Schwert gegen sich selber geschliffen hat. Als Chorus gleichsam, der dies Alles im Bewusstsein sieht und erkennt, dient ein wilder Lustigmacher und Held, Faulconbridge, der eben so eigennützig, klug und ein Diener des Glücks, wie die übrigen, Alles zu seinem Vortheil kehrt und nicht minder wie jene, die er verspottet, auch den loyalen Patrioten so heftig zu spielen weiss, dass er selbst an seine Tugend glauben darf. Kann diese kühne, grossartige Einleitung für alle Geschichtsdramen dienen, so tritt nun in Richard II, indessen fast dreihundert Jahr verflossen waren, ein anderer elegisch-prophetischer Prolog ein, der in einem erst scheinbar unbedeutenden Zwist einzelner Männer und Familien schon die schweren, langwierigen und blutigen Bürgerkriege andeutet, in welchen die grossen adligen Familien in gegenseitigem Kampf fast vernichtet wurden. Ein leichtsinniger König, dessen edles und schönes Gemüth sich erst im Unglück zeigt und ausbildet, wird von einem klugen Usurpator verdrängt, der sein Glück und die Umstände zu benutzen versteht. Diese Glücksfälle, welche ihn erhoben haben, wiederholen sich auch zu seinen Gunsten, indem er die Freunde niederschlägt, die ihm zum Thron verhalfen. Diese bei-

tere Lust der Gegenwart spiegelt sich in den beiden heroischen Lustspielen ab, deren Inhalt das Leben und der Tod Heinrichs IV sind. Bis zum Gipfel steigt Ruhm und Freude, die Verherrlichung des Helden und des Vaterlandes in Heinrich V. — Diese Schauspiele schrieb der Dichter als reifer Mann; als Jüngling, scheinbar unerfahren, aus ernstem, erhaben gestimmtem Gemüth, die Kriege der rothen und weissen Rose. — Am Enkel, Heinrich VI, an der edeln, fast heiligen Unschuld, werden die Vergehungen seines Grossvaters heimgesucht. Aber die siegende Partei nährt schon in ihrem Schooss jenen Richard III, der auch an ihnen selbst, Brüdern und Verwandten, alles Unrecht straft, das sie gegen ihre Feinde ausgeübt haben. Dies ungeheure Schauspiel, das wieder prophetisch, mythisch und hochpoetisch diese furchtbare Zeit und das furchtbare Gemälde zu Ende führt, lässt uns Hoffnung und Zutrauen zu einer besseren Zeit fassen, in welche hinein uns nur ein ahnender Blick vergönnt ist. Diese grosse Erschütterung des Landes, wenn wir die wenigen finstern Jahre der Maria abrechnen, war die letzte politische vor der Zeit des Dichters gewesen. Nur ein Jh. war seit Richards III Tod entschwunden, als er sie zu beschreiben begann: seine Voreltern hatten noch am Zwiespalt Theil genommen. Die Freude seiner Tage war aber nicht lange nach jenen schweren Zeiten geboren worden und diesen Augenblick zu verherrlichen, schrieb er Heinrich VIII, den politischen vaterländischen Epilog, zu jenen Dichtungen.

Die andere Art der Tragödien geht von dem allgemeinen Gedanken des menschlichen Loo-

see aus; die eigentliche Handlung hat nur darin ihre Bedeutung und erscheint deshalb an und für sich mehr als Privathandlung, dahingegen die historische die ganze Bedeutung an ihrer besonderen Stelle in sich enthält und als Weltbegebenheit dasteht. Der Inhalt dieser Tragödien, Periklea, Macbeth, Othello, Romeo und Julie, Lear, Hamlet, Timon von Athen, ist immer ein allgemein menschlicher; die Begebenheiten können einem jeden begegnen; auch die Charaktere stellen solche Mischungen von Eigenschaften dar, wie sie unter Menschen immer vorkommen müssen, wie das Ausserordentliche im Guten oder im Bösen, in Kraft oder in Schwäche. Man könnte einwerfen, dass Macbeth ein ausserordentlicher Frevler, Lear ausserordentlich schwach sei und mehr dergleichen. Aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass dies Aeusserste erst aus dem Menschlichen und in so fern Gewohnten entsteht und zwar durch eine Fügung von Umständen, die auch ganz in diesem Kreise liegen; eben darin zeigt sich das wahre Schicksal, welches in so fern seinem Wesen nach in alter und neuer Kunst dasselbe ist. Dass die Handlungen meist unter hohen Personen vorfallen, das macht sie nicht zu historischen, sondern zeigt uns eben nur, wie die Grundzüge der menschlichen Gestalt überall dieselben sind und sich gerade in solchen Lagen, wo sie durch Würde und Umgebung am meisten in Harmonie erhalten werden sollen, am schroffsten zu verrathen pflegen. Wegen dieser ganzen Bestimmung sind diese Werke auch am meisten auf das Innere der menschlichen Gefühle und Gedanken gerichtet, denn nur durch solche Selbstbetrachtung können die einzelnen Regungen des

Gemüthes und ihre Aeusserungen die Beziehung auf den allgemeinen Sinn erhalten. Hamlet kehrt diese Seite der Reflexion so stark heraus, dass man ihn vorzugsweise ein Gedankentrauerspiel genannt hat; die übrigen Stücke sind es aber nicht weniger. Hamlets Betrachtungen gehen nicht so wohl auf die That und ihre Folgen als auf sein eigenes Inneres; dass die That durchaus geschehen müsse, das erkennt er immer an, ja, er scheint auch immer entschlossen, sie auszuführen und beständig rechtet er mit sich selbst und macht sich Vorwürfe, womit er freilich die ganze menschliche Natur anklagt, dass er vor seinem Grübeln nicht dazu kommen kann. Er verspottet unaufhörlich sich selbst und sein angenommener Wahnsinn dient ihm kaum zur Hälfte als Mittel, seine Feinde zu hintergehen; weit mehr entsteht er aus dem inneren Bedürfniss, sich selbst zu parodiren. Er braucht keinen parodirenden Narren, er hat ihn selbst in sich und lässt ihm sein volles Recht. Wer seinen Vorsatz betrachtet, der hält nothwendig sich selbst hoch, dass er ihn gefasst hat oder dazu erkoren sei; er fühlt sich edel und vortrefflich, er fängt an, mit sich selbst zu liebäugeln. Aber mit dieser Betrachtung entsteht auch der Zweifel, in der Ausführung der That durch die vielseitige Bedeutung, welche sie damit annimmt, den gleichsam jungfräulichen moralischen Werth derselben zu verlieren. Das ist die sittliche, innere Feigheit, nicht die äussere gemeine, die man auch dem Hamlet, soll nicht alle höhere Theilnahme verschwinden, nicht zuschreiben darf. Die Schwäche muss sich einbilden, Weisheit zu sein; dringt sich dazwischen immer wieder die Forderung der Ausführung auf, so

muss sie zugleich sich selbst als Afterweisheit verschmähen und verspotten. Die That wird geschehen, weil sie innerlich nothwendig ist, das bleibt gewiss; aber sie geschieht nun ohne Werth, zur unrechten Zeit, auf unrechte Weise; sie zerstört die Verbrecher, aber auch den Thäter, der nun, was er am wenigsten gedachte, blindes Werkzeug geworden ist, weil sich sein eigenes Leben im Zwiespalt schon verzehrt hatte; sie zerstört endlich Alles mit, was sie erhalten sollte. Deshalb ist der gänzliche Untergang des Königshauses am Schlusse unvermeidlich; Fortinbras muss unter dem Trompetengeschmetter auftreten, recht um die öde Stelle der Zerüttung zu bezeichnen, aber uns auch zugleich den Anblick eines neuen, frischen, thatkräftigen Lebens zu geben. Das Stocken der Haupthandlung in den letzten Aufzügen zeigt uns gerade das innere Zerfallen, worin hier eben der rechte Fortschritt besteht. Der Geist ist unentbehrlich, da sich uns durch ihn die Nothwendigkeit der That als etwas absolut Gegebenes dem weichlichen Reflectiren der Hauptperson gegenüber gegenwärtig erhält. Mitten im Grübeln werden wir immer zum Schrecken erinnert, dass der Mord des alten Königs das Einzige bleibt, was nicht wegzugrübeln ist. Macbeth ist mehr heroisch und hochtragisch gehalten und recht der Gegensatz des Hamlet. Er zeigt uns, wie Zwiespalt und innere Zerstörung die nothwendige Folge sind, wenn sich Neigungen, die an sich auf den Beruf des Lebens im Grossen und Ganzen gehen, gänzlich auf den Besitz eines äusseren Gutes werfen. Die Hexen sind hier in umgekehrter Beziehung dasselbe, was der Geist im Hamlet: sie erhalten den Gedanken

der That als einen unausweichlichen die Seele ganz umklammernden uns und dem Helden immer gegenwärtig. Die That ist nur nothwendig, weil er einmal von ihr weiss, sich einmal in ihren Gedanken vertieft hat und die Hexen thun weiter nichts als dass sie ihm davon sagen. Auch im Lear machen die überall gewöhnlichen Neigungen und Verhältnisse des Privatlebens die Grundlage aus. Thörichte Vorliebe für schmeichelnde, Härte gegen selbstständigere, aber wahrhafte Kinder, auffahrendes Wesen des Hausvaters, das aus der Gewohnheit, sich nachzusehen, entsteht und somit selbstverschuldetes häusliches Unglück; auf der anderen Seite die Bosheit der verzogenen Kinder, über die nach bekannter Erfahrung nichts geht, die aus der Behandlung von Seiten des Vaters erklärt und gewissermassen beschönigt werden könnte, die aber nun eben durch das Gefühl der einmal verletzten Heiligkeit des väterlichen Hauptes sich selbst bis zur höchsten Unnatur hinauftreibt. Lears Wahnsinn wird erklärt und gemildert dadurch, dass er schon vorher ein alter Thor war, wie ihm sein Narr mit Recht vorwerfen kann, aber wieder bis in's Innerste rührend, weil er aus der kindlichen Unnatur und dem unermesslichen Jammer des verstossenen, der Liebe doch stets bedürftigen Greises entsteht. Indem nun das Bedeutende hier besonders in der jedesmaligen Situation erscheint, ist nicht blos der Narr, sondern der volle Gegensatz in der Geschichte des Gloster und seiner Familie nothwendig, um zu zeigen, dass so etwas, wie grässlich es auch in seiner höchsten Entwicklung sein mag, doch seinen Bestandtheilen nach in der menschlichen Natur überall verborgen

liegt. Eben so ist es der Fall in dem Stück, das unter Shakespeare's Dramen am meisten die magische Süssigkeit der Liebe, aber auch alle Schrecken dieser Leidenschaft darstellt, in Romeo und Julie. Die Zufälligkeit, mit welcher die Liebe der beiden jungen Leute so plötzlich entsteht, erregt auf der einen Seite freilich das Gefühl einer höheren Bestimmung Beider für einander; zugleich erinnert sie uns aber auch, wie für uns Menschen das Höchste und was das Schicksal unseres ganzen Lebens bestimmt, sich so ganz mit in dem Kreise des Gewöhnlichen erzeugt. Deshalb ist der Umstand unentbehrlich, dass Romeo noch kurz vorher die Rosalinde liebte und nicht etwa mit jugendlichem Leichtsinn, sondern mit der schwermüthigen Zärtlichkeit, worüber ihn seine Freunde necken. Eben dahin wirkt das, was wir vom Hauswesen der Capulets sehen und von Juliens Erziehung aus den zweideutigen Reden und Handlungen der Amme erfahren. Indem alle diese Dinge uns die raschen Entschlüsse beider Liebenden erklären können, werden wir zugleich inne, wie diese aus dem täglichen Leben natürlich erfolgenden Fügungen in ihrer Gesammtheit einer unausweichlichen Vorherbestimmung gleich gelten. Eben so bedeutend ist der ironische Schluss; die gegen einander mit schroffem Familienstolz wüthenden Parteien versöhnen sich, als wäre der ganze Streit nicht der Mühe werth gewesen, nun, da die Versöhnung kaum noch etwas werth ist, da von beiden Seiten das Schönste verloren ist, was der Zwiespalt irgend kosten konnte. Dasselbe gilt von Othello, wo die Eifersucht zum Alles verschlingenden Abgrund wird. Timon von Athen ist ein Werk aus

den reifsten Jahren des Dichters, ein tragischer, tiefsinniger Nachklang des Hamlet, Macbeth, Lear. Die tragische Finsterniss jener heroisch-mythischen Gedichte senkt sich hier in die Scenen einer nahen bürgerlichen Gegenwart, und verwandelt die Gewöhnlichkeit in ein furchtbares und philosophisches Mährchen. Das Erlebte dieses hier geschilderten Menschenhasses gibt diesem unpopulären Gedicht eine eigenthümliche Erhabenheit; jeder Gedanke und Ausdruck wiegen schwer; diese Präcision, die abgewogene Sprache, die Seltsamkeit der Wendung, das oft Wilde in Schilderung der Leidenschaft machen aber auch dieses Stück zu einem der schwierigsten des Dichters. *)

Kaum ist es nöthig, von einem solchen Dichter zu bemerken, dass er die Sprache völlig in seiner Gewalt hatte, Alles, was er nur wollte, auf das Angemessenste auszudrücken, im Starken und Erhabenen, wie im Gefälligen und Zarten. Aber für das Technische der Kunst ist das Studium derselben im höchsten Grade interessant, um sich aller dieser Mittel der Darstellung recht bewusst zu werden. Die Versart seiner sämmtlichen Schauspiele ist grösstentheils der zehn- oder eilfsylbige reimlose Jambe, der nur zuweilen mit Reimen untermischt ist, häufiger mit rein prosaischen Theilen abwechselt. Kein einziges Stück ist ganz in Prosa geschrieben, so wie denn auch denen, die sich am meisten dem reinen Lustspiel nä-

*) Diese allgemeine Charakteristik ist ein Auszug aus Solger a. a. O. Die zwischengewebten Andeutungen über Troilus und Cressida, über die historischen Stücke und über Timon von Athen sind aus Tieck's so lehrreichen Anmerkungen zu seiner Uebersetzung zusammengestellt.

hern, immer etwas beigefügt ist, was sie in einem höheren Grade, als es dieser Gattung eigen ist, poetisirt, wie z. B. mit den lustigen Weibern von Windsor der Fall ist. Shakespeare beobachtet im Gebrauch der Prosa und der Verse sehr feine Unterscheidungen nach dem Stande, noch mehr aber nach dem Charakter und der Gemüthsstimmung der Personen. Wie nun die edle, erhöhete Sprache den höheren Ständen, wenn gleich nicht ausschliessend, doch natürlicher Weise mehr eigen ist, als den geringen: so sind auch bei Shakespeare Würde und Vertraulichkeit der Rede, Poesie und Prosa, auf eben die Art unter die Personen vertheilt. Daher sprechen seine gemeinen Bürger, Bauern, Soldaten, Matrosen, Bedienten, hauptsächlich aber seine Narren und Possenreisser fast ohne Ausnahme im Ton ihres wirklichen Lebens. Indessen offenbart sich innere Würde der Gesinnungen, wo sie sich immer finden mag, durch äusseren Anstand, ohne dass es dazu durch Erziehung und Gewohnheit ausgekünstelter Zierlichkeiten bedürfte; jene ist ein allgemeines Recht der Menschen, der niedrigsten, wie der höchsten, und so gilt auch bei dem Dichter die Rangordnung der Natur und der Sittlichkeit mehr wie die bürgerliche. Aus demselben Grunde lässt er nach der inneren Wahrheit der Situation, je nachdem sie eine zum Hohen anspannende oder in das Gewöhnliche sich verlierende ist, nicht selten dieselben Personen zu verschiedenen Zeiten die erhabenste und wieder die gemeinste Sprache führen. Der reimlose Jambe hat dabei den Vorzug, dass er sich herauf- und herabstimmen lässt; er kann sich dem vertraulichen Ge-

sprächston mehr anschmiegen und macht niemals einen so schneidenden Abstich, wie z. B. der zwischen schlichter Prosa und gereimten Alexandrinern sein würde. Shakespeare's Jamben sind zuweilen ausgezeichnet harmonisch und volltönend, immer mannigfaltig und dem Inhalt angemessen: bald eilen sie beflügelt fort, bald treten sie mit gewichtigem Nachdruck auf. Sie sind ein vollkommenes Muster vom dramatischen Gebrauch dieser Versart, die in der Englischen Sprache seit Milton auch für die epische Gattung gedient, aber darin eine ganz andere Wendung genommen hat. Selbst die Unebenheiten in Shakespeare's Versbau sind ausdrucksvoll; ein abgebrochner Vers oder ein plötzlich wechselnder Rhythmus trifft mit dem Stocken des Gedankenganges oder dem Eintritt einer anderen Gemüthsregung zusammen. Eben so besonnen und wirkungsreich bediente er sich des Reimes. *)

Wenn die Geschichte des Englischen Theaters vor Shakespeare Stufe um Stufe seine Erscheinung vorbereitete, so ist die Geschichte desselben gegen das letzte Drittel seines Lebens und nach seinem Tode die der Auflösung der äusseren Correctheit der Form und der unendlichen Fülle des romantischen Inhaltes. Zunächst an Shakespeare schlossen sich Beaumont und Fletcher an. Von ihrem Leben weiss man wenig. John Fletcher wurde 1576 zu Northamptonshire geboren; sein Vater war Bischof in London; Fletcher studirte zu Cambridge und starb 1625. Francis Beaumont war der Sohn eines Gemeinderichters in Leicestershire, geboren 1585. Er studirte noch in

*) S. A. W. v. Schlegel a. a. O. in der dreizehnten Vorlesung.

Cambridge mit Fletcher zusammen, starb aber bereits 1615. Beide waren einander innigst befreundet und arbeiteten ihre Dramen, deren über 50 sind, gemeinschaftlich in gleicher Manier aus. Shakespeare soll ebenfalls an ihren Werken zuweilen Antheil genommen haben: von einem derselben, The two noble Kinsmen, wird dies mit Bestimmtheit versichert. Den Standpunct dieser Dichter kann man im Kurzen so bezeichnen, dass sie die Schönheit Shakespeare's zur Manier verwandelten und dadurch in das Extrem des Romantischen verfielen. Indem sie aber durch Neuheit beständig reizten und durch bunten Wechsel anzogen, wird es erklärlich, wie ihre Zeitgenossen sie sogar über Shakespeare stellen konnten, den sie wirklich, wenn der Theatereffect in Anschlag kommt, eine Zeit lang verdunkelten. Sie besassen eine ungemeine Fruchtbarkeit; Tragödien, von denen die Maid's tragedy voll unanständig, ja, schamlos wollüstiger Situationen, die Cleopatra, Rollo oder Der blutige Bruder, Bonduca, Valentinian hervorstechen; Tragikomödien, die ihnen am besten gelangen, wie der mit wirklicher Zartheit behandelte Philaster, wie die phantastische Composition: Ein König und kein König, wie das üppig-pikante Drama: The costom of the country, endlich Lustspiele, wie Der Spanische Pfarrer, wurden von ihnen mit gleicher Biegsamkeit und Leichtigkeit gedichtet. Die höchste Vollkommenheit erreichten sie nirgends, aber oft erhoben sie sich zu wirklichem Humor, dessen Eigenthümlichkeit The knight of the burning pestle, Der Ritter von der brennenden Mörserkeule, vielleicht am anschaulichsten

macht. Es ist eine Parodie der Ritterromane; der Gedanke des Ganzen ist aus dem Don Quixote entlehnt, aber die Nachahmung ist mit solcher Freiheit behandelt und auf Spenser's Feenkönigin so angewendet, dass sie für eine zweite Erfindung gelten kann. Ein Gewürzkrämer und seine Frau kommen als Zuschauer auf das Theater; sie sind unzufrieden mit dem Stück, das eben angekündigt wird, verlangen ein Schauspiel zu Ehren der Bürgerschaft und Ralph, ihr Lehrbursche, soll die Hauptrolle darin spielen. Man willfahrt ihnen, aber sie sind damit noch nicht zufrieden, machen über Alles ihre Bemerkungen und reden den Schauspielern immerfort darein. Die Illusion wird bei ihnen zum leidentlichen Irrthum; das Vorgestellte wirkt auf sie, als wäre es wirklich; sie sind dabei dem Eindruck jedes Augenblicks hingegeben und nehmen Partei für und wider die Personen. Auf der anderen Seite zeigen sie sich jeder ächten Illusion unfähig. Ralph, wie heldenmässig und ritterlich er sich auch geberden mag, bleibt für sie immer Ralph, ihr Lehrbursche, und sie massen sich an, nach augenblicklichen Einfällen Auftritte zu verlangen, die ganz aus dem Plan des angefangenen Stückes herausgehen. Kurz, die Ansichten und Zumuthungen, womit die Dichter oft von einem prosaischen Publicum belästigt werden, sind in diesen Caricaturen von Zuschauern auf das Geistreichste und Ergötzlichste dargestellt. — Das Tragische gelang diesen Dichtern am wenigsten: es fehlte ihnen dazu an Tiefe; weit vorzüglicher waren sie im Komischen und in den ernsthaften und pathetischen Darstellungen, welche die Mitte zwischen dem Tragischen und Komischen einnehmen. Die

Charaktere, in der äusseren Haltung genügend, wurden von ihnen oft mit einer gewissen Willkür behandelt. Den ganzen Nachdruck ihres Talentes wandten sie auf Gemälde der Leidenschaften; die erste Regung und allmälige Steigerung derselben übergingen sie und fassten sie gleich in den höchsten Graden ihrer Aeusserung auf, wo sie denn, im Ausdruck das Natürliche mit dem Phantastischen glücklich verschmelzend, durch Kraft und Fülle, selbst in der Uebertreibung, hinrissen. Am meisten Tadel verdienen sie wohl in sittlicher Beziehung. Nicht als ob sie nicht Seelengrösse und Güte auf der einen, Niedrigkeit und Bosheit auf der anderen Seite mit starken Farben contrastirten, nicht als ob sie nicht gewöhnlich mit Beschämung oder Bestrafung der letzten endigten, aber sie trieben mit dem Edelmuth einen falschen Prunk und behandelten die Tugenden wie Temperamentsbestimmungen, nicht als Momente des geistigen Selbstbewusstseins. Besonders aber gefielen sie sich in einer Schamlosigkeit, in einer grellen Nudität, von welcher es vor ihnen in der Geschichte des Drama's kein Beispiel gab und auch nach ihnen keines gibt. — Als der Fortsetzer ihrer Manier zeichnete sich Massinger aus, geboren 1584; wann er gestorben, ist ungewiss. Er schrieb 37 Stücke, von denen die tragischen vorzüglicher sind, als die komischen und in welchen das Streben nach einer gewissen Regelmässigkeit sichtbar ist. *)

*) Eine Tragödie Massinger's, The tyrannt, die sich lange auf dem Theater erhielt, ist in Tieck's Vorschule Shakespeare's, Bd. II, übersetzt.

Nach einer anderen Richtung hin, der Nachahmung der Alten, wie wir oben schon andeuteten, arbeitete Benjamin Johnson, gewöhnlich Ben-Jonson genannt, geboren zu Westminster 1574. Nach einem schicksalreichen, abenteuerlichen Jugendleben fing er an, für das Theater zu dichten. Da er keine Popularität gewinnen konnte, so ward ihm die Beschränkung auf einen engeren Kreis, der sich für den gebildeten hielt, zur Auszeichnung. Für den Hof, mit dem er eine Zeit lang wegen politischer Rücksichten zerfallen war, schrieb er später zu dessen Feierlichkeiten mit vielem Fleiss seine Masken und ward sogar Hofpoet mit der dazu gehörenden Besoldung. Er starb 1637. Shakespeare selbst beförderte Jonson's erstes Stück, das Lustspiel: Every man in his humour, auf die Bühne. Hierauf versuchte sich Jonson im Tragischen mit zwei Stücken aus der Römischen Geschichte, dem Sejanus und Catilina. An dem ersteren Drama nahm Shakespeare selbst Antheil und spielte sogar bei seiner Aufführung eine Hauptrolle darin. Da aber Jonson mit diesen Versuchen nur geringen Erfolg hatte, so wandte er sich zum Lustspiel, für welches er auch von Hause aus günstiger begabt war. Janson war nämlich ein Mann von ausserordentlichem Verstande und gleich ausserordentlicher Gelehrsamkeit. Seine Phantasie musste sich der verständigen Anordnung unterwerfen; das Gefühl dem vorherrschenden Streben nach Witz; die Kraft eigener Erfindung dem Ideal, das er sich aus dem Studium der antiken Dichter für Tragödie und Lustspiel construirte. Allen Werken Jonson's lag daher ein Begriff zu Grunde; erst aus diesem gestaltete sich ihm die Handlung, in

deren Verlauf abermals jeder Charakter die consequente Entwicklung eines bestimmten Begriffs, ja, eine jede Scene die epigrammatisch abgeschlossene Darstellung eines besonderen Gedankens ward. So musste denn das Ganze einen allegorischen Anstrich empfangen. Die Klarheit der begründenden Idee ward zur Nüchternheit, denn das Charakteristische der einzelnen Figuren und Situationen entsprang nicht aus lebendiger Individualität, vielmehr ward es überall, wo es zur unmittelbaren Wirklichkeit überzugehen im Begriff war, von dem vorschlagenden abstracten Gedanken erkältet. Nun mochte der Dichter im Einzelnen noch so viel Phantasie zeigen und seine Sprache vornehmlich mit dem reichsten Witz verschwenderisch ausstatten, niemals konnte er den unendlichen Zauber erringen, der aus einer Poesie uns anspricht, in welcher die höchste Eigenthümlichkeit sich mit den allgemeinen Gesetzen des Schönen zugleich darstellt. So blieb denn für ihn der Stoff der Geschichte Geschichte, ohne zur Poesie zu werden; die geschilderten politischen Vorfälle haben mehr das Ansehen eines Geschäftes als einer Handlung und das Beste, was man von seinem Sejanus und Catilina sagen kann, ist, dass beide höchst gründliche dramatische Studien nach den Quellenschriften der Alten sind. Im Lustspiel wirkte sein geistreicher Verstand zur Belebung des Einzelnen höchst vortheilhaft; grosse Beobachtung des wirklichen Lebens vereinigte sich bei ihm mit dem abgemessenen Entwurf des Ganzen; eine Fülle einzelner Lächerlichkeiten und blendender Witze schmückt jede Scene. Allein indem er besonders auf die Consequenz der Charaktere hinarbeitete, gab er die-

sen zu viel Breite und vernachlässigte darüber die Handlung, die in ihrer Verwicklung und Entfaltung sich oft nur unbehülflich, zuweilen sich selbst widersprechend fortbewegt. Im Witz aber war ihm jene Süssigkeit des Scherzes versagt, welche mit harmlos gaukelndem Spiel die heiterste Stimmung erregt; Jonson, von Plautus, Terenz, Horaz, Persius, Juvenal genährt, von der Schärfe seines Verstandes unterstützt, neigte sich entschieden zum Satirischen und zu dessen prosaischer Bitterkeit. Dies Missverhältniss der sorgsam ausgearbeiteten oft vollendeten Einzelheiten zur unharmonischen Organisation des Ganzen ist das Eigenthümliche aller seiner Lustspiele. In seinem ersten, Jedermann in seinem Humor, finden sich die glücklichsten Situationen: der eifersüchtige Kaufmann z. B. wird in dem Augenblick zu einem wichtigen Geschäft abgerufen, wo seine Frau eben einen ihm verdächtigen Besuch erwartet, wo er also seinen Bedienten gern zum Wächter bestellen will, ohne ihm doch sein Geheimniss anzuvertrauen, weil er vor allen Dingen fürchtet, man möchte seine Eifersucht merken. Das folgende Lustspiel, Jedermann ausser seinem Humor, ist viel geringer. Von Seiten der Anlage sind Volpone oder Der Fuchs, Der Alchymist und Epicöne oder Das stumme Mädchen die vorzüglichsten. Der Bartholomäusjahrmarkt scheint nur wegen des theatralischen Effectes vielen Beifall gefunden zu haben; ohne alle eigentliche Handlung ist er ein Aggregat solcher Scenen, wie sie der Lärm, die Zänkerei, Dieberei eines Marktgewühls zu erzeugen pflegt; des Dichters Talent, die gemeine Natürlichkeit zu copiren, zeigt sich übrigens bei den einzelnen Figu-

ren in hellem Licht. Von einem Dichter, dessen ganzes Wesen die Kritik war, läßt es sich erwarten, daß er die dramatische Form nicht unbenutzt ließ, dem Publicum zu sagen, welchen Begriff er von der Poesie habe, was ihm der höchste Maasstab aller Leistungen sei In dieser Absicht schrieb er seinen Poetaster, der mit modernen Sitten am Hofe des Augustus spielt und die Jonson'sche Poetik entwickelt. *)

Diese Dichter stellen uns die Hauptrichtungen der dramatischen Poesie jener Zeit dar; eine zahllose Menge, unter denen vorzügliche Talente, wie Rowley, Thomas Dekker, John Marston, George Chapman, Thomas Middleton, James Shirley und viele Andere, schlossen sich ihnen an und waren mit bald mehr bald minderem Glück thätig. Unterdessen entwickelten sich die Puritanischen Streitigkeiten; die Republicaner siegten über die königliche Partei. Karl I ward enthauptet, Cromwell bemächtigte sich der Herrschaft, die königliche Familie entfloh nach Frankreich. Dem frommen Sinn der Puritaner war das Theater

*) Vgl. A. W. v. Schlegel a. a. O. Tieck hat in seinen sämmtlichen Werken, ich erinnere mich nicht sogleich in welchem Bande, eine Bearbeitung des Volpone und der Epicene gegeben. Das letztere Stück scheint mir alle Vorzüge und alle Mängel Jonson's in noch höherem Grade als das erstere zu zeigen. Welche Verirrung, die Katastrophe eines Lustspiels auf der Entdeckung der Impotenz eines alten Sonderlings zu basiren! Ueber die Frigiditas als Hemmungsgrund der Verheirathung mit dem vermeintlichen Frauenzimmer wird mit juristischer Breite und Behaglichkeit gesprochen. Aber wie viel vortreffliche Situationen finden sich wieder, wie herrliche komische Züge z. B. in dem Verhältniss des Alten zu seinem Bedienten, in den Intriguen, die aus der grenzenlosen Liederlichkeit der Weiber entspringen u. s. w.

ein Gräuel; die eingerissene Schamlosigkeit, die, von Beaumont und Fletcher zuerst fixirt, immer fortdauerte und, wie in Dekker's Ehrlicher Hure, sogar Bordellscenen nicht vermied, gab eine starke Berechtigung zu dieser an sich bornirten Ansicht; 1647 wurden die Theater förmlich durch ein Gesetz geschlossen und blieben es bis zur Zurückkunft der Stuarts 1660. Die Dichter selbst theilten in ihrem Leben den mannigfaltigen Wechsel der Zeit; die meisten blieben Anhänger der königlichen Partei und gingen auch zum Theil nach Frankreich. Sie konnten bei der einseitigen Richtung der Puritaner zur religiösen Poesie für ihr Talent und ihre Phantasie nicht Spielraum genug gewinnen. Der Ernst aller Zustände, die tiefe Erschütterung des ganzen Volkes nährten die Reflexion, weshalb jetzt beschreibende und philosophirende Gedichte zahlreicher und beliebter wurden. Erwägt man die Verhältnisse der Parteien, so zeigen sich vier verschiedene Situationen als nothwendig aus ihrem Conflict hervorgehend: ein Indifferentismus, der nur das private Interesse egoistisch im Auge hatte und, mit glatter Geschmeidigkeit die Rollen wechselnd, einer oberflächlichen Lebensansicht huldigte, einzig auf den äusseren Anstand und dessen Eleganz bedacht; zweitens eine ernste Gesinnung, abhold gewaltsamen Veränderungen und im Gedanken des Ewigen wehmüthigen Trost suchend für die Nichtigkeit und Vergänglichkeit irdischen Glückes; drittens eine positive Begeisterung für die Religion und für ihre kirchliche Befestigung; endlich eine satirische Verhöhnung aller der Carricaturen, welche der religiöse und politische Fanatismus der Zeit hervorriefen. Wenn

diese Stimmungen, mannigfach vertheilt offenbar die Grundlagen aller damaligen Verhältnisse Englands kurz vor der Revolution, während derselben und nach ihr ausmachten, so ist es natürlich, dass sie sich auch in der Poesie reflectirten; die Dichter, durch welche dies geschah, sind die Lyriker Waller und Cowley und die Epiker Milton und Butler.

Edmund Waller wurde 1605 zu Colshill in Hertfordshire geboren, bildete sich am Hof Jacobs I zum vollkommenen Weltmann aus, erwarb sich ein grosses Vermögen und wusste zwischen Royalisten und Puritanern mit einer so seltenen Zweideutigkeit sich zu bewegen, dass immer die herrschende Partei ein Interesse für ihn nahm und er sich kluger Weise für sie eine gewisse Unentbehrlichkeit zu schaffen wusste; er starb 1687. Seine Poesie war eine Tochter der Gelegenheit; aus der Macht eines inneren Triebes scheint Nichts bei ihm hervorgegangen zu sein; wenn aber ein materieller Reiz da war, der mit der Steigerung seines Wohlstandes, seiner Ehre, seines Lebensgenusses zusammenhing, so verfasste er höchst zierliche und correcte Gedichte, z. B. an ein reiches Fräulein, das er ihres Vermögens wegen zu heirathen wünschte, an Cromwell, Seine Hoheit zu verherrlichen, an Karl II bei dessen Restauration u. s. w. Dem Gedankeninhalt nach sind alle diese Productionen gewöhnlich; zwischen einer erkünstelten Wärme des Gefühls und einer alltäglichen Moral schweben sie mitten inne; was sie aber auszeichnet und wodurch Waller für die Englische Poesie so wichtig geworden ist, das ist ihre durchgängige Angemessenheit im Ausdruck, ihre graziöse Anständigkeit. Wie er selbst

im Leben vor jedem Extrem sich hütete: so auch herrschte in seinen Versen dieses glatte Gleichmaass, welches durch die geschmackvolle Haltung anzog, wie wenig es auch im Gehalt befriedigte. — Den Gegensatz zu ihm machte Abraham Cowley, geboren zu London 1618, ein Anhänger der königlichen Partei, der er auch auf der Flucht nach Paris folgte; nie recht glücklich im Leben starb er 1667. Er war ein edler und tiefer Mensch, der sich gern in die Geheimnisse des Denkens verlor und dessen Poesie einen durchaus philosophischen Charakter annahm. Wenn er auch erotische Gedichte schrieb, wenn er ferner ein Epos, eine Davideis nach der biblischen Geschichte verfertigte, so waren es doch vor Allem seine Oden, durch welche er einen nachhaltigen Einfluss auf die Englische Poesie gewann. Man muss in denselben solche unterscheiden, die durch bestimmte äussere Veranlassungen hervorgerufen wurden und solche, in denen Cowley sein Gefühl ohne individuelle Bedingtheit ganz allgemein aussprach und seinen Gedanken über das Wesen der Menschheit, über deren Grösse und Stärke, Kleinheit und Schwäche, Seligkeit und Schmerz sich ganz hingab. Jene sind ihm oft misslungen; er vermochte nicht, wie die Ode es fordert, das Besondere mit dem Allgemeinen so zu verschmelzen, dass das eine Element ganz in das andere aufgegangen wäre, in welcher Kunst Pindar und Horaz eine so grosse Gewandtheit zeigen. Daher kommen denn nicht blos Zusammenhanglosigkeiten, die für Kühnheit der Lyrik gelten sollen, sondern auch unpassende, widersinnige Bilder, mit denen er der Sprache Schwung verleihen wollte; in den Oden aber,

wo er keine individuelle Lage mit der Reflexion zu verbinden hatte, wo er ungestört seinem tiefen Sinn und edeln Herzen folgte, brachte er es auch zu einer höheren Reinheit in Anlage und Ausführung.

Die religiöse Stimmung der Zeit spiegelte sich am entschiedensten in John Milton ab; er ward zu London 1608 als Sohn eines wohlhabenden Notars geboren, studirte zu Cambridge, beschäftigte sich vorzüglich mit der Lateinischen Poesie und machte hierauf eine Reise nach Italien, wo er eine sehr freundliche Aufnahme fand. Nach seiner Rückkehr nahm er für die Republicaner Partei und wurde sogar Cromwells Secretär. Die Blindheit, die ihn befiel, hinderte ihn weder an Vertiefung in die politischen Angelegenheiten, noch an fortdauernder Beschäftigung mit der Poesie. Nach Karls II Restauration hatte er einen kurzen Arrest zu dulden, zog sich jedoch, als er wieder freigelassen war, ganz von der unmittelbaren Theilnahme an der Politik zurück und starb 1674. Milton machte sich zuerst durch lyrische Gedichte bekannt. Zunächst dichtete er dann in der beschreibenden Manier zwei Charaktergemälde, Allegro und Penseroso, und zur Feier eines Festes in der Familie des Grafen von Bridgewater ein Maskenspiel, Komus, das nicht ohne das Verdienst geistreicher Verwicklung ist und vor dem biblischen Trauerspiel des Dichters, Samson Agonistes, den Vorzug verdient, wenn er selbst auch für dies mehr Ansprüche machte, weil er es im Zuschnitt der antiken Tragödie nachzubilden strebte und darin seinem Hange zu einer rhetorischen Didaktik Raum gab. Alle diese Arbeiten aber wurden durch Das verlorene und Das wiedergewonnene Pa-

radios überstrahlt, zweien epischen Gedichten, von denen das eine der Kraft seines reifsten Mannesalters, das andere seinem Greisenalter angehört. Das erstere enthält die Geschichte des Sündenfalles der ersten Menschen; das zweite die Geschichte der Versuchung Christi in der Wüste. Die ersten Menschen, ohne Schuld, ohne Beschränkung durch eine Welt voller verstrickter Widersprüche, in dem reizendsten Aufenthalt, erliegen der Verführung des Bösen zum Bösen. Diese Contraste hat Milton vortrefflich dargestellt. Meisterhaft hat er die blühende Natur des Paradieses, den kindlichen Frohsinn Adam's und Eva's und noch meisterhafter den Satan als den König der Hölle geschildert. Diese letztere Darstellung ist deshalb so interessant, weil durch sie die moderne Auffassung des Teufels in der Poesie im Unterschiede von der des Mittelalters, wo er ein Gegenstand des Spottes war, begründet worden ist. Milton hob in ihm die Stärke des eigenen Willens hervor, das Selbstbewusstsein über den Verlust der ursprünglichen Herrlichkeit und begann damit gleichsam eine Rechtfertigung, eine Anerkennung des Diabolischen, die zur Achtung, ja, sogar zu einer gewissen Apotheose desselben in der protestantischen Welt geführt hat. Klopstock, Sonnenberg, Göthe, Byron, Immermann im Merlin haben sich in diesem Sinn für die Kühnheit, für die skeptische Schwermuth des Teufels interessirt. Was bei Milton noch in einer äusseren Breite sich entfaltet, so dass er bekanntlich die höllischen Schaaren mit einem grossen militärischen Apparat, mit Kanonen u. s. f., gegen die Engel kämpfen lässt, das wurde von den späteren Dichtern tiefer in das Innere verlegt und im-

mer mehr der offenbaren Wirklichkeit des menschlichen Gemüthes als der Stätte des Bösen angenähert. Im wiedergewonnenen Paradiese suchte der Dichter die Ohnmacht des Teufels gegen das Göttliche darzustellen; wäre der Sohn Gottes als des Menschen Sohn der Versuchung erlegen, so würde damit das ganze Werk der Erlösung vernichtet gewesen sein; aber alle List und Lockung, alle irdischen Paradiese waren hier umsonst und so ward dem Menschen das wahrhafte Paradies, die Versöhnung mit Gott, wiedergewonnen. Dies letztere Epos steht dem früheren nicht in dem Grade nach, als man häufig annimmt. Nur war dem Dichter Vieles zur Manier geworden, so dass der Reiz der Neuheit fehlte. Und fand doch selbst The paradise lost Anfangs nur eine kalte Aufnahme. Was Milton's Sprache betrifft, so hat Fr. Schlegel die vortreffliche Bemerkung gemacht, dass dieselbe aus der Structur des Englischen begriffen werden müsse. Indem dies eine aus Römischen und Germanischen Elementen zusammengeflossene Sprache ist, so kann sich entweder die concrete Einheit derselben oder aber das Hervortreten eines der beiden ursprünglichen Elemente zeigen. So ist nun das Germanische hauptsächlich in Spenser's, das Lateinische in Milton's Dichtungen hervorgetreten und hat hier an dem erhabenen Stoff, an dessen Hinneigung zum didaktischen Ernst, dem das Sentimentale zur Folie dient, einen günstigen Boden gefunden. — Wenn Milton mit Inbrunst der Christlichen Religion ergeben war, wenn in ihm die Frömmigkeit der Zeit in ihrem reinsten Feuer sich concentrirte, so warf sich Samuel Butler, geboren 1612, gestorben 1673, ein Mann,

von dessen Leben man wenig weiss, auf die Satire, um die mannigfachen Uebertreibungen des puritanischen und presbyterianischen Eifers zu züchtigen. Er that dies besonders in einem Epos, Hudibras, bei welchem in der äusseren Anlage des Cervantes Don Quixote ihm vorschwebte. Der Held ist nämlich der wohlbewaffnete Ritter Hudibras, neben welchem als Schildknappe dessen Schreiber Ralph steht. Beide sind nichts als Gemeinheit und Albernheit. Alle hirnlose Querköpfigkeit, die sich in Epochen fanatischer Begeisterung erzeugt, besonders die falsche Grübelei und faselnde Dialektik religiöser Schwärmer, hat Butler sehr gut gezeichnet. Seine Carricaturen verdienen das Lob, witzig zu sein, wenn man sie auch nicht so hoch stellen kann, als gewöhnlich geschieht. —

Die dritte Periode der Englischen Poesie ist an Dichtern wie an Dichtwerken die reichste; kann sich aber doch an innerer Bedeutung der zweiten nicht gleichstellen; erst gegen die neueste Zeit hin erlangt sie wieder eine solche Allseitigkeit und Tiefe der Anschauung des Lebens, dass sie mit der Zeit Shakespeare's verglichen werden kann; und doch fehlt es auch den schönsten Werken dieser unsterblichen Dichter, eines Scott, Shelley, Byron, an dem reizenden Maass, dem sich die unendliche Fülle Shakespeare's einzubilden verstand. Als nach der Reaction gegen die Puritaner die königliche Familie sich wieder nach London zurückbegab, brachte sie von Frankreich auch eine Vorliebe für den Französischen Geschmack mit nach England. Der Hof glaubte seinen Unterschied vom Puritanismus nicht besser an den Tag legen zu

können, als wenn er die Sittenstrenge desselben durch seine Ausgelassenheit und Frivolität in Französischer Form gleichsam parodirte. Zwei Dichter waren es besonders, welche den Uebergang aus dem romantischen Geist der zweiten Periode in den künstlichen der dritten machten, Davenant und Dryden. Sir William Davenant, geboren 1605, gestorben 1668, in seinem Leben reich an mannigfaltigem Wechsel des Geschicks, wurde dem Hof Karls II durch die geschmackvollere und prunkendere Einrichtung des Theaters wichtig. Für die dramatische Poesie war er zwar auch in mannigfacher Weise thätig, doch legte er selbst einen grösseren Nachdruck auf ein langweiliges Epos Gondibert, womit er sich lange herumquälte. Aber nicht das Poetische war es, wodurch er bildend einwirkte, sondern das Theatralische, worauf er sich sehr gut verstand. Die frühere Einrichtung war, wie wir oben bemerkt haben, sehr einfach; Davenant sorgte für die Illusion durch schöne Decorationen, durch prächtige Anzüge, durch Tanz und Musik. Durch letztere legte er den Grund zur Englischen Oper. — John Dryden, geboren 1631 und nach vielem Missgeschick, nach nieendender Entzweiung mit der Welt 1701 gestorben, war ein vielseitiges Talent, das aber niemals in die Tiefen des Geistes eindrang. Wie er im Leben keine feste Stellung erringen konnte, wie er bald dieser bald jener Partei mit schmeichlerischer Wendung sich hingab, in der Hoffnung, durch sie weiter zu gelangen, wie er mit der Kritik in ewigem Unfrieden lebte: so vermochte er auch keine Sphäre der Poesie mit schöpfe-

rischer Kraft zu beseelen und nur die Eleganz des Styles blieb ihm eigenthümlich. Seine Gelegenheitsgedichte, Astraea redux, Annus mirabilis, Absalom und Achitophel (worin er Karl II allegorisch in der Person des Königs David darstellte!), Die Hindin und der Panther, worin er den Katholicismus erhob und die protestantischen Secten verlachte, hatten nur ein vorübergehendes Interesse, das mit der Veranlassung, die sie gebar, erlosch. Lyrische Gedichte entschlüpften ihm zuweilen zur glücklichen Stunde, wie sein berühmtes Alexanderfest; auch poetische Erzählungen, die er Fabeln nannte, fielen nicht übel aus. Doch war sein reichstes Gebiet das Drama, worin er mit Umarbeitungen älterer Stücke, mit Opern, Lustspielen, Trauerspielen, Tragikomödien nach allen Seiten hin thätig war. Er besass eine fliessende und leichte Versification, ziemlich viel aber unverdauete Kenntnisse und dabei die Gabe, dem überall her Entlehnten einen gewissen Schein der Neuheit zu geben. Allein was er ohne wahre Tiefe des Geistes hätte leisten können, verdarb er noch durch die nachlässige Uebereilung, womit er schrieb. Bei der ungemeinen Fertigkeit, die er im Reimen hatte, kostete es ihm wenig Mühe, seine meisten ernsthaften Stücke ganz in gereimten Versen abzufassen; allein dies war eine höchst unglückliche Neuerung, denn die Englischen gereimten zehnsylbigen Verse führen durch ihre symmetrische Einförmigkeit zu grosser Steifheit. Dryden's Plane sind bis zur Abgeschmacktheit unwahrscheinlich, die Vorfälle sind darin gedankenlos zusammengewürfelt; die Charaktere sind unwahr und ohne Consequenz; Leidenschaften, verbrecherische und edelmü-

thige Gesinnungen fliessen ihnen mit gleichgültiger Leichtigkeit von den Lippen, ohne jg im Herzen gewohnt zu haben; am meisten gefallen sie sich in heroischen Grossprahlereien. Der Ton des Ausdrucks ist abwechselnd platt und bis zum Unsinn bombastisch, häufig auch beides zugleich; an schamloser Unanständigkeit gibt Dryden früheren Extremen nichts nach. Seinen Witz lässt er in geschraubten Sophistereien, seine Phantasie in übel angebrachten weitläufigen Gleichnissen glänzen. Alle diese unverkennbaren Fehler wurden von dem Herzog von Buckingham in einem Lustspiel, Die Schauspielprobe, The Rehearsal, mit vielem Geist lustig durchgezogen, aber Dryden fand mit seiner Satire, seinen eleganten Beschreibungen, seinen Unflätereien, seiner glatten Sprache zu vielen Anklang in der Zeit, als dass durch eine solche Kritik etwas Wesentliches in der damaligen Poesie wäre verändert worden.

Dryden erhob die technische, formelle Seite der Poesie zur höchsten Anerkennung; allein zu einer solchen Glätte und conventionellen Zierlichkeit, wie sie das Wesen der Französischen Poesie ausmachte, kamen die Engländer im Allgemeinen nicht, am wenigsten im Drama, wo die ältere romantische Gestaltung desselben zwar in Umarbeitungen verzerrt, doch nie ganz verwischt werden konnte. Namentlich erhielten Otway und Lee den kräftigeren, charakteristischen Ton. Thomas Otway, geboren 1651 und nach einem von Armuth schwergedrückten Leben 1685, wie man erzählt, Hungers gestorben, zeichnete sich sowohl

*) S. A. W. v. Schlegel in der dreizehnten Vorlesung.

im Trauerspiel als im Lustspiel aus. Nathanael Lee, geboren 1657, gestorben 1693, war im Leben noch unglücklicher als Otway; er wurde nämlich wahnsinnig und das Excentrische seiner Natur spiegelte sich auch in seinen dramatischen Productionen, deren tragisches Pathos in seinen hypersthenischen Metaphern nicht selten krampfhaft und unnatürlich ward. — Es ist das Wesen des Verstandes, die Unterschiede äusserlich festzuhalten und in besondere Gebiete abzusperren; durch eine solche Sonderung hofft er das Vollkommenste zu erreichen, weil er eine Seite consequent ausbildet. Diese monotone Durchführung Eines Momentes, das er zur Totalität ausdehnt, gilt ihm als das Höchste. In dem früheren Englischen Drama verschlang sich das Tragische mit dem Komischen gerade ebenso, wie im wirklichen Leben diese Gegensätze durcheinandergreifen. Seit der Restauration und seit der wachsenden Einwirkung der Französischen Literatur auf die Englische trennten sich das Komische und Tragische immer mehr zu besonderen Darstellungen; ja, selbst die prosaische und rhythmische Form trennten sich für diese Gebiete. — Das Lustspiel nahm den Charakter der Zeit in allen seinen Abstufungen in sich auf. Von dem Zeitalter Karls II bis zur Regierung der Königin Anna ist ein allmäliger Fortgang der Sittlichkeit sichtbar. Zuerst die frechste Zügellosigkeit der Handlung wie der Sprache; hierauf eine sorgfältigere Wahl des Stoffes, im Ausdruck aber fortwährend die Ueberreiztheit des obscönen Witzes, die schamloseste Unanständigkeit des Ausdrucks; endlich mildert sich auch diese, der Ton wird feiner, rücksichtvoller und es entsteht eine

halbe Achtung der Moralität, die wenigstens gegen grobe Verletzungen des Anstandes sich unduldsam bezeigt. Mit diesem Stufengange paart sich auch der der Composition. Im Beginn dieser Richtung finden wir verwickelte Intriguen, deren Inhalt meistentheils pikante, kitzliche Verhältnisse sind; späterhin, wo die Handlung zwar an sittlichem Gehalt gewinnt, können die Dichter doch die Unart der witzigen Zotenreisserei, der obscönen und frivolen Anspielungen noch nicht lassen und, da sie mit der Wahl des Stoffs schon glauben, der Sittlichkeit Genüge geleistet zu haben, so verabsäumen sie die Handlung, um im Dialog desto mehr der Ueppigkeit und dem kecken, blendenden Raisonnement sich hinzugeben: so bildeten sich die sogenannten Conversationsstücke, die unendlichen Beifall hatten; endlich als sowohl die Handlung wie die Diction nach leidlicher Sittlichkeit strebten, ward das Lustspiel in demselben Sinne moralisch, wie bei den Franzosen: es sollte belehren und bessern. Der geistreiche Sheridan ist der Gipfel dieser Tendenz. Diesen Verlauf hatte das Lustspiel bei Gay, Farquhar, Wicherley, Vanbrugh, Congreve, der Aphra Behn, der Susanna Centlivre u. s. w. Manche der zahllosen Stücke dieser Epoche waren im höchsten Grade ausgezeichnet; z. B. Gay's Bettleroper, mit der er zunächst das Italienische Singspiel verspottete, schilderte die Spitzbuben, den Pöbel und die schlechte Polizei Londons, alle Wüstheit, Schlechtigkeit und rohe Lustigkeit dieser Regionen mit unübertrefflicher Wahrheit. Späterhin, bei Foote, Garrik, Goldsmith, Colman, Cumberland wurde das Lustspiel immer edler und im Ton mannigfaltiger. —

Neben ihm bildete sich das Trauerspiel immer mehr nach dem Französischen Drama, an Tiefe, Reichthum und Glanz dem Lustspiel im Ganzen genommen nachstehend. Doch bewahrte die Erinnerung an die ältere Tragödie vor einer solchen Erkältung und Vernüchterung des Pathos, wie sie in Frankreich herrschend war. Manche der genannten Lustspieldichter, wie Congreve, dichteten auch für das Trauerspiel; andere, wie die Dichterin Susanna Centlivre, begingen mit dem Trauerspiel nur einen jugendlichen Missgriff, von dem sie bald zurückkamen, sich ihrer eigentlichen Sphäre, dem Lustspiel, zuzuwenden. Die Neigung, der älteren Tragödie sich anzuschliessen, trat am Entschiedensten bei Nicholas Rowe, gestorben 1718, hervor; dem Französischen Ideal huldigte am reinsten Jos. Addison, gestorben 1719. Sein Cato wurde von ganz Europa bewundert, weil er edle Empfindungen in würdiger Sprache vorzutragen verstand. Aber das ist auch Alles. Das Stück ist frostig, ohne einen einzigen wahrhaft erschütternden Moment. Statt auf Cato's Verhältnisse sich zu concentriren und sie durch den Gegensatz Cäsar's in das rechte Licht zu stellen, sind ganz unnöthige Liebschaften zu unnützer, ja, schwächender Erweiterung der ohnehin schon schwachen Handlung herbeigezogen. Der gute Cato stiftet daher auch am Schlusse zwei Heirathen: dann bleibt ihm nichts übrig, als zu sterben und sich bewundern zu lassen. Das Ansehen dieses Cato wirkte unberechenbar und das Studium der Griechischen Tragiker, denen Thomson, Young, Mallet, Glover, Mason, Hayley nacheiferten, vermochte keine Reaction zu erzeugen, weil ihre Stücke

ohne alle theatralische Aufführbarkeit waren. Desto glücklicher war die Gattung des sogenannten bürgerlichen Trauerspiels. Lillo, ein Goldschmidt in London, der 1739 starb, wird gewöhnlich als ihr Begründer angesehen, aber mit Unrecht, denn schon vor Shakespeare und zu seiner Zeit finden sich einzelne Stücke, die völlig denselben Charakter haben, z. B. die Mordgeschichte des Arden von Feversham, die auch Lillo kurz vor seinem Tode zu bearbeiten anfing. Sein Georg Barnwell oder Der Kaufmann von London, worin ein liederlich Leichtsinniger endlich zum Verbrecher wird und dadurch dem Galgen anheimfällt, einfach geschrieben, mit den Zufälligkeiten des gewöhnlichen Lebens, erschien Vielen damals als ein Meisterwerk; sie glaubten hier das wahre Werk der Natur zu erkennen, das sie so schmerzlich seit lange in conventionellen Tragödien und leerer Wortpoesie vermisst hatten. *)

Da am Ende des siebzehnten und am Anfang des achtzehnten Jh. der abstracte Verstand alle Bewegungen der Englischen Poesie zu bestimmen suchte, wenn auch die ursprüngliche Kraft der Nation das feingesponnene Gewebe der künstlichen Theorie immer wieder durchbrach; so war es natürlich, dass diese Richtung sich auch in der Form aussprach, die sie am reinsten erscheinen liess, im didaktischen Gedicht.

*) S. über Lillo Tieck Shakespeare's Vorschule Bd. I, S. XXVII ff. Tieck bemerkt unter Anderem, dass ein anderes Stück Lillo's, The fatal curiosity, bereits die nämliche Geschichte nach einer als wahr erzählten Begebenheit enthält, welche uns Werner's Dreiundzwanzigster Februar zu unserem Schaudern gespenstisch dargestellt hat.

Schon in der Zeit der Reform hatte das Lehrgedicht, weil es der religiösen Reflexion entgegenkam, eine grosse Ausbreitung erhalten. Auch Milton's Dichtung hatte einen starken didaktischen Anstrich. Jetzt, wo die Präcision des Ausdrucks, die elegante Angemessenheit des Styls so bedeutend, namentlich durch Dryden, hervorgehoben wurden, suchte sich das Lehrgedicht immer weiter auszudehnen und die versificirten prosaischen Zurechtweisungen über Welt, Gott, Leben, Natur, Kunst und Wissenschaft wucherten überaus fruchtbar. Doch waren die meisten dieser Reflexionen ephemer. Nur zwei Dichter verdienen eine bleibende Erwähnung, Pope und Thomson. Der eine malte die Welt, der andere die Natur; der eine ging ganz in den Französischen Geschmack hinüber, der andere erweckte Töne, die bei Ossian, bei Dunbar, Spenser, in Shakespeare's: So wie es Euch gefällt, in Milton's Schilderungen des Paradieses u. s. f. seit lange schon geklungen hatten, jedoch durch die Reflexion seit einiger Zeit verscheucht waren. Alexander Pope, geboren 1688, gestorben 1744, schaffte sich durch seine Schriftstellerei, namentlich durch seine gepriesene Uebersetzung des Homer, ein ziemlich bequemes Leben, dessen er auch bei seiner Schwäche und Kränklichkeit bedurfte. Pope's ganzes Streben war auf Correctheit des Ausdrucks und auf Regelmässigkeit der Composition gerichtet. Alle seine Dichtungen, sowohl die geringeren, wie seine Elegieen, Heroïden und Satiren, als seine grösseren, wie die Lehrgedichte: der Versuch über den Kriticismus und der über den Menschen, und die beiden komischen Epen: Der Lockenraub und Die Dunciade,

sind sich in den Vorzügen, wie in den Mängeln, die mit einer solchen Richtung unausbleiblich verknüpft sind, einander völlig gleich. Der Inhalt, die Ideenfülle des Gegenstandes sind das Untergeordnete; die Auffassung, Ausbildung, Darstellung, welche ihm der Künstler zu Theil werden lässt, sind die Hauptsache. Ja, da der Künstler die technische Virtuosität desto nachdrücklicher bewähren kann, je weniger der Stoff für sich schon eine Wirkung ausübt, so ist ihm ein an sich geringfügiger Gegenstand desto willkommener, wie Pope's Lockenraube nur eine sehr dürftige Begebenheit zu Grunde liegt, ähnlich wie bei dem Boileau'schen Lutrin. Pope hat nirgends neue oder grosse Gedanken; die Philosophie, die er in seinen Lehrgedichten und in seinen Satiren vorträgt, ist ohne alle Eigenthümlichkeit, ohne alle Tiefe und Energie. Allein, was der Dichter auch sagen mag und wär' es das Trivialste, er hat es mit so viel Witz, mit so viel Grazie zu sagen gewusst, dass man bestämlig angenehm unterhalten ist und sich freuet, Gedanken, mit denen man als mit alten Bekannten längst vertraut war, so geschmackvoll eingekleidet zu sehen. Der Lockenraub und der Versuch über den Menschen sind Pope's beste Gedichte; die Dunciade, worin er seine Gegner zu verspotten suchte, ist das schwächste seiner Werke. — Jam. Thomson, geboren 1700, gestorben 1748, ein edler Mann, dessen Talent für die Poesie sich frühzeitig entwickelte, versuchte sich in mehrfachen Formen, besonders im Drama. Auch noch ein Maskenspiel, wohl eines der letzten, Alfred, ward von ihm gedichtet und der Schlussgesang desselben: Rule Britannia, wurde das Nationallied der Engländer. Aber sein Hauptwerk

ist das Lehrgedicht von den vier Jahreszeiten. Wir sind diesem Gegenstande schon einmal in der Indischen Poesie begegnet: Kalidasa hat ihn behandelt. Hier finden wir den Pendanten dazu: denn wenn bei dem Indischen Dichter die Gluth und die Ueppigkeit der tropischen Zone hervortreten, wenn besonders seine Schilderung eines Waldbrandes zu den schönsten Gemälden der Poesie gehört; so finden wir bei Thomson die Vollendung seines Werkes in der Beschreibung des Winters und in den Uebergängen sowohl aus ihm heraus zum Frühling als in ihn hinein vom herbstlichen Ueberfluss. Das Düstere und doch Traute, das äusserlich Oede und doch durch so tausendfaches Vergnügen geschmückte Leben des Nordischen Winters, sein Werden und sein Vergehen sind meisterhaft gezeichnet.

Eine Menge von Dichtern, Philips, Dyer, Collins, Shenstone, der Schotte Allan Ramsay, Churchill, Akenside, Mallet, Bruce, Smart, Gray, Armstrong, Penrose, Oliver Goldsmith, Rich. Glover, der Schotte Burns, Cooper u. s. w. arbeiteten im Fache der didaktischen und lyrischen Poesie mit abwechselndem Erfolg. Glover, geboren 1712, gestorben 1785, machte auch durch seinen Leonidas, ein Epos in 12 Gesängen, Epoche. Dies Gedicht ward ungemessen bewundert, als wenn es den wahrhaften Begriff des Epischen vollkommen erreicht hätte. Wenn die Franzosen ganz auf ähnliche Weise durch Voltaire's Henriade getäuscht wurden, so war doch bei ihnen der ganze Mechanismus derselben, die Vermischung des Historischen mit dem Allegorischen, in Uebereinstimmung mit ihrer früheren Poesie. Bei den Engländern war dies nicht der Fall; das Interesse für den Leonidas war nur das einer kritischen Par-

tei, einer vorübergehenden Stimmung. Diese Einfachheit der Handlung und ihrer Gegensätze, diese Mässigkeit der Beschreibungen, diese schlichte Natürlichkeit der Sprache und die Entfernung aller sogenannten epischen Maschinerie imponirte; jedoch nur für einige Zeit. Jetzt wird Niemand mehr, wenn er auch Glover alle jene Eigenschaften zugesteht, seine Darstellung als eine vollendet epische rühmen; im Gegentheil ist bei ihm das epische Pathos der freien Sittlichkeit von einem moralischen Affect verschlungen, der sich für ein heroisches Handeln gar nicht geziemt und gegen dessen reflectirte Tugenddeclamationen die naive Darstellung des Herodot hundertfach epischer ist. — Viel glücklicher waren die Engländer in der Nachahmung der alten Ballade, die man seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts wieder mit Sinn und Liebe hervorsuchte und anerkannte. Young's Nachtgedanken oder Klagen über Leben und Tod, in einer vorzüglichen Prosa geschrieben, machten dadurch besonders Epoche, dass sie den weit- und tiefeindringenden Blick der modernen Reflexion mit dem schwermüthigen Ton vereinigten, der aus den alten Balladen so reizend von je her hervorklang und das Leben nie ohne die erschütternde Grenze des Todes zeigte.

Ueberblicken wir nun diese ganze Bewegung der Poesie, so zeigt sich seit der Restauration bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zuerst eine immer eifrigere, immer gelingendere Nachbildung des Französischen Geschmacks: Dryden, Pope und Addison sind die Culmination dieser Richtung. Sodann aber regt sich das alte Gefühl der Nation von Neuem, sich nicht mit dem Conventionellen und Formellen, wie zierlich

und wie witzig es auch erscheine, begnügen zu können; man will das Wesen des Lebens ergreifen und im Drama, im Lehrgedicht, im Epischen und Lyrischen drängt sich die Freude an dem inneren Gehalt, die Neigung zur Natur siegreich hervor. Im Lyrischen waren es namentlich wieder zwei Schotten, Ramsay und Burns, unter den Engländern besonders Cooper, gestorben 1800, welche die Innigkeit des Gemüthes in ihre Rechte einsetzten und die Freude am Einfachen, aber Tiefen, wieder herstellten.

Ohne bestimmte chronologische Grenze bildete sich in England seit dem Zeitalter der Königin Anna im Roman, durch den Zusammenhang mit solchen Tendenzen, nach und nach die moderne Sentimentalität. In Frankreich war die Richtung des achtzehnten Jahrhunderts zu frivol, um eine andere Gattung des Romans als die schlüpfrige und pikante aufkommen zu lassen; in Italien und Spanien behielt der Roman überwiegend den Charakter der Novelle; in England war das epische Element der Poesie für sich allein nie so mächtig gewesen, als bei den übrigen Romanischen Völkern; es war isolirt bei Ossian, bei Chaucer, bei Spenser. Die Ballade unterscheidet sich von der Romanze hauptsächlich durch einen lyrischen Zug; diese subjectivere Lebendigkeit, diese Aufschliessung des Gemüthes breitete sich während des achtzehnten Jahrhunderts im Roman nach den verschiedenen Seiten hin zu höchst bedeutenden Gemälden aus, welche auch auf die Poesie der übrigen Europäischen Völker, vornehmlich der Deutschen, den grössten Einfluss übten. Den Kern dieser Darstellungen hat man im Humor zu suchen. Der Humor ist eine allgemei-

ne Bestimmung nicht blos der Poesie, sondern der Kunst überhaupt; er ist die Spitze des Komischen, in welcher es sich mit dem Tragischen versöhnt. Witz, Satire, Ironie sind für den Humor nur Mittel zur Ausgleichung der Contraste; aller Reichthum der Phantasie, die Fülle der Bilder, ist für ihn nur ein Element der bequemen Darstellung; er geht verschwenderisch damit um, weil er die Unendlichkeit der Idee auch in der Form zu behaupten hat, aber diese witzige, bilderströmende Aussenseite ist nicht sein Zweck, sie ist nur nothwendige Folge von der Erfassung der inneren Unendlichkeit der Idee. Der Humorist zeichnet die schärfsten Contraste mit den schärfsten Farben; Alles fliehet sich; wie es aber in Wahrheit das Wesen der Idee ist: so weiss er plötzlich die Gegensätze, auch die höchsten, sich durch sich selbst vernichten zu lassen. Diese Uebergänge vom Erhabenen zum Lächerlichen, von der Freude zum Schmerz, von dem Edeln zum Niedrigen u. s. f., so dass der Widerspruch der Empfindung die Thräne des tiefsten Leidens zugleich mit dem heitersten Jubel hervorruft, dass der wildeste Kampf der Seele oft zum Quell der reinsten Lust sich umwandelt, machen das Erschütternde und Eigenthümliche des Humors aus. Er erhebt das Menschliche, selbst in seiner grössten Unbedeutendheit, zum Unendlichen und das Göttliche versteht er eben so dem Menschlichen nahe zu bringen; er bezwingt gleichsam den Nimbus desselben, um es in unsere gebrechlichen Wohnungen einzuhausen und es uns zu einer allseitigen Gegenwart zu machen. Die Poesie übt dies Geschäft der Versöhnung freilich immer und überall; im Humor aber tritt diese Metamorphose mit ausge-

sprochenem Selbstbewusstsein hervor. Der Humor hatte sich schon in Spanien durch Cervantes sehr glänzend entwickelt; eben so im Englischen Drama zur Zeit der Elisabeth; jetzt wurde er aber Princip einer Stimmung, die in mannigfachen Modificationen erschien. Zwei Bemühungen traten hierbei einleitend auf. Auf der einen Seite nämlich wusste Jonathan Swift, geboren 1667, gestorben 1745, alle Widersprüche seiner Zeit in jedem Gebiet des Lebens mit tiefster Kenntniss zu ergreifen und ihre Dialektik, wie sie unter einander sich selbst wiederlegen und aufheben, mit dem treffendsten Witz darzustellen. Keine Leidenschaft, keine Narrheit, kein Wahnsinn seiner Zeit entging ihm; sich in sie zu vertiefen, sie objectiv zu charakterisiren, ihre Verkehrtheit sie selbst äussern und sie so zu hohlen Trümmern in sich zusammenbrechen zu lassen, das war die Aufgabe, die er mit unendlichem Geist verfolgte. Freilich ist er nicht überall auf gleicher Höhe geblieben, aber durch seine Reisen Gulliver's in Lilliput, durch sein Mährchen von der Tonne, durch seine politen Gespräche ward er England das, was für Spanien Quevédo, für Frankreich Rabelais gewesen waren: der kritisch-humoristische Reflex aller damaligen Carricaturen des Geistes. — Wenn Swift oft herbe die satirische Richtung vorkehren musste, namentlich in Betreff des unglücklichen Irlands, dessen er sich so wacker annahm, so suchten Addison und mit ihm Rich. Steele in Zeitschriften, von denen besonders The Spectator grossen Nachdruck hatte, auch die positiven Seiten des Lebens zu belauschen und die Selbstbeobachtung des eigenen Inneren zu nähren. Die edle Popularität, mit der sie zu schrei-

ben verstanden, dehnte den Trieb nach Selbstverständigung und die Geschicklichkeit, sich selbst in seinen Empfindungen und Handlungen zum Gegenstand zu machen, über eine grosse Classe von Menschen aus allen Ständen aus. Hierdurch ward den psychologischen und humoristischen Romanen der Boden bereitet.

Wenn die früheren Romane sich an die Schilderung des Geistes in seiner Erscheinung hielten, so dass das Wesen als ganz in diese aufgegangen erblickt ward, so suchte man jetzt auch hinter den Vorhang zu treten. Man wollte das Spiel der Erscheinung nicht mehr blos von dem Parterre des Zuschauers her, sondern auch im Rücken des Schauspielers betrachten und sich zum Mitwisser aller der Geheimnisse machen, durch welche die Illusion bewirkt ward. Sam. Richardson, geboren 1689, gestorben 1761, wandte sich zuerst zur Charakterzeichnung. In dem einfachen Kreise des Familienlebens wusste er eine solche Masse von Gefühlen, Reflexionen und Verwicklungen aufzufinden, dass gleichsam ein neues Terrain für die Darstellung urbar gemacht ward. Seine Pamela, seine Clarissa und sein Grandison ermüdeten damals in ihrer Weitschweifigkeit keineswegs. Die gute Prosa Richardson's vergütete die Länge des Weges und die Begeisterung für die Tugend, auf die er hinarbeitete, erhielt im Leser einen moralischen Eifer. — Wenn dieser Schriftsteller von einem Ideal des weiblichen und männlichen Charakters, d. h. aufrichtig gesagt, von einem abstracten Begriff aller irgend ersinnbaren Vollkommenheiten und Tugenden des Mannes und Weibes ausging, mit denen er seine Helden und Heldinnen als mit angemessenen Attributen stattlich de-

corirte, so bildete der Friedensrichter Henry Fielding, geboren 1707, gestorben 1754, zu seiner oft leeren Ueberschwänglichkeit und selbstgefällig sich bespiegelnden Tugendhaftigkeit den Gegensatz, das Leben in seiner unmittelbaren Natürlichkeit darzustellen, wie in seinem Tom Jones, in seiner Amelia, im Joseph Andrews. Fielding übertrieb weder Tugend noch Laster, wie es bei Richardson nur Engel oder Teufel gab; er zeigte, dass in jedem Menschen ein Uebergewicht des Guten oder Bösen herrscht, dass aber eigentlich Niemandem die eine oder andere Seite gänzlich fehle. Auf dieser wahrhaften Kenntniss des menschlichen Herzens beruht ein grosser Theil des Zaubers, den er über uns ausübt. Seine Helden werden uns nicht marmorkalte fleckenlose Statuen, deren Tugendvirtuosität wir nur demüthig anstaunen können und seine gemeinen Seelen verlieren sich nie so weit in den Schmutz und Abgrund des Bösen, dass nicht immer noch ein Häärchen Menschlichkeit an ihnen wäre, womit sie uns fesseln. — Solche Toleranz erhob sich Laur. Sterne, geboren 1713 in Irland, gestorben 1768, zum Bewusstsein. In seinem Sentimental Journey through France and Italy und in seinem Tristram Shandy eroberte er ein fast unbekanntes Land durch die Art und Weise, wie er die Eigenheiten der Menschen in ihren Gewohnheiten u. s. f. in Schutz nahm. Er zeigte, wie viel Zartes, Gemüthliches sich oft mit solchen individuellen Lebensgestaltungen verschwistere, die nur dem Draussenstehenden seltsam und unförmlich erschienen, dem Individuum aber eben nothwendig seien, weil es sonst nicht dieses Individuum wäre, worin doch selbst für uns,

der ganze Reiz seiner Existenz liege. Dies Thema hat Sterne auf das Mannigfaltigste und mit dem reichsten Humor entwickelt, namentlich auch den lächerlichen Kampf auf das Vortrefflichste dargestellt, mit welchem das Individuum seine zufälligen Eigenheiten, die für dasselbe selbst Nothwendigkeiten geworden sind, gegen äusseren feindlichen Zufall oder gegen wahre Nothwendigkeit zu erhalten bemüht ist. — Den einfachen Familienroman, der liebevolle, zarte Verhältnisse ohne abstracte Idealisirung in treuer Naturwahrheit schildert, begründete Oliver Goldsmith, geboren 1729, gestorben 1774, durch seinen Vicar of Wakefield, dieser sentimentalen Idylle, wie man ihn nennen könnte, — Tobias Smollet dagegen, ein Schotte, geboren 1720, gestorben 1771, wandte sich zur Schilderung der wüsten Abgründe des Lebens, in denen er aber überall die Flammen des Komischen hochauflodern liess, wie in seinem Graf Fathom, besonders aber in den Abenteuern des Peregrine Pickle. Die heitersten Töne, deren er fähig war, schlug er in seinen Reisen des Sir Humphrey Klinker an.

Seit dieser Zeit ist der Roman fortdauernd die Hauptsubstanz der schönen Literatur Englands geblieben, bis in den letzten Decennien Moore, Shelley, Byron, Southey u. s. f. eine andere Welt der Poesie eröffnet haben, welche durch Bulwer's geniale Schöpfungen sich auch dem Roman mitzutheilen angefangen hat. — Wenn von den Romanischen Völkern die Italiener und Spanier in ihrer gegenwärtigen Poesie mehr die stille Sehnsucht nach wahrhaft aus dem Leben entquellender Poesie verrathen, so zeigen die Franzo-

sen und Engländer die Gegenseite einer strotzenden Ueberfülle. Bei den Franzosen äussert sie sich in der Entzweiung mit ihrem alten Kunstsystem, gegen dessen correcte Simplicität die Werke der romantischen Schule noch stoffartig roh und wunderlich erscheinen; bei den Engländern haben sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in drei gigantischen Dichtern gewissermassen auseinandergeworfen: Scott entfaltet die Reihe vergangener Zustände von den Angelsachsen und den alten Clans bis herab auf das achtzehnte Jahrhundert; Th. Moore vertritt die Interessen der Gegenwart mit heiterem Sinn; Byron durchwühlt Nähe und Ferne, Vergangenheit und Gegenwart, Himmel und Hölle, Geselligkeit und Einsamkeit, um zu wissen, was eigentlich das Wesen der Welt ist und wodurch ihr Schicksal bedingt wird.

Die Germanische Poesie theilt sich in drei Hauptgebiete, in die Scandinavische, Niederländische und Deutsche. Die letztere ist unter ihnen die allseitigste und tiefste und hat daher vor jenen die in sich zusammenhängendste Geschichte voraus; das Grundwesen der Scandinavischen ist tragisch, das der Niederländischen neigt sich mehr zum Heiteren, das der Deutschen ist in beiden Richtungen gleich stark.

Die Scandinavische Poesie umfasst drei Völker, die Dänen, Schweden und Norweger. Bis fast auf das sechszehnte Jh. hin haben dieselben eine gemeinsame Poesie, erst von dort an scheiden sie sich auseinander. Die ältere Poesie zeigt uns folgende Unterschiede: erstlich Denkmale der heidnischen Po-

esie; zweitens Producte der Poesie aus der Zeit, worin die Scandinavier den Uebergang zum Christenthum machten; drittens die Umgestaltung der alten epischen Ueberlieferungen zur Form der Volkslieder, eine Metamorphose, die mit der Reformation des sechszehnten Jh. zusammenfällt, von wo an eine künstliche, gelehrte Poesie beginnt.

Die Scandinavier hatten, wie die Celten, einen zunftmässigen Dichterstand, die Skalden, welche zu den Fürsten und zu dem Volk die nämliche Stellung einnahmen, wie die Walisischen, Irischen und Galischen Barden. Sie erlernten die Dichtkunst sowohl von Seiten des epischen Stoffes, dessen sie sich bemächtigen mussten, als von Seiten der technischen Bildung für seine Formation, die nach und nach eine sehr künstliche ward. Die ältesten Darstellungen, welche bestimmt in das sechste Jh. zurückgehen, hatten eine doppelte Richtung; die eine betraf die Geschichte der Götter, die andere die der Helden. Als der König Harald Harfagr im neunten Jh. die kleineren Jarle Norwegens zu unterjochen anfing, flohen viele Normänner, seit 864, nach Island, siedelten sich hier an und bewahrten in der insularischen Abgeschiedenheit die alten Erinnerungen treuer, als dies auf dem Festlande selbst geschah. Das Christenthum wurde zwar hier so gut als in Norwegen eingeführt, aber der Nordische Sinn blieb an sich noch lange heidnisch. In diese Zeit fällt nun jene berühmte Sammlung der alten Götter- und Heldenlieder, welche unter dem Namen der älteren Edda, d. i. Verstand, Weisheit, Mens, bekannt ist. Sie wurde von Saemund Sigfuson,

genannt hinn Frode, der Gelehrte, veranstaltet. Er war zwischen den Jahren 1054 und 57 geboren, also kaum 50 Jahre nach der Bekanntmachung des Gesetzes, welches die Einführung der Christlichen Religion auf Island verordnete. Sämund war ein sehr gebildeter Mann, der Deutschland und Frankreich durchreis't hatte und als Priester und Prediger zu Odde in Island angestellt ward, wo er bis zum 77sten Jahr seines Alters lebte. Er sammelte von den alten Skaldenliedern folgende:

I. Mythologische: 1) Völuspá, d. i. die Weissagung der Völa, eines Zauberweibes; dies herrliche Lied enthält eine Skizze der ganzen religiösen Weltanschauung der Scandinavier, vom Urbeginn der Welt bis zu ihrem furchtbaren Untergange, dem Kampf aller Götter gegen den hereinbrechenden Tod, ihrem Verderben und der schöneren Wiedergeburt des Universums durch die Vernichtung. 2) Vafthrudnis-mál, Odin's Wettstreit mit dem Riesen Vafthrudnir. 3) Grimnis-mal, Grimnir's, d. i. Odin's, Lehrgesang mit der Volkssage von den Söhnen Königs Hrödung. 4) Hymis-Kvida, Thor's Fischerei und die Erbeutung des grossen Kessels. 5) Skirnis-för, Skirnir's Reise und Brautwerbung für Freyr. 6) Harbarz-lióð, der Zank Thor's mit dem trotzigen Fährmann, Harbard. 7) Thryms-Kvida oder Hamarsheimt, die Wiedererlangung des Donnerhammers. 8) Hrafnagalldr Odins, Odin's Rabenruf oder Iduna's Niederfahrt zur Hel. 9) Vegtams-Kvida, die Todtenbeschwörung Odin's. 10) Aegis-drecka oder Loka-senna, das Gastmahl bei Aegir und Loke's Wortstreit. 11) Alvís-mál, das Lied vom

Zwerge Alvis. 12) Hyndlu-liod, Hyndla's Gesang. 13) Fiölsvinns-mál, das Lied von Fiölsvidr dem Klugen. 14) Hávamál ok Rúnatals-tháttr Odins, das Lied des Erhabenen und der Zauber- oder Runenlehrgesang Odin's, worin die praktische Seite der alten Religion hervortritt. 15) Rígs-mál, die Wanderung des Rigr, oder die Geburt der drei Stände, der Knechte, Freien und Edeln, wie sie durch Zeugung von Odin selbst abstammen. 16) Grógallidr, Groa's Weissagung. 17) Sólar-liód, das Sonnenlied.

II. Heroische. Sie enthalten die älteste Darstellung der Germanischen Heldensage von Sigurd (Siegfrid), wie er den Drachen Fafnir tödtet, in ein zartes Verhältniss zu Brynhild kommt, dem er durch Zauberei entrissen wird, sich mit Gudrun vermählt, ihrem Bruder Gunnar Brynhild erwirbt und sodann auf Anstiften der Brüder Gudrun's ermordet wird, worauf sich diese wiederum an ihren Brüdern rächt. Die Blutrache ist hier das Band, das alle Glieder des Epos fest verbunden hält. 18) Kvida Helga Haddíngiaskata, Sage von Helgi dem Haddingen Helden. 19) Kvida Helga Hundíngsbana en fyrri, erstes Lied von Helgi dem Hundingstödter. 20) Kvida Helga Hundíngsbana en sidari, zweites Lied eben davon. 21) Sinfiötla-lok, Sinfiotli's Ende. 22) Grípis-spá, Gripir's Weissagung. 23) Fra Sigurdi ok Regin, von Sigurd und Regin. 24) Fafnis-mál, Fafnir's Lied. 25) Sigurdrífo-mal edr Kvida Brynhildar Buddla-dóttor en fyrsta, Sigurdrifa's Lied oder erstes Lied von Brynhild, der Tochter Budli's. 26) Kvida Sigurdar Fafnisbana

in thridia, drittes Lied von Sigurd dem Fafnirstödter. 27) Brot of Brynhildar-Kvido annari, Bruchstück vom zweiten Lied Brynhilds. 28) Helreid Brynhildar, Todesfahrt der Brynhild; als sie nämlich Sigurd's Tod erfuhr, ermordete sie sich selbst und liess sich feierlich auf einem Scheiterhaufen verbrennen. 29) Kvida Gudrúnar Giúka dottor in fyrsta, erstes Lied von Gudrun, der Tochter Giuki's. 30) Dráp Niflúnga, der Niflungen Mord. 31) und 32) Kvida Gudrunar G. II. III., zweites und drittes Lied von der Gudrun. 33) Oddrúnar-gratr, Oddrun's Klaggesang. 34) Atla-Kvida in Graenlenzko, das Grönländische Lied von Atli, Brynhild's Bruder. Grönland ist eine Landschaft in Norwegen. 35) Atla-mál in Graenlenzko; Grönländischer Gesang von Atli. 36) Gudrúnar-hvöt, Gudrun's Aufforderung. 37) Hamdis-mál, das Lied von Hamdir. 38) Gunnars Slagr, Gunnar's Harfenschlag. 39) Voelundar-Kvida, die Sage von Völund, dem kunstreichsten Nordischen Schmiede. 40) Grottu-saungr, das Lied von der Zaubermühle Grotti.

Alle diese Lieder sind in Strophen, gewöhnlich von 8 Zeilen und in einer einfachen, grossartigen Sprache verfasst. Die Composition ist meist dialogisch; jedes Wort ist an seiner Stelle, Nichts ist überflüssig. Eine Eigenthümlichkeit der alten Skaldenpoesie und auch der Eddenlieder sind die prosaische Einleitung und die prosaischen erläuternden historischen Zwischenbemerkungen. — In der metrischen Form war dieser Poesie die Alliteration oder der Buchstabenreim eigenthümlich, d. h. die Uebereinstimmung anlautender Mitlaute. In 2 aufeinanderfolgenden Vers-

zeilen müssen 3 Wörter vorkommen, welche dieselben Anfangsbuchstaben, Reimstaben, liódstafir, genannt, haben; und zwar müssen 2 dieser Wörter in der ersten, das dritte und wichtigste, nach welchem jene bestimmt werden, muss vorn in der andern Verszeile stehen. Der Reimstab in der Nachzeile heisst Hauptstab, höfudstafr, die beiden andern in der Vorzeile werden Beistaben, studlar, genannt. Natürlich dürfen es nur betonte Wörter und Wurzelsylben sein, auf welche der Stabreim fällt, vornehmlich wenn der Vers nicht gar lang ist. — Die Versarten der Skalden, haettir genannt, waren von grosser Mannigfaltigkeit; ihre Anzahl belief sich auf 136. Obgleich diese Versarten unter sich nicht besonders eingetheilt waren, so führte doch jede ihren eigenthümlichen Namen, der gewöhnlich auf den Erfinder der Versart hindeutete. Alle Versarten lassen sich auf 4 Grundschemata zurückführen. 1) Das Fornyrdalag, nach seinem angeblichen Erfinder Starkader auch Starkadarlag genannt, wird als die älteste Scandinavische Versform angesehen; in ihr sind die Lieder der Edda abgefasst. Sie ist noch ohne Beiklang und Endreim und besteht der Regel nach aus 4 langen Sylben in jeder Verszeile, aber nie aus weniger als 3 Sylben und gesetzmässig auch nicht aus mehr denn 6. 2) Das Toglag ward bei weitem nicht so häufig angewendet. Die Verszeilen sind ungefähr von derselben Länge wie im Fornyrdalag und die Strophe hat allezeit 8 Zeilen; der Hauptunterschied dieser Versart liegt im Beiklange, d. h. dem in jedweder Verszeile zweimal angebrachten Gleichklang einzelner Sylben. 3) Dróttkvaedi war die berühmteste Versart der Skalden, die eigentliche Helden- und

Königsweise. Während im Fornyrdalag besonders historische Gesänge abgefasst wurden, so gebrauchte man Toglag, hauptsächlich aber Drottkvaedi zu Ehrengedichten. Diese Versart zerfiel in 2 Arten, in das eigentliche Drottkvaedi und in Hrynhenda oder Liliulag. Jene ist gewöhnlich 8-, bald auch 6- oder 10zeilig und hat 6 Sylben, diese hingegen ist immer achtzeilig und hat 8 Sylben im Verse. Die Vorzeilen haben übrigens durchgehends den unvollkommenen, die Nachzeilen den vollkommenen Beiklang. 4) Runhenda war die Versart, die allgemein zu Volksliedern gebraucht ward. Die Verspaare haben den vollkommenen Endreim, woher der Name des Metrums; zugleich findet der Stabreim, nie jedoch der Beiklang Statt. Die Strophen sind jedes Mal achtzeilig; durch die Verschiedenheit der Sylben und durch die verschiedene Anwendung des Reimes entstanden nach und nach in dieser Gattung die mannigfaltigsten Unterarten. — Der Endreim kam im Norden erst um 1150 durch Einar Skulason, den Skalden des Königs Sverker Kolson von Schweden, in Aufnahme. Er gebrauchte ihn zuerst in einem Liede, das er auf die Schlacht bei Lekbärg dichtete, die König Eystein in Norwegen über die Einwohner von Hisingen gewann. Seither ward der Endreim, ohne dass die Alliteration dadurch verdrängt ward, vielfältig cultivirt. *)

Wenn uns die Sämundische Edda ein reines Bild der uranfänglichen Scandinavischen Poesie in ihrer einfachen Grösse aufstellt, so ist das nächste Denk-

*) S. Thormod Legis, Fundgruben des alten Nordens, Bd. I. Leipzig 1829. S. 125 — 139.

mal, auf welches wir treffen, die jüngere Edda, von dem Nordischen Geschichtschreiber Snorre Sturlesön, welcher, der letzte Lagman des Isländischen Freistaates, 1241 erschlagen ward. Sie gibt uns unmittelbare poetische Darstellungen nur als Beispiel oder Beweis; ihre Hauptabsicht geht darauf, eine Anleitung zur Poesie zu sein. Sie enthält daher 1) Daemisögur, d. h. Beispielreden; diese theilen sich wieder a) in Gylfa-ginning, d. i. Gylfi's Täuschung, oder Hárs Lygi, d. i. Hárs Lügen oder Erdichtungen; in diesem Abschnitt wird die Geschichte der Götter und Göttinnen prosaisch mit untermischten Fragmenten aus den ältern Eddenliedern erzählt; b) in Braga-raedur, d. i. Bragi's Gespräche, worin Bragi, der Gott der Dichtkunst, dem Meergott Aegir den Raub der Göttin Iduna, die darauf erfolgten Begebenheiten, den Ursprung der Poesie u. s. f. erzählt. 2) Kénningar oder poetische Benennungen und Umschreibungen. Sowohl diese Benennungen als auch die zu ihrer Erklärung beigefügten Skaldenverse sind aus den mythischen Gesängen der ältern Edda und aus mehren grossten Theils verlorenen Liedern ähnlicher Art entlehnt. 3) Málalistarrit ist eine Skaldische Buchstabenlehre und eine Vergleichung derselben mit den Runen und den Lateinisch-Gothischen Buchstaben. 4) Eine Abhandlung von den grammatischen, rhetorischen und poetischen Figuren. 5) Eine Metrik oder Prosodie unter dem Titel Háttalykill, d. i. Clavis metrica.

Hier finden wir also die ganze poetische Thätigkeit schon zum Gegenstand des Bewusstseins gemacht. Es geschah dies aber auch in einer Zeit, wo ein solch ausführlicher Unterricht den Dichtern im-

mer nothwendiger wurde, je mehr im Volk die Erinnerung an die ältere Zeit und ihre Weise erlosch. Es sind uns die Namen vieler Skalden aufbehalten worden, wie von Egill, Skallagrims Sohn, von Markus, Skegge's Sohn, von Hallfred Vandraeda - Skálld, Ottar's Sohn, Rath beim König Olaf Trygveson, von dem weitgereis'ten Gunlaug Ormstúnga, von Arnor Jarlaskálld u. s. w. Diese Dichter zogen von Hof zu Hof und waren, wie die Barden, nicht blos um ihrer Kunst willen sehr geehrt, sondern auch wegen ihrer mannigfachen Lebenserfahrung und Einsicht. Die meisten ihrer Gedichte waren Gelegenheitsgedichte bei Schlachten, Thronbesteigungen, Versöhnungen, Todesfällen. Ein Gesang im Allgemeinen hiess bei ihnen Kvaedi oder Lióð; begleitete ihn Tact oder Harfenschlag, Slagr; ein grosses Gedicht, ein ganzes Epos hiess Bragr; ein Gedicht voll übler Begegnisse hiess oft Kvida, ein Klaggesang Grátr; ein Lied, worin Jemand verhöhnt ward, Nid; ein Lobgedicht Lof, Maerd oder Hróðr; ein Liebeslied Mansaungr; ein Zauberlied Galldr; ein Todtenbeschwörungslied Valgalldr; Mál wurde gewöhnlich für einen Gesang im Fornyrdalag gebraucht. — Einzelne Strophen, welche nicht zu einem grösseren Gesange gehörten, sondern selbstständig und für sich abgeschlossen waren, nannte man vorzugsweise Vísur. — Der Ehrengedichte waren vornehmlich zweierlei: Flockr war ein kürzeres Loblied oder ein Dankgedicht für irgend erfahrenes Wohlwollen, ungefähr wie ein poetischer Brief; gewöhnlich wurden dergleichen Jarls und Fürsten, nicht so gern den Königen gebracht; ihre Versart war zumeist Toglag. Drápa, die andere Gattung, war das vor-

nehmste, längste und feierlichste unter den Ehrengedichten, beinahe immer im Drottkvaedi gesungen und in Refrainabschnitte getheilt. Nur Könige und berühmte Helden durften hoffen, durch Skaldenmund in einer solchen Drapa verewigt zu werden; erst späterhin hat man diesen Brauch auch auf die Märtyrer und Heiligen ausgedehnt. — Die Volksgesänge hiessen im Allgemeinen Rimur, Lied in unserem Sinne. Sie waren nicht Sache der Skalden, sondern gehörten schon der neueren Dichtkunst an. *)

Ein anderer Kreis der Poesie, als der von den Edden und den späteren Skalden umschlossene, war der der poetischen Sagen. An Erzählungen war der Norden überreich; seine älteste Dichtung, sowohl die von den Göttern als Helden, war in ihrem Grundzuge episch; die prosaischen Anfänge und Zwischenbemerkungen leiteten schon eine prosaische Darstellung ein und so waren denn auch die ältesten historischen wie poetischen Sagen so abgefasst, dass die Erzähler zur Bewährung ihres Vortrages aus dem prosaischen Fortgang plötzlich absprangen und Strophen eines Skaldenliedes einrückten. Der Styl der Sagen ist wahrhaft plastisch; manche der historischen, wie die Laxdaelasaga, die Gunlaug-Ormstunga-Saga, die Hervararsaga u. s. f., sind auch von poetischem Werth. Sonst verdienen unter den poetischen hauptsächlich folgende ausgezeichnet zu werden: 1) Die Volsungasaga; diese enthält in 52 Capiteln den ganzen Cyklus der ursprünglich Nordischen Sage von Sigurd, Fafnir und Regin, Brynhild und Gunnar, Gudrun und

*) S. Th. Legis a. a. O. S. 143. ff.

Atli, den wir oben als den Inhalt der heroischen Eddenlieder bezeichnet haben. Aus diesem Zusammenhang ist es auch zu begreifen, warum sie aus den älteren Eddenliedern ganze grosse Stücke anführt. 2) Die Nornagestssaga erzählt in 11 Capiteln hauptsächlich Sigurd's und Brynhild's Geschichte. Sie mag später als die Volsungasaga geschrieben sein, denn ihre ganze Einkleidung, wie ein alter dreihundertjähriger Sänger, der Nornengast, zum König Nafur kommt, ihm endlich jene Geschichten vorzutragen, wie er darauf stirbt und der Accent, der dabei auf das Christenthum gelegt wird, ist nicht sagenmässig, sondern sieht wie eine Nachahmung der Form aus, deren Snorre sich bei den Daemisögur bediente. 3) Die Regnar Lodbrokisaga. Regnar Lodbrok war unter den Seekönigen der berühmteste; seine Geschichte griff in die Geschichte vieler anderen Helden ein; er war durch Drachenkampf und durch Vermählung mit der von den Volsungen abstammenden Aslauga der, welcher dem gepriesenen Sigurd zunächst stand; sein Tod, wie er, von Schlangen in einem Thurm zerfressen, aller seiner Heerfahrten mit stolzer Freude gedenkt und mit kühnlachendem Jubel stirbt, war in einem besonderen Skaldenliede, dem bekannten und vielgefeierten Krakumal, besungen. Die Sage enthält Fragmente auch aus anderen, oft sehr schönen, Liedern, und ist um jener angedeuteten Umstände willen eine der interessantesten. 4) Die Wilkina oder Niflungasaga in 382 Capiteln ist nicht unmittelbar aus dem Nordischen hervorgegangen, sondern durch Bekanntschaft Scandinavischer Männer mit Deutschen vermittelt. Die Hansa bot auch zu einem solchen Ver-

kehr gefällige Hand. Im dreizehnten Jh. waren zu Bergen in Norwegen bedeutende Comptoire und, ausser allgemeinen Berufungen auf Aussagen Deutscher Männer, auf Berichte Deutscher Lieder, führt die Sage namentlich das Zeugniss Deutscher Männer zu Soest, Münster und Bremen an. Diesem Ursprung zufolge ist in dieser Sage nicht der Nordische Sigurd, sondern der Gothische Dietrich der Mittelpunct, um welchen sich alle Geschichten versammeln, unter denen auch offenbar Slavische Elemente sich vorfinden. Das Ganze ist eine zusammenhängende ganz vorzügliche Darstellung aller der Sagen, welche in den Deutschen Gedichten von Dietrich zerstreut auseinanderliegen. Auf ähnlichem Wege bald der Uebersetzung, bald der freien Aneignung sind noch andere Sagen, wie die Blomsturvalla, die Floamanna, die Magnus Jarl Saga und andere, nach dem Norden aus Deutschland gekommen. 5) Dasselbe gilt von Dichtungen der Romanischen Völker, welche die Scandinavier sich ebenfalls seit dem dreizehnten Jh. durch Uebersetzungen und Bearbeitungen zu assimiliren suchten, wie Flos und Blancflos, Iwain, Parcival, Tristan, die schöne Magelone u. s. w. Manche dieser Stoffe, wie die Geschichte Karls des Grossen, bildeten sich zu sehr gelesenen Volksbüchern aus.

Von dem vierzehnten Jahrh. an trat die Sagenschreibung zurück; die prosaische und gereimte Chronik kam an ihre Stelle und das Volkslied ward das vierzehnte, funfzehnte und sechszehnte Jh. hindurch das wahrhaft lebendige Element der Scandinavischen Poesie. Bei dem geschichtlichen Zusammenhang der Dänen, Schweden und Norweger mussten

ihnen viele dieser Lieder, der sogenannten Kaempe-Viser, gemeinsam sein, so wie auch manche wiederum mit Deutschen Liedern übereinstimmen. Alle diese Lieder zerfallen in drei Classen, in Heldenlieder, Balladen und Mährchen und in historische Lieder. Die Heldenlieder sind der zerrissene Nachklang der alten Sage, von welcher sie aber noch die charakteristischen Züge aufbewahrt haben. Alles Maass, wie in der Gesinnung und That, so auch in dem Aeusseren, in den Gestalten, Waffen, ist ungeheuer: jeder Kämpfer hat 15 Ellen unter dem Knie, Sivard reisst die Eiche aus, steckt sie an seinen Gurt und tanzt damit; ja, die rechte Heldenbraut trinkt das Bier aus Tonnen und verzehrt ganze Ochsen. Die Poesie dieser Lieder ist roh, ohne Schimmer und einfarbig, aber von gewaltiger Art. Ohne Einleitung und Erklärung hebt die Erzählung an, die den Ausgang öfters schon in den ersten Strophen voraus verkündigt und Alles einfach und in grossen Umrissen hinstellt: dann treten die Helden selbst auf und ihre Reden sind wie Schwertschläge von starken Armen gegeben, treffend und entscheidend. Die Poesie ist sich ihrer Tiefe noch gar nicht bewusst, sie weiss nicht, warum diese Thaten geschehen, aber sie weiss, wie sie geschehen; darum hat sie nichts zu erläutern, die Motive sind nicht breit dargelegt, aber die leise Hindeutung darauf trifft desto stärker. Alles in der Mitte Liegende, Verbindende ist ausgelassen, die Thaten stehen streng nebeneinander, wie Berge, deren Gipfel blos beleuchtet sind: betrachtet man diese Härte bei dieser Erhabenheit und das vordringende Dramatische in diesen Liedern, so ist dabei eine Erinnerung an den Geist der antiken Tragödie

nicht zu kühn. Und doch bricht durch dies wilde, ungebändigte Riesenleben des alten Nordens oft ein zarter Gedanke, wie durch Felsen ein Sonnenstrahl; solche rührende Züge eröffnen uns die Tiefe der Germanischen subjectiveren Innigkeit, die den Alten fremd war. Die Balladen und Mährchen berühren in ihrer Mannigfaltigkeit jedes Gemüth. Hier sind alle Farben des Lebens ausgetheilt: Scherz, Lust, Muth, Ueppigkeit, treue Liebe, Trauer und höchstes Leiden, und in der Tiefe ruhen die Geheimnisse eines schönen Glaubens, der die ganze Natur belebt und erhöht, den Stein vor Leid in's Wasser sinken lässt, Zwerge aus den Felsen hervorgehen, einen kleinen Vogel in eine schöne Jungfrau sich verwandeln. Wie einfach, wie unbedeutend sieht Manches aus, und doch wie poetisch, wie reizend ist dies stille Wesen! Besonders das Zauberische ist von tiefergreifender Wirkung. In hellwarmer Sommernacht hört die Königin im Bett den Klang zum Tanz und eilt mit ihren Jungfrauen hinaus; stolz Signild lässt sich nicht abrathen, geht zum nächtlichen Reihen und muss verderben; oder vor dem halb Träumenden tanzen die Elfenjungfrauen, deren Anschauen und Schlag an's Herz den Tod bringt. Wer ist nicht gerührt, wie die Mutter im Grab ihre weinenden Kinder hört und aufsteht, sie zu trösten, oder wie Goldburg ihren Liebsten in den Tod ruft u. s. f.? Auf der anderen Seite, was kann ergötzlicher sein, als das Spiel zwischen der Königstochter und dem Stallbuben, der ihr Ehre und Treue abgewinnt, oder als der Humor des Herrn Jon, der überall voraus ist, als die Ueppigkeit des Leichtsinns, der sich erst gefangen geben will, wenn die

Nordsee vertrocknet ist? In heimlichen Wäldern, unterirdischen Höhlen, im tiefen Meer ist hier eine wunderbare Zauberwelt aufgethan, welche dem Deutschen Gemüth ganz eigenthümlich zugehört. Die historischen Lieder gehören zum Theil noch dem zwölften und dreizehnten Jh. an. Manche von ihnen, wie die von Chriemhildens Verrath an den Brüdern auf der Insel Hven, enthalten eine locale höchst merkwürdige Darstellung der alten Stammsage von Sigurd's Geschichte. Das gestaltende Princip dieser Lieder ist eigentlich die Blutrache, das sich hier mit dem Phantastischen mannigfach verbindet. Den Rhythmus der Lieder im Unterschied von den Skaldenliedern, vornehmlich den stätigen Reim am Ende, haben wir schon oben bemerkt. *)

Diese Volkspoesie ist der ächte Kern der Skandinavischen Dichtkunst, an welcher sie auch in der neueren Zeit sich wieder zu höherem Schwunge emporgehoben hat. Im sechszehnten und siebzehnten Jh. herrschte in Schweden fast nichts als die Composition von trockenen Reimchroniken und von Kirchenliedern. Im Anfang des achtzehnten Jh. machte Olof von Dalin, geboren 1708, gestorben 1763, die Französische Kunstform geltend; Lilljestraele, Creutz, Gyllenborg u. A. schlossen sich ihm an. Kellgrén, geboren 1751, gestorben 1795, Lidnér, Bellmann, versuchten aus diesem Styl herauszugehen und besonders durch tiefere Lyrik die Poesie wieder von den

*) S. die Einleitung zu den Altdänischen Heldenliedern, Balladen und Märchen, übersetzt von Wilhelm Carl Grimm. Heidelberg 1811.

formellen Einseitigkeiten des Französischen Systems zu befreien, was aber erst dem kraftvollen Bestreben Atterbom's und der an ihn als Mittelpunct sich anschliessenden romantischen Schule in unserem Jahrhunderte völlig gelang.

Auch in Dänemark war der Gang der Poesie ein ähnlicher, nur dass hier die Nähe Deutschlands, der unmittelbarere Verkehr mit demselben, eine bedeutende Wirkung ausübte, die vornehmlich in diesem Jahrh. an Baggesen und Oehlenschläger in einem solchen Grade hervorgetreten ist, dass diese Dichter wie als Dänische so auch als Deutsche angesehen werden müssen. Im sechszehnten Jahrh. war auch in Dänemark das Kirchenlied der Hauptinhalt der Poesie. A. Chr. Arreboe, gest. 1637, vervollkommnete die Sprache, nicht aber die Poesie, die erst durch Ludwig Holberg zu einer grösseren Bedeutung gelangte. Er war zu Bergen in Norwegen 1684 geb., bildete sich durch Reisen in Europa, durch philosophische und historische Studien, war längere Zeit Professor an der Universität zu Kopenhagen und starb 1754. Holberg war äusserst vielseitig gebildet; in den verschiedensten Formen der Poesie versuchte er sich, aber die gediegenste Basis seiner Hervorbringungen war die Satire auf die Verkehrtheiten der bürgerlichen Gesellschaft. In dieser Sphäre hat er eine grenzenlose Kenntniss aller der kleinen Verhältnisse gezeigt, in welche sich die grösseren Kreise dieses Ganzen zerlegen. Alle die Missbildungen, welche aus der Verdumpfung des Geistes in seinen ständischen und industriellen Schranken, oder aus dem Bestreben, über

das Masse eines Standes in seiner Sitte hinauszugehen, zu erwachsen pflegen; alle Formen der Spiessbürgerlichkeit; alles kleinliche, zur unendlichen Wichtigkeit gesteigerte Ceremoniell; alle Gewalt der Mode; alle Laster des Umganges; alle Conflicte, sich aufdrängender höherer Anforderungen mit der Zähigkeit einer bornirten Gewöhnung; alle Jovialität, wie sie aus der in ihren vier Pfählen sicheren Behaglichkeit hervorsprudelt: das Alles hat Holberg mit grösster Treue und doch nicht mit empirischer Kälte, sondern mit wahrhaft idealer Auffassung gezeichnet. Sein komisches Epos, Peder Paars, und seine Dramen führen in eine Welt voll der ergötzlichsten Erscheinungen. Das grosse Verdienst Holberg's war eben, dass er nicht mit verwerfender Bitterkeit, im Gegentheil mit liebevoller Hingebung an die Thorheit das Wesen derselben schilderte; diese Duldung verbreitet über seine satirischen Gemälde eine wohlthuende humoristische Heiterkeit, die in der gewandten fliessenden Sprache bis zum reinsten und seligsten Lachen fortreisst. — Nach Holberg regte sich durch den Lyriker Brauman Tullin, gestorben 1765, auch in Dänemark der Französische Geschmack, und, wie in Schweden, bestrebte sich nach dieser Epoche die Nation, ihrem eigenthümlichen Gefühl einen angemessenen selbstständigen Ausdruck zu schaffen. Das Verdienst, in fast allen Gattungen der Poesie diesen kräftigeren Ton angeschlagen zu haben, gebührt dem herrlichen Johannes Ewald, der nach einem vielbewegten Leben 1781 starb. In manchen seiner Dichtungen, wie in seiner Allegorie, Der Tempel des Ruhms, huldigte er allerdings noch der formellen Tendenz seiner Zeit, aber in seiner Lyrik

sprach sich wieder der Altscandinavische, in die Tiefe des Gemüthes dringende Geist aus; in seinem Singespiel, Die Fischer, in seinen Tragödien, Rolf Krage und der Tod Balder's, erreichte er eine Höhe des Pathos und eine Lebendigkeit der Handlung, welche in der Dänischen Poesie ganz neu waren und für Wessel, Oehlenschläger u. s. f. den Weg bereiteten.

Die Scandinavische Poesie hat einen trübsinnigen Anstrich; ihr Streben zur Tiefe bringt es zu keinem rechten Ebenmaasse der äusseren Gestaltung und lässt sie häufig in das Wilde und Ungeheure abschweifen. Die Niederländische Poesie hat dagegen einen überwiegenden Sinn für die Beschränkung und für das Glück der Empfindung, in ihr verweilen zu können; nichts ist ihr so verhasst, als das Maasslose; alle Extreme sucht sie zu vermeiden und neigt sich daher zu einer gewissen Mittelmässigkeit. Das höhere Tragische und Komische sind ihr fremd; sie hat weder die tiefste Zerrissenheit noch die humoristische Ueberschwänglichkeit des Geistes erreicht. Aber die mittleren Stimmungen der Seele, im Ernst die fröhliche Besonnenheit, im Heiteren den jovialen, bauchdurchschütternden Spass, hat sie recht gut dargestellt. Die Niederlande liegen nach zwei Seiten hin verschiedenen Einflüssen offen; nach Morgen dem Deutschen, nach Abend dem Französischen. Die dritte Seite des grossen Dreiecks, die Seeküste, hat dann zu jenen beiden Elementen eine eigenthümliche Temperirung hinzugebracht. In der Scheidung Belgiens von Holland hat sich in neuerer Zeit jene verschiedene Bildung

ganz deutlich offenbart. Die Geschichte der Niederländischen Poesie hat sich auch in der Ausbreitung dieser Elemente entwickelt und zwar so, dass in früherer Zeit das Französische und Deutsche, in späterer das Französische allein sich hervorgehoben hat, bis denn in unseren Tagen, bei dem erhöheten Selbstgefühl der Nation, auch die Poesie zu einer grösseren Eigenthümlichkeit sich zu entfalten scheint.

Das gleichmässige Vorherrschen des Altfranzösischen und Deutschen Elementes kann man von dem dreizehnten Jahrhundert bis auf den Anfang des siebzehnten rechnen. In diesem Zeitraum finden wir 1) eine Nachbildung der grösseren Französischen und Deutschen Dichtungen; 2) ein Volkslied, das in den mannigfaltigsten Schattirungen das Niederländische Leben wiederspiegelt, mit dem Deutschen Volksliede aber doch in allen Richtungen zusammenhängt; 3) eine formelle Zunftpoesie in den Kammern der Rhetoriker, welche mit ihrem abgemessenen Wesen der freien Volkspoesie gegenüberstanden.

Aus jenem ersten Kreise sind noch eine Menge Gedichte übrig, aber meist nur in Handschriften. Das älteste Denkmal poetischer Bestrebung sind die Gedichte des Herzogs Johanns I von Brabant, die er wahrscheinlich 1273 verfasste, als er sich um die schöne Margarethe, die Tochter des Grafen Guido von Flandern, bewarb. Der berühmteste Dichter des dreizehnten Jahrhunderts war Jacob van Maerlant, zu Damme 1300 gestorben. Er ging auf das Didaktische aus und ward in seinen zahlreichen Werken nicht selten langweilig; doch ist der treue Sinn, in welchem er das Wahre und Belehrende zu sagen strebte, von der

Nation dankbar anerkannt. Maerlant übersetzte 1270 des Petrus Comestor Biblia scolastica mit vielen eigenthümlichen Erweiterungen unter dem Titel: Rymbybel, in die Flandrische Mundart, worein er aber Wörter und Wendungen aus allen Niederländischen Provinzen und selbst viel Französische Wörter aufnahm; ferner übertrug er Alberts von Strassburg Buch: Liber Rerum, unter dem Titel: Bestiaris oder Der naturen bloeme; die Heymelycheit der Heymelycheit enthielt die im Mittelalter viel umhergetragenen Lehren des Aristoteles an seinen Zögling Alexander; den Spiegel historiael übersetzte er 1283 — 96 aus dem Lateinischen des Vincentius Bellovacensis, jedoch nicht vollständig. Kleinere Werke, wie z. B. die gereimten Dialoge unter dem Namen: Wapen Martyn, behandelten verschiedene Gegenstände. Obwohl nun das schlicht-Belehrende Maerlant's eigentliches Gebiet war, so liess er sich doch auf besondere Veranlassung auch auf epische Stoffe ein, namentlich auf eine Alexandreis nach dem Lateinischen des Walther von Chatillon und auf einen Trojanischen Krieg. — Gereimte historische Gedichte wurden gleichzeitig mehre verfasst; Melis Stoke schrieb eine Rymchronyk; Jan van Helu beschrieb die Thaten Johanns I von Brabant und die Schlacht bei Woeronc 1288 in 2 Büchern; Lodewyk van Velthem gab einen Historischen Spiegel heraus; Niklaes de Klerk fing seine Brabanter Reimchronik, Brabantsche Yeesten, mit 1318 an und setzte sie bis 1350 fort. — Die Hauptmomente des Karolingischen und Arturischen Sagenkreises, wie sie in der Nordfranzösischen Poesie sich gebildet hatten, wurden durch Uebersetzungen vielfach verbreitet. Aus jenem schei-

nen die Heymonskinder, die Sagen von Valentin und Namelos, von Karl und Elegast, von Malegis und von Ogier; aus diesem vornehmlich die Geschichte Lancelot's besonderen Beifall gehabt zu haben. — Im vierzehnten Jahrhunderte steigerte sich in dieser Kunstpoesie das Interesse der Reflexion auf mannigfache Weise; Fabeln, Spruchgedichte, Belehrungen über die Natur, Ermahnungen zu geistlichem Leben, wie das Dietsche Doctrinael von 1340, wie Jan de Weert's Doctrinael of Spyghel van Sonden, 1451 und ähnliche Werke nahmen den grössten Raum der poetischen Thätigkeit ein; die Behandlung des Reineke Vos zeichnete sich unter diesen Werken glänzend aus, weil dem Sinn und der Sprache der Niederländer gerade diese ursprünglich im angrenzenden Lothringen entstandene Komik sehr zusagen musste.*)

Wenn diese Kunstpoesie durchgängig an einer gewissen Trockenheit litt und wenn das Schmeidigmachen der Sprache ihr grösster Vorzug war, so entwickelte sich in der ihr folgenden Volkspoesie im funfzehnten, sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderte die Innigkeit der eigenthümlich nationalen Anschauungsweise, bei der wir etwas länger verweilen müssen, weil wir mit ihr in eine Sphäre eintreten, von welcher wir bis jetzt noch kein Analogon gehabt haben. Der Griechische, Französische, Spanische, Eng-

*) Diese früheste Epoche der Niederländischen Poesie ist bis jetzt sehr vernachlässigt gewesen. Mone und H. Hoffmann haben sich das rühmliche Verdienst erworben, gründlich darauf aufmerksam zu machen, der Letztere namentlich in seinen Horae Belgicae, pars I, Vratislaviae 1830. 8, ,woraus ich die obigen Notizen entlehnt habe.

lische und Scandinavische Volksgesang ist wesentlich von dem Charakter des Deutschen Volksgesanges verschieden und dieser ist es, den wir hier antreffen. Weil bei den Griechen ein Epos existirte, so war das individuelle Volkslied dort (Th. I. S. 224) geselliger Natur; das Französische (Th. II. S. 135) hatte als Chanson dieselbe Stellung und bewahrte sie durch das Vaudeville bis jetzt: es war heiter und scherzend; bei den Italienern hat es niemals eine besonders hervorstechende Epoche der Entwicklung gehabt; bei den Spaniern (Th. III. S. 10 und 42) war es mit den grösseren und vollendeteren Bildungen der Kunstpoesie auf das Engste verwachsen und behauptete einen objectiven Charakter, durch welchen auch das glühendste Gefühl mit irgend etwas Aeusserlichem, wenigstens mit einem Bilde, sich symbolisch vereinigte; der Schottisch-Englische Volksgesang (Th. III. S. 164) war ein Hinabsteigen aus der äusserlichen Erscheinung in die wesenhafte Tiefe des Gemüthes; der Scandinavische behielt diesen Zug, versenkte ihn aber noch in die geheimnissvolle Tiefe des Naturlebens; der Deutsche geht aus von der Empfindung und bildet den eigenthümlichen Gehalt derselben dem geschichtlichen und natürlichen Leben als symbolischen Reflexen ein. Diese Innerlichkeit hat die Deutschen Lieder mit einer Beseelung begabt, welche auch aus rohen Formen sich herausfühlt. Es unterscheiden sich die geistlichen und weltlichen Lieder durch den besonderen Inhalt, den sie umfassen, aber jener eigenthümlich belebende Hauch des Gefühls spricht sich in beiden Gattungen auf gleiche Weise aus. — Die ältere geistliche Poesie der Niederländer in Liedesform währte nur einen klei-

nen Zeitraum in der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts. Der grössten Anzahl nach producirte sie Lieder von dem Wesen und Zustand der minnenden Seelen, wie sie um ihren Bräutigam Jesus Christus werben. Eine andere Reihe der Lieder beschäftigte sich mit der Geburt und Auferstehung Christi und dem Lobe der heiligen Jungfrau Maria. In den Weihnachtsliedern sprach sich die Kindlichkeit des religiösen Sinnes auf eine rührende Weise aus. Man genügte sich nicht, der Bibel gemäss die Geschichte von der Geburt des Heilandes einfach in Liedesform zu erzählen, sondern bemühete sich, sie durch einzelne individualisirende Züge aus dem häuslichen und ländlichen Leben anschaulicher und erbaulicher zu machen. Allmälig artete diese idyllische Einfalt in künstliche Spielerei aus; an die Stelle des sich klar ausdrückenden religiösen Gefühls trat mystische Auffassung und Darstellung, woraus dann aber, wenn die Macht des Glaubens die zu subjective Stimmung verklärte, herrliche Dichtungen hervorgingen. Die Osterlieder waren ernst und düster; sie beschäftigten sich mit Betrachtung der Marter und Leiden und knüpften daran Ermahnungen zur Bekehrung und Busse. Einige der allegorischen Osterlieder gehören zu dem Schönsten, was die Poesie jemals hervorgebracht hat, z. B. das Lied von Christus, der Nachtigall, die an dem grünen Maienbaum, dem Kreuze, emporklimmt und so laut die sieben Worte singt, bis ihr Herz bricht; so stirbt die Nachtigall, Alles um der Liebe willen zu einer schönen Jungfrau, der christlichen Kirche. Die Marienlieder sind ganz in dem süssen und panegyrischen Styl, der alle Gesänge des Mittelalters zur Ver-

ehrung der Mutter des Heilandes, der steten Fürbitterin bei dem Erlöser, des Inbegriffs aller Tugend, des Urbildes himmlischer Schönheit und Jungfräulichkeit in so reichem Glanze durchdringt. Am zahlreichsten sind die eigentlichen Erbauungslieder. Sie bewegen sich alle mehr oder minder um den Einen Gedanken, dass Christus der Bräutigam und die ganze christliche Kirche und jede fromme Seele darin seine Braut sind. Um ihn werben, nach ihm schauen, nach ihm sehnen sich alle liebenden frommen Seelen. Wie in der irdischen Liebe das Herz alles Schöne und Gute aufsucht, den geliebten Gegenstand für sich selbst und vor der Welt zu feiern und zu verherrlichen: um so mehr ist auch die himmlische Liebe bemüht, Christo, dem Bräutigam, das Schönste und Beste darzubringen. Er ist der Gärtner, der die Blumen des Glaubens, der Liebe, Hoffnung und Demuth pflegt. Fast alle Verhältnisse und Zustände, womit der Volksdichter seine weltliche Liebe ausschmückt, werden auf die himmlische übergetragen, so dass man die alten Volkslieder zu geistlichen oft nur umgedichtet und für die weltlich Liebenden Jesus und die liebende Seele gesetzt hat. Das Entäussern der weltlichen Liebe wird als ein langwieriger Kampf dargestellt, aus welchem die Seele siegend nur hervorgeht, wenn sie viel Leiden und Mühsale erduldet hat. — Die weltliche Liederpoesie war im funfzehnten Jahrhundert so Eins mit der Deutschen, dass über den Ursprung eines Liedes oft gar nicht entschieden werden kann, obschon das Fortleben der Deutschen in Deutschland mehr für die Deutsche Abkunft zu sprechen scheint. Im sechszehnten Jahrhundert war der Deutsche Charakter noch vor-

herrschend; erst gegen Ende desselben übte das kräftig erwachte Nationalgefühl und die neue bewunderte Kunstpoesie einen mächtigen Einfluss darauf aus. Das Holländische Volkslied hatte bald weder Inhalt noch Form mit dem Deutschen gemein und schied sich nach und nach ganz von demselben. Je eigenthümlicher es sich aber gestaltete, desto unpoetischer ward es; nur da, wo es seine Deutsche Verwandtschaft nicht aufgab, bewahrte es auch seinen früheren poetischen Werth. Seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts war es mit der Kunstpoesie schon ziemlich Eins geworden. Bürger und Bauer sangen so gut wie der verliebte Stubengelehrte von Venus und Cupidootje, von Jupijn, dazu war Jupiter geworden, und von anderen heidnischen Göttern und Göttinnen. Es gab Lieder, welche eine eben so genaue Kenntniss der Mythologie wie der heil. Schrift voraussetzten. Es blieben nur noch zwei Arten von Liedern, die Zamenspraken und Deuntjes oder nieuwe Liedjes. Die Zamenspraken sind Zwiegespräche oder eigentlich Wechselgesänge zwischen zwei Personen, worin selten ein anderer Gegenstand als die Liebe zur Sprache kommt; entweder fleht ein Schäfer seine Schäferin um Erhörung an, oder ein Bauer bietet seine Hand einer schmucken Dirne, oder ein Graf, wenn nicht gar ein Prinz, verliebt sich in ein hübsches Landmädchen, das ihm einen Korb gibt und dergl. Etwas poetischer ist die zweite Art, die Gassenhauer, Strassenlieder voll Schilderungen grober Sinnlichkeit und voll Züge der ärgsten Gemeinheit, aber oft mit einer Frische, die an die besten alten Lieder erinnert. Nach und nach verschwand alles alte Gute wie alles

alte Schlechte gleichmässig vor dem herrschenden modernen Geschmack, der nur einzelne Lieder der Kunstpoesie, meist aus Operntexten, zum Gesange übrig hat.*)

Die Kunstpoesie ging von den Rederykern oder Rhetorikern aus, von Dichtern, welche in Gesellschaften vereinigt waren, die man Kammern nannte. Der Name kommt zuerst im funfzehnten Jahrhundert vor. Anfangs scheinen ihr Sitz und Glanz in Flamland gewesen zu sein; Fürsten waren ihre Mitglieder, wie Jan von Brabant der Kammer in Brüssel, Wilhelm von Oranien der zu Antwerpen und viele Adliche. Später zogen sie sich mehr in's eigentliche Holland und mehrten sich ausserordentlich. Im achtzehnten Jahrhundert sanken sie zusehends und mussten aus den Städten in die Dörfer wandern; sie wurden zuletzt, was sie früher nie gewesen waren, fast ganz volksmässig, indem sie statt der Toneel nun Wagenspiele in Wirthshäusern und bei öffentlichen Festen aufführten. — Die Gesellschaft hat folgende Einrichtung. Sie wählt, um sich von andern zu unterscheiden, einen Blumennamen nebst einem Sinnspruch. An einem Ort können zugleich 2, 3, 4 und mehr Kammern sein und gehen einander nichts an. Unter den Gliedern finden ein gewisser Rang und Dienst statt; das vornehmste heisst Kaiser, dann folgen Prinzen, Dekane, Vinder (trouveurs), Factoren, Macher, Zu-

*) S. Horae Belgicae studio Henr. Hoffmanni, pars sec. Vratisl. 1833. 8. Auch unter dem Titel: Holländische Volkslieder. S. 1 und S. 74. Hoffmann hat mit grosser Kenntniss den historischen Zusammenhang der Holländischen Lieder mit den Deutschen nachgewiesen. Uebertzungen gab O. L. B. Wolff in seinen Proben altholländischer Volkslieder, Greiz 1832, 8.

steller. Wenn nun eine Kammer eine Frage aussetzt, z. B. was einen Sterbenden am meisten tröste, und zugleich einen Preis, Juweel, für den besten Beantworter, so schickt sie an benachbarte Kammern, damit sie concurriren. Die Versammlung selbst ist sehr auf äusserlichen Prunk berechnet; daher Processionen, sogar eigene Narren, den Zuschauern zur Lust; daher auch wohl jene lächerlichen Kniegedichte, die binnen ausgesetzter Zeit auf dem Knie ohne Tisch und Stuhl fertig werden mussten. Pedantische Nachahmung Französischer Sitte scheint unzweifelhaft.*)

Die Rederyker waren aber nicht ohne politischen Einfluss, was sich zu Anfang des funfzehnten Jahrhunderts in den Streitigkeiten der Kabbeljauer und Hoeken zuerst zeigte. Der Herzog Philipp der Gute musste das Hersagen und Absingen anzüglicher wider diese oder jene Partei gerichteter Schmähgesänge bei schwerer Strafe verbieten. Weiterhin traten sie in der Reformation und im Abfall der Niederlande von Spanien sehr bedeutend hervor, indem sie das Theater begründeten und durch dasselbe auf das Volk einwirkten. Sie führten zuerst ihre Mummereien in ihren Versammlungssälen in den Städten und auf dem Lande zur Zeit des Jahrmarktes und der Kirmes, in Wirthshäusern oder auf dazu erbauten Gerüsten auf, wobei sie die weiblichen Rollen durch verkleidete Mannspersonen vorstellen liessen. Wenn Schauspiele von grossem Umfang gegeben werden sollten, was der gewöhnliche Fall war, so traten die Rederyker mehrer

*) S. Jacob Grimm Ueber den altdeutschen Meistergesang. Göttingen 1811, 8. S. 156 ff. Vgl. Th. II. S. 100. Anm.

Kammern, deren in grösseren Städten oft an 20 waren, zu einem solchen Kamerspel zusammen und zogen auch wohl auf das Land. Die Stücke, welche sie gaben, waren meist allegorisch, Sinnspiele: Zinnespel, denen Vorspiele, Vorspel, vorangingen und welche possenhafte Nachspiele, Nâspel, beschlossen. Während des Abfalls von Spanien wurde das Theater gebraucht, die Sache der Freiheit zu fördern. Daher wurden von 1561 — 1636 lauter historische Stücke gegeben, welche die Begebenheiten der Zeit getreu darstellten; so wurden z. B. Egmont und Horn auf dem Theater enthauptet. Daneben dramatisirte man, wohl nicht ohne Anspielungen, biblische Geschichten: in einem Schauspiel wird Haman gehangen und Mardochai reitet auf dem Theater umher. Zwischen die Hauptacte wurden Pantominen, Vertoning, eingeschaltet und nach niedergelassenem Vorhang das durch ein stummes Spiel wiederholt, was zuvor sprechend dargestellt worden war. Der älteste Dramatiker dieser Periode, von dem noch ein Stück übrig ist, war Collin van Ryssele. Der erste Reformator des Theaters zu Amsterdam war Sam. A. Coster, der eine Gesellschaft von Liebhabern der Poesie zusammenbrachte, die unter dem Namen einer Akademie seit 1617 in einem eigenen Hause Vorstellungen gegen ein Eintrittsgeld gab, das dem Wirthshause zufloss. Mit ihr rivalisirte die „in Liebe blühende“ rhetorische Kammer, die den Ertrag ihrer Vorstellungen armen Greisen einhändigte, bis 1632; darauf vereinigten sich beide Institute unter dem Namen der „durch Eifer in Liebe blühenden“ und erbauten ein neues Haus, das 1637 eingeweihet ward. Aus dieser Periode gingen die

dramatischen, nach den Alten gebildeten Classiker der Niederländer, Hooft und van der Vondel hervor.*)

Pieter Cornelis Hooft, geb. 1531, frühzeitig Mitglied der in Liebe blühenden, durch die Lectüre Italienischer und antiker Dichter genährt, starb, als Bürgermeister von Muiden in grossen Ehren 1647. Sein Hauptbestreben ging auf Correctheit der Sprache und auf Wohlklang des Verses; in beider Hinsicht erhob er die Niederländische Poesie in verschiedenen Gattungen zu einer grossen Vollkommenheit. Als seine vorzüglichsten Trauerspiele werden die beiden patriotischen, Dramen, Baeto und Gerard van Velsen, betrachtet; die höchste Leichtigkeit und Naivetät der Diction erreichte er in seinem Schäferspiel Granida, während er ausserdem durch die Sucht nach glänzenden Antithesen oft in Künsteleien verfiel. — Jost van der Vondel ward 1587 zu Cöln geboren, kam aber schon als Kind nach Amsterdam, konnte sich, da er so gut wie gar keine Erziehung empfing, erst spät durch Studium bilden und starb als Katholik 1659. Er hat eine Menge Gedichte, nicht weniger als 9 starke Bände, hinterlassen. Erst 1636 begann er seine dramatische Laufbahn mit einer Tragikomödie, Der Pascha, und lieferte nach und nach 16 geistliche und 14 weltliche Tragödien, durch welche er seinen Namen unsterblich gemacht hat. Seine Trauerspiele sind, nach Art der Griechischen, mit Chören durchflochten. Obgleich dieselben mit der Handlung oft nur locker verbunden sind, so sind sie doch, einzeln betrachtet, vielleicht die schönsten Muster poetischer Begeisterung.

*) S. J. G. Eichhorn's Litterärgeschichte, zweite Hälfte, Gottingen 1814, 8, S. 453 ff.

welche Holland aufzuweisen hat. In ihnen zeigt sich der herrliche Genius des Dichters, der in der Composition noch mit allegorischen Personen und langen Monologen zu kämpfen hatte, in seiner ganzen Würde und schöpferischen Mannigfaltigkeit. Zu seinen schönsten Productionen gehören unstreitig Lucifer, Jephtha, Palamedes und das Nationalschauspiel Gysbrecht van Amstel, mit welchem das oben erwähnte neue Theater eröffnet ward und das noch jetzt jährlich in Amsterdam mit allgemeiner Theilnahme aufgeführt wird. — Den in der Einleitung charakterisirten, in der Beschränkung des Gefühls und in einer gewissen Altklugheit des reflectirenden Verstandes glücklichen Sinn der Holländer, der schon in Maerlant's Dichtungen sich verkündigt, stellte am Entschiedensten Jacob Cats dar, 1577 zu Brouwers in Zeeland geboren und nach einem thatenvollen Leben, worin er als Jurist, Diplomat und Gesandter wirkte, 1680 gestorben. Sein Zweck war moralischer Nutzen und seine Poesie daher weiter nichts, als guter Rath in Reimen, gelegentlich mit allerlei ergötzlichen Zierrathen aus den verschiedenen Gebieten des menschlichen Wissens und Erkennens aufgeputzt und in einer angenehmen und fliessenden Sprache vorgetragen. Zu den höheren Regionen der Leidenschaften und Gefühle erhob er sich nie, sondern blieb fein auf der Erde, rechts und links zu rathen und zu helfen. Von der Liebe wusste er weiter nichts, als dass sie da sei, gute Eheleute zu bilden und gehorsame Kinder zu zeugen. Seine Bilder waren oft gesucht und zuweilen unrichtig: aber er meinte es gut und ehrlich mit Gott und der Welt; er war ein gottesfürchtiger, redlicher, wohlwollender

Bürger, Vater und Freund, um Ordnung, Ruhe und Familienglück sorglich bemüht. Kein Wunder daher, wenn ihn seine Landsleute als ein Ideal weiser Selbstbeschränkung aufs Höchste verehren. Seine Gedichte sind meist didaktisch und beschreibend und berühren fast alle Gegenstände des gewöhnlichen Lebens, die er in behaglicher Breite zu behandeln pflegt. Unter der grossen Menge, welche er hinterlassen, werden sein Trauring und Die Ehe für die bedeutendsten gehalten. *)

Diese drei Dichter bezeichnen die eigenthümlichste Blüthe der Niederländischen Kunstpoesie, wie sie durch die Vermittelung der Rederyker sich nach und nach herangebildet hatte. Bei der engen politischen Verbindung, in welcher unter Ludwig XIV die Niederlande mit Frankreich standen, blieb der Einfluss der Französischen Poesie auf die Niederländische nicht aus. Die Niederländer übersetzten die vorzüglichsten Werke von Corneille, Racine und Anderen und suchten ihre Nationalpoesie nach diesen Mustern umzuformen. Es traten jetzt an die Stelle der frühieren rhetorischen Kammern Gesellschaften aus den gebildeten Ständen unter dem Namen Digtlievende Genootschappen. Amsterdam allein hatte über 30 solcher Gesellschaften, Die beiden ältesten, welche zu ihrer Losung die Devisen hatten: In magnis voluisse sat est, und: Latet quoque utilitas, lieferten von 1680 — 89 24 Dramen; eine andere mit dem Denkspruch: Nil

*) S. O. L. F. Wolff: Die schöne Litteratur Europa's u. s. w. S. 266 ff., wo Proben der berühmtesten Holländischen Dichter mit Uebersetzungen, unter Anderem auch ein Auszug aus Vondel's Gysbrecht, gegeben sind.

volentibus arduum, von 1704 — 1711, 26; eine andere, L'application fait fleurir les arts, von 1707 — 1718, 25. Alle diese Gesellschaften hielten auf die Theorie, welche Andreas Pels der von ihm gestifteten Verbrüderung, Nil volentibus arduum, vorgeschrieben hatte. Wer nicht der bittersten Kritik sich aussetzen wollte, durfte nicht die Grenze überschreiten, die jeder Dichtart vorgeschrieben war, und nicht die Regeln der Grammatik übertreten, die der strengste Purismus beliebt hatte. Nicht der Gedanke, sondern dessen schulgerechte Hülle galt Alles; kaum, dass noch einige Naturdichter, Poot, Hoogvliet, Langendyk, davon Ausnahmen machten. Ward nun gleich in dieser Periode die Niederländische Poesie in ihrer freien Gestaltung durch einen solchen Formalismus sehr beschränkt, so gewann sie doch an vielseitiger Mannigfaltigkeit des Stoffs. Antonides van der Goes besang den Ystrom: der erste bedeutende Versuch in der malerischen Poesie zur Schilderung des Flors von Amsterdam. van Fockenbroch nahm 1682 Scarron zu seinem Muster und bereicherte die Niederländische Poesie mit Travestirungen, Possenspielen (Klugtspeelen) und witzigen Epigrammen. Rotgans besang das Leben und die Thaten Wilhelms III. in einem historischen Epos. Der Naturdichter Hubert Poot versuchte im Beginn des achtzehnten Jh. die ersten Idyllen voll treuer Naturgemälde und die ersten durch Naivetät und Zartheit der Empfindung ausgezeichneten Lieder. Das edle Ehepaar van Winter verbesserte das Trauerspiel, Peter Langendyk das Lustspiel u. s. f.

Am Ende des achtzehnten Jh. lernten die Niederländer die Englische und Deutsche Poesie kennen, aber es dauerte lange, ehe sie, mit fester Liebe dem ernsthaft-feierlichen und moralisch-religiösen Ton anhangend, an die Vortrefflichkeit derselben glauben wollten und die Genootschappen besonders standen mit ihrer Gewohnheit jeder Neuerung starr gegenüber. Doch sie gingen allmälig bis auf einige Reste ein. Der Genius brach sich Bahn und Dichter, wie Bellamy und Feith, Bilderdyk, Helmers und Tollens, führten einen tieferen Gehalt und eine lebendigere Form der Poesie herbei. Der reichste und vielseitigste von ihnen ist Bilderdyk, geboren 1756; der allgemein beliebteste der Lyriker Tollens, geboren 1780; Feith, geboren 1753, neigte sich mehr zum Didaktischen; an Gedankenfülle und Tiefsinnigkeit wurde er von Kinker übertroffen. *)

Die Deutsche Poesie unterscheidet sich, wie wir in besonderer Beziehung vorhin schon andeuten mussten, von allen anderen durch die Gemüthlichkeit. Wo diese in ihrer wahrhaften Reinheit erscheint, da bringt sie die erfreulichsten Gestalten hervor: der Inhalt hat alsdann eine substantielle Gediegenheit und die Form eine Alles beseelende Wärme, die in ihrem Verein die Tiefen des Geistes so sehr erschliessen, als sie die äussere Darstellung mit jener subjectiven Färbung durchziehen, welche die neuere Kunst bei aller Objectivität so charakteristisch von der antik-plastischen und Orientalisch-symbolischen abgrenzt. Aber diese romantische Unendlichkeit hat

*) S. Eichhorn a. a. O. S. 495. ff.

auch gefährliche Extreme; im Inhalt verliert sie sich einerseits, wo sie in die Tiefe strebt, oft in eine sich selbst nicht verstehende Mystik, andererseits, wo sie in den oberflächlicheren Zuständen verweilt, in eine leere Sentimentalität, in eine prosaische Empfindelei. Die Form wird immer durch den Inhalt bestimmt und artet daher auf dem einen Extrem, wo der anschauende Gedanke heraustreten will, leicht in das Schwerfällige und Verworrene, auf dem anderen Extrem, wo das rein subjective Gefühl vorherrscht, leicht in das Tändelnde, Glatte und Bedeutungslose im leeren Spiel der Rhythmen und Reime aus. Aber zwischen diesen — in der Scandinavischen und Niederländischen Poesie einseitig vorausgesetzten Endpuncten, die in der Totalität der Deutschen Bildung sich aufheben — liegen die schönsten Producte mitten inne; die höchste Individualität vereinigt sich in ihnen mit der grössten Popularität der Idee. —

Die Deutsche Poesie hat in ihrem Verlauf dieselben Hauptbestimmungen zu berühren gehabt, wie die Poesie jedes Germanisch-Romanischen Volkes, aber auch bei ihr haben sich diese Elemente nach dem eben angegebenen Princip eigenthümlich gestaltet. Eine erste Periode hat den unmittelbar romantischen Charakter. Das anfängliche heidnische Wesen wird von dem Glauben der Christlichen Kirche überwunden und aus ihrer Vereinigung geht eine glänzende Poesie hervor, die besonders im südlichen und westlichen Deutschland ihren Sitz hat. Als die frische Gemüthlichkeit dieser Periode in den von ihr produ-

cirten Formen zu erstarren anfängt, als die Reflexion in der Vermannigfaltigung und sich mehrenden Verwicklung aller politischen, kirchlichen und geselligen Verhältnisse immer schärfer, immer vielseitiger und gewandter wird, tritt in Deutschland wie in den übrigen Ländern Europa's das Studium der Classiker als ein neues belebendes Element von Aussen in den Kreis der Dichtung, so wie von Innen die Fortbildung der Kirche dem Gemüth einen neuen Gehalt zuführt. Aber zugleich trennt sich ganz Deutschland; die eine Seite der Nation, eben jene südwestliche, bleibt dem Katholicismus getreu und wendet sich zur Vergangenheit; die andere, die nordöstliche, fängt jetzt erst an, recht bedeutend zu werden und zwei Länder, die ursprünglich der Slavischen Cultur angehörten, Shlesien und Sachsen, die aber gemach ganz in die Deutsche Bildung hineingezogen waren, erscheinen vornehmlich productiv. Der Protestantismus gibt zunächst, weil er noch vielfach als Opposition mit der Zertrümmerung vorhandener ihm widersprechender Zustände zu thun hat, keine rechte Befriedigung und treibt unruhig in die schrankenlose Ferne der Zukunft. So erblicken wir denn eine allgemeine Entzweiung; im Kirchenliede strahlt die Deutsche Gemüthlichkeit in individueller Schönheit, allein in der weltlichen Poesie zeigt sich auch hier, wie in Frankreich, England und den Niederlanden, eine unmittelbare Nachahmung der antiken Formen. Die ganze Periode endet in einer unbestimmten Zerflossenheit, aus deren Breite eine höhere Erfassung und Gestaltung der Poesie zunächst durch eine stille Sammlung des Gemüthes, durch eine Entäusserung

desselben von allen nichtigen Aeusserlichkeiten des Lebens entspringt. Diese zerstreuten Anfänge fliessen endlich in Einen Strom zusammen. Es erwacht eine allgemeine Begeisterung. Mit gereinigtem Sinn bemühet sich die Kritik, die Form zur Idealität zu erheben; die Künstler werden durch die Philosophie der Kunst zu grösseren Ansprüchen an sich getrieben, aber trotz des reflectirten Selbstbewusstseins, womit die Kritik sie zu arbeiten zwingt, ist die Macht der Productivität so stark, dass die Kritik nur das Maass darzubieten scheint, die unendliche Fülle zart zu beschränken. Diese jüngste Periode, worin der in der zweiten Periode entstandene Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus, von Süd- und Norddeutschland, von kirchlicher und antik-weltlicher Poesie sich allmälig wieder aufhebt und die Kunst ihre Selbstständigkeit im Leben wieder geltend zu machen sucht, ist die der modernen Poesie. —

Die erste Periode der Deutschen Poesie, welche wir der Kürze wegen als die unmittelbar romantische bezeichnet haben, reicht von dem achten Jh. bis zum Ende des funfzehnten. Denn die Zeit vor dem achten Jh. gibt uns zwar Sprachdenkmäler, theils ein grösseres Ganzes, wie die Gothische Bibelübersetzung, theils einzelne Namen der Fürsten, Heerführer, Berge, Ströme u. s. f., aber keine Poesie, wenn gleich wir die Existenz derselben in epischer und lyrischer Form als wahrscheinlich voraussetzen müssen. Mit der Organisation der Deutschen Stämme durch Karl den Grossen hebt die Periode an; ihren Blüthenpunct hat sie zur Zeit der Hohenstaufen; ihren Verfall in der allgemeinen Zersplitterung der Interessen, welche das

vierzehnte und funfzehnte Jh. hindurch die unbefangene Freude an der Kunst gänzlich wegzehrten. — Das erste Moment der Periode ist die Entgegensetzung der volksthümlichen, gleichsam angeborenen Poesie zur gelehrten Poesie, die aus der Kirche hervordrang. Im zwölften und dreizehnten Jahrh. verschwand dieser Gegensatz; die Volks- und Gelehrtenpoesie hoben sich in der höfischen Kunstpoesie auf. Als aber diese mit dem sinkenden Kaiser- und Adelthum ebenfalls sank, als das Leben von den Höfen und Burgen in die engere Geselligkeit der bürgerlichen Städte sich hineinzog, setzte sich die Poesie noch einmal auseinander; in den Städten bildete sich eine formelle, ganz auf das Aeusserliche gerichtete Poesie; zwischen Städten und Burgen, Hütten und Palästen, Wäldern und Feldern schwebte dagegen freigelassen die Volkspoesie. Das Epos der alten Zeit hatte sie verloren; die Gelehrsamkeit der geistlichen, die kunstreiche Harmonie der ritterlichen Sänger war auch nicht ihr Schmuck; mit dem bürgerlichen Meistergesang theilte sie nur die Behaglichkeit; sonst aber erschien sie als das allgemeine geistige Band der Nation, was am meisten die sonst getrennten Gemüther wieder in Berührung mit einander brachte. *)

*) Da ich der ganzen ersten Periode der Deutschen Poesie in meiner Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter, Halle 1830, 8, eine besondere, ausführliche Darstellung, das Resultat eines zehnjährigen Strebens, gewidmet und in diesem Buch von jeder einzelnen Dichtung weitläufige Auszüge gegeben habe, so will ich hier einmal für allemal darauf verwiesen haben und nur bemerken, dass die hier gegebene Anordnung mehr das chronologische Element berücksichtigen musste.

Das erste Moment der ersten Periode war also die Scheidung aller Poesie in eine vom Volk und in eine von der Kirche ausgehende. Jene machte den Anfang, denn die Deutschen hatten Poesie, bevor sie christianisirt waren. Obschon sich in der Erwähnung der sogenannten Wynelieder Spuren lyrischer Dichtung zeigen, so war doch der Kern der ältesten Poesie episch. Während der Zeit der Völkerwanderung vom vierten Jh. an bis auf den Fall des Merowingischen Königshauses hin im achten Jh. wurde von der Geschichte der lebendige Grund zu den Sagen gelegt, welche bei den Gothen, Franken, Schwaben, Baiern, Westphalen und Friesen, weniger, wie es scheint, bei den Sachsen, in den Geschlechtern mündlich als die höchste Erinnerung der Stämme überliefert wurden. In der inneren Uneinigkeit der Stämme, in ihrem unaufhörlichen Kampf gegen machtvoll äussere Feinde, im Norden gegen die räuberischen Normänner, im Süden gegen die Saracenen und im Osten gegen die Slavischen Nationen, besonders aber in der allgemeinen Unruhe des damaligen Wanderlebens, was die heimathlichen Ueberlieferungen in ihrer Kraft schwächte, wie sie unmittelbar an die Orte und Namen einer bestimmten Gegend, an bestimmte Wälder, Seen, Quellen, Berge, Höhlen, Familien und Menschen sich anknüpften, hierin ist der Grund zu suchen, weshalb die Deutsche Heldensage so verworren und sich in sich widersprechend auf uns gelangt ist. Dazu kommt noch, dass die Christliche Religion, sobald sie durch die Missionare und durch die von diesen gestifteten Klöstern Wurzel gefasst hatte, feindselig gegen die alte Poesie der Stämme auftrat und

das Leben der Deutschen mit Interessen und Tendenzen erfüllte, die zuvor gar nicht in ihm lagen. Doch ist das Christenthum auf das Epos, da es seine Grundformen bis zum neunten Jh. schon entschieden ausgeprägt hatte, nicht von so grossem Einfluss gewesen, dass dadurch sein Kern, das alte rein Germanische Leben mit seiner kriegerischen Sitte, mit seiner grenzenlosen Kühnheit, endlich mit seinem uralten Glauben an Drachen, Riesen und Zwerge, an weissagende Wasserweiber, an die Zauberkräfte der Edelsteine u. s. f. wesentlich verändert worden wäre. Diese magische Welt spielt allerdings um die markigen Heldengestalten mehr äusserlich und symbolisch herum, dient aber doch, ihre selbstbewusste Kraft auf ihrem nächtlichen Grunde sich desto glänzender entfalten zu lassen. Die Hauptfiguren, welche bestimmte Elemente des altdeutschen Lebens in sich schliessen und deshalb durch die ganze Sagenwelt hingreifen, sind folgende: Der Nordische Sigurd erscheint hier als Sigfrid von Niederland, als eine Natur, die sich selbst Alles verdankt, was sie ist, deren jugendliche Schönheit und Kraft aber früh von tückischem Verrath vernichtet wird. Neben ihm steht Brynhildur oder Brunhild als die Nordische auf ihre Stärke trotzende Jungfrau, die ihren Besitz vom Manne sich abkämpfen lässt, dann aber als Gattin zum gewöhnlichen Weibe wird. Diesen altnordischen Elementen gesellen sich aber andere aus den Süddeutschen Stämmen: in Dietrich von Bern, d. i. Verona in der Lombardei, dem Fürsten der Amelungen oder Ostgothen, und in seinen Mannen stellt sich uns die Sitte der Gefolgschaft dar; in Chriemhild, der Nordischen Gudrun, aus dem

Burgundischen Königshause die erst stillsinnend in sich verschlossene, zarte Jungfrau, die aber als Gattin eine bis zur Wuth gesteigerte Leidenschaft entfaltet und die Vollführung des altgermanischen Gesetzes der Blutrache übernimmt. Die Sitte des Vasallendienstes selbst spiegelt sich am strengsten in Hagen von Troneg, einem heroischen Charakter von solch' energischer Tiefe und besonnener Grösse, wie ihn ausser den Nibelungen kein anderes Epos aufzuweisen hat. Attila oder Etzel, der Hunnenkönig, hat für die Germanische Heldendichtung keinen anderen Sinn, als nur einen äusseren Mittelpunct für die Versammlung so vieler Helden abzugeben. Er selbst thut eigentlich Nichts; er lebt schlaff im Genuss seiner Schätze und völkergebietenden Macht, allein die Erringer dieser Reichthümer und die Erhalter dieser Macht sind fremde, meist Deutsche Fürsten, denen er an seinem Hof eine Zuflucht gewährt.

Die Gedichte, welche diesen epischen Stoff behandeln, gehören sehr verschiedenen Zeiten an und reichen, ihrer Abfassung nach, durch die ganze erste Periode. Wandernde Sänger und Spielleute, die jedoch sich nicht so zunftartig wie in Frankreich abschlossen, trugen die Sagen vor Hohen und Niedrigen, häufig unter Begleitung der Geige vor. Es sind nun in der Totalität dieser Dichtungen mehre Kreise zu unterscheiden, die in sich ganz verschiedene Elemente einschliessen. Wir wollen zuerst die sagenhafte, sodann die poetische Bildung derselben vorüberführen.

1) Die Sage von Sigfrid macht einen eigenen Kreis aus, den Nordischen. Sie zerfällt eigentlich in

drei Theile. Der erste, in einem Liede von Sigfrid in der Nibelungenstrophe aufbehalten, befasst seine Jugend, den Aufenthalt bei dem Schmid, die Besiegung des Drachen und den Erwerb des Hortes; der zweite, in der vorderen Hälfte des Nibelungenliedes, sein Verweilen bei den Rheinischen Königen, den Besuch bei Brunhild, um sie in die Hände Gunther's zu liefern, seine Verheirathung mit Chriemhild und seinen Tod; endlich, in der letzten Hälfte der Nibelunge Noth die Verbindung der Wittwe mit Etzel, Einladung der Brüder ins Hunenland, um Sigfrid's Mord zu rächen, und der Untergang der dort versammelten Helden. Hieran schliesst sich in kurzen Reimpaaren das Gedicht von der Klage über die Gebliebenen äusserlich an.

2) Sigfrid steht Dietrich gegenüber. Seine Jugendgeschichte enthält Kämpfe mit Riesen und Drachen, wobei er immer in Begleitung seines weltkundigen Waffenmeisters, Hildebrand, auftritt. In dem Gedicht von Dietrich's Drachenkämpfen wird erzählt, wie Beide eine Königin in Tyrol aus der Gewalt eines Heiden befreien und bei dieser Gelegenheit Riesen und Drachen bekämpfen. In Sigenot wird Dietrich nach hartnäckigem Streit von dem Riesen Sigenot überwältigt und in eine Höhle geworfen; Hildebrand erfährt ein gleiches Geschick, doch gelingt es ihm, den Riesen zu tödten und seinen Herrn zu befreien. In Ecken Ausfahrt wird der von Cöln gegen Dietrich geschickte Held Ecke überwunden und getödtet, dessen Bruder Fasold sich unterwirft. In Laurin, Luarin, oder dem Kleinen Ro-

seengarten geräth Dietrich mit einigen seiner Helden in die Gewalt des Zwergkönigs Laurin, den sie bei ihrer Befreiung durch Similde aus dem unterirdischen Zauberreich mit nach Bern führen. — Hierauf folgen die Sagen und Gedichte, worin der Kampf dargestellt ist, welchen Dietrich mit seinem unredlichen Oheim, dem Römischen Kaiser Ermenrich zu bestehen hat, der ihm sein väterliches Erbe vorenthält. Diese Entzweiung wird durch den Rath des gekränkten Sibich eingeleitet. Ermenrich hat Sibich's Frau Gewalt angethan. Sichere Rache zu erlangen, verbirgt er seinen Zorn und verleitet den Kaiser durch arglistige Anschläge, sich selbst in seinem eigenen Geschlecht zu vernichten. Schon hat Ermenrich den Sohn und seine Neffen, die Harlunge, gemordet; jetzt kommt die Reihe an Dietrich und hier hebt das Gedicht von den Ahnen und der Flucht Dietrichs an, als dessen Verf. sich Heinrich der Vogeler nennt. Der Berner, nur von den Wölfingen begleitet, entflieht vor dem Oheim ins Hunenland zu Etzel und Herke (Helke, dessen Gattin). Diese gibt ihm ihre Nichte Herrad zur Frau und er nimmt Theil an Etzel's Kriegsfahrten. Dann zieht er, sein väterliches Reich wieder zu erobern, mit dem Heer seines Beschützers aus Hunenland in die Lombardei (Lamparten). Die furchtbare Rabenschlacht (Schlacht von Ravenna), den Tod beider Söhne Etzel's und des jungen Diether durch den abgefallenen Wittich beschreibt ein besonderes Gedicht in sechszeiligen kurzen Strophen. Alphart's, des jungen Wölfing, grausamer Tod durch Wittich und Heine, als er zur Recognoscirung von Ermenrich's Heer ausreitet, fällt auch in diesen Zeitpunct und

macht den Gegenstand eines besonderen Gedichtes in der Nibelungenstrophe aus. Dietrich weilt noch lange bei Etzel; erst nach dreissigjähriger Abwesenheit, nach der Nibelungenschlacht, gelangt er wieder zu dem Besitz seines Reiches. Die Begegnung des alten Hildebrand auf diesem Zug in die Heimath mit seinem Sohne Hadebrand, wie sie miteinander um ihre Anerkennung kämpfen, da sie sich fremd geworden, erzählt das Hildebrandslied. — Das Gedicht von Etzel's Hofhaltung erzählt ein ganz isolirtes Ereigniss; eine Jungfrau, von einem Ungeheuer verfolgt, flieht zu Etzel und wird durch des Berners Tapferkeit erlöst.

3) Wiederum einen eigenen Kreis machen die Sagen und Gedichte aus, worin das Zusammentreffen Gothischer Helden mit Fränkischen oder Burgundischen (Nibelungen) dargestellt wird. Hierher gehört zuerst die Sage von Walther und Hildegund, in einem Lateinischen Gedicht in Hexametern (s. Th. II. S. 16) durch einen St. Galler Mönch Ekkehard aus dem neunten oder zehnten Jh. vorhanden; an Etzel's Hof als Geissel für Aquitanien, entflieht er mit der geliebten Hildegund nach seiner Heimath und bekämpft auf dem Wasgenstein (Vogesen) den König Günther und dessen Helden, auch seinen Jugendfreund Hagen, die sich gegen ihn stellen. In dem Grossen Rosengarten, den wir noch in der vierzeiligen Nibelungenstrophe übrig haben, stellt sich, auf Anreizung Chriemhilde'ns, Dietrich mit seinen Helden dem Sigfrid und den Rheinischen Königen entgegen und behält die Oberhand. In dem weitläufigen, oft ganz leblosen Gedicht von Biterolf und Dietlieb

in kurzen freilaufenden Reimpaaren finden wir eine Verbindung vom Inhalt des Hildebrandsliedes mit dem des Grossen Rosengartens. Ohne sich zu kennen, kämpfen Vater und Sohn miteinander, versöhnen sich dann und wohnen einem grossen Zuge bei, den Etzel mit den Amelungischen Helden nach Worms unternimmt, wobei ähnliche Zweikämpfe vorfallen und Dietrich als Sieger hervorgeht.

4) Ganz einsam stehen die Sage und das Gedicht von Chaudrun oder Gudrun, dessen Local mehr nach den Niederlanden zeigt. Um Hilde, die Tochter des Königs Hagen, wirbt Hettel, raubt sie, versöhnt sich aber mit dem Vater. Nun beginnt die Geschichte der Gudrun, Beider Tochter. Hartmut von Ormanie wirbt vergeblich um ihre Hand, die Herwig zugesagt wird. Jener entführt sie mit Gewalt und ihr Vater Hettel fällt, als er dem Räuber nachsetzt. Gudrun, nach langem Aufenthalt in Ormanieland und nach harter Behandlung, die sie aus Treue gegen Herwig erduldet, wird endlich durch ihn und Ortwein, ihren Bruder, erlöst.

5) Abermals ein ganz anderes Terrain haben die Sagen von König Rother, von Otnit und Wolfdietrich. Rother, Römischer König, entführt von Constantinopel die Tochter Constantins des Grossen, und der Sohn Beider ist Pipin, Vater Karls des Grossen. — Otnit, Kaiser in Lamparten, entführt mit des Zwergenkönigs Alberich Beistand dem Könige von Syrien seine Tochter Sydrat. Dieser sendet ihm dafür Drachen ins Land, die ihn auch zuletzt umbringen. — Wolfdietrich, heimlich erzeugt, wird von

seinen Brüdern unter dem Vorwande unehlicher Geburt aus Constantinopel vertrieben. Von einem wilden Weibe bethört und wieder bezaubert, kämpft er erst mit Otnit, wird dann sein Freund und rächt, nachdem er von einer Fahrt nach Jerusalem zurückgekehrt ist, seinen Tod an den Drachen. Er heirathet Otnit's Wittwe, besiegt seine Brüder und befreiet die gefangen gehaltenen Dienstleute. Zuletzt geht er in ein Kloster und kämpft vor seinem Ende mit Geistern. —

Die poetische Gestaltung dieser mannigfaltigen Sagen ist in den verschiedenen Jahrhunderten eine sehr verschiedene gewesen. Die älteste Darstellung, die sich uns erhalten hat, ist die des Hildebrandsliedes aus dem achten Jh. ohne Strophentheilung und ohne Endreim. In der einfachen Stärke des Ausdrucks und in der Alliteration der Verse reihet es sich zunächst den Eddaliedern an. — Der Zeit nach rückt Eckehard's Walthari hier ein; als Uebersetzung oder Stylübung, die, wenn auch Geschick und Verstand, doch wenig von poetischer Lebendigkeit verräth, liefert sie keinen Aufschluss über den Geist des Originals. — König Rother gehört durch seine nicht volksmässige, selbst etwas rohe Gelehrsamkeit einmischende Darstellung schon jener Zeit und Bildung an, aus welcher sich die höfischen Dichter des dreizehnten Jh. entwickelten. Die Begebenheiten werden erwähnt, um besprochen zu werden, gelangen aber nicht selbst zum Wort; zu loben ist die Sicherheit in der ganzen Arbeit und manche schöne Einzelnheit. — In den Nibelungen aus dem Anfang des dreizehnten Jh. sind alle wesentlichen Richtungen des Deutschen Epos, alle grossen Gestalten der Sage versam-

melt. Es ist die Absicht fühlbar, den Inhalt so vollständig und genau als möglich darzulegen und es geschieht dies mit einer aus dem frischesten und lebendigsten Gefühl erzeugten Wahrheit, die jedes Wort durchdringt und beseelt. Die Edda zeigt eine bewegte, aufgeregte Stimmung, sie schreitet heftig weiter, während hier eine gleichförmige Ruhe herrscht, die in sicherer und langsamer Entwicklung der Sage jedem Theil dieselbe Aufmerksamkeit schenkt. Erhaben in dem Sinne, in welchem es die Eddischen Lieder sind, ist die Nibelungennoth nicht; jenen fehlt dagegen die Anmuth, das Eindringliche und Zutrauliche des Deutschen Gedichtes, dem ein natürliches Gemüth nicht leicht widersteht. Es setzt die geistig reiche, in allen Verhältnissen innerlich belebte Zeit voraus, in welche seine Ausbildung fällt; ihr entspricht die Darstellung des öffentlichen und häuslichen Lebens, die Feinheit der Sitten, die Pracht der Feste, überhaupt die äussere Ausstattung. Die Wirklichkeit ist nur in das reinere Licht der Poesie hervorgehoben. Volksmässig ist das Lied allerdings, insoweit nämlich das Beste dieser Zeit, aus der Mitte des ganzen Volks hervorgegangen, keine abgesonderte Erscheinung war. Auch ist die Person des Dichters niemals durch die geringste Eigenthümlichkeit ausgezeichnet und bedeutet in der That nichts anderes als den lebenden Mund der Sage: das Ich erscheint nur in allgemeinen und wiederkehrenden oder in humoristischen Wendungen. Die alten Lieder beherrschen vollkommen den Inhalt der Sage und verlieren den Zusammenhang des Ganzen nur selten aus den Augen; darin steht das Nibelungenlied durch Widersprüche und Nachlässigkeiten

zurück; aber der lebendige Zusammenhang wird dadurch nicht gestört, bleibt wenigstens erkennbar und darauf vertrauet die Dichtung, im Hingeben an die genaue Erzählung von der Rücksicht auf das Ganze ablenkend; wird doch auch das Wunderbare eher in den Hintergrund gerückt, als hervorgehoben und dem Menschlichen die höchste Theilnahme zugewendet. Alle Gegensätze des Unbefangenen und Ahnungvollen, der Heiterkeit und des Schmerzes, des Vertrauens und der Tücke, alle Widersprüche der höchsten Pflichten, wie das Band der Familienliebe und Freundschaft durch Rache und politische Treue zerrissen wird, sind so vortrefflich contrastirt und die schlichte Sprache ist so edel und vielseitig, dass seit dem Homerischen Epos kein gewaltigeres hervorgebracht ist. Die dramatische Anlage des Ganges, die es vom antiken Epos so charakteristisch unterscheidet, ist übrigens schon in den Eddaliedern gegeben. — Neben die Nibelungen kann nur Chaudrun gesetzt werden. Dort sind Sitte und Lebensweise allerdings feiner und vornehmer; auch die Darstellung, besonders im zweiten Theil, ist zarter; dagegen, was Anlage des Ganzen und regelmässig fortschreitende Entwicklung der Sage betrifft, so steht dies Gedicht wohl noch über den Nibelungen, weil es mehr aus Einem Guss ist. Es überrascht durch Neuheit des Inhalts wie der Charaktere und zu bewundern ist der eigenthümliche Ausdruck, den jede der auftretenden Personen zeigt und durch den ganzen Verlauf behält. Mit dem Aufenthalt der gewaltsam entführten Chaudrun in der Normandie eröffnet sich die Blüthe des Gedichtes; die Erzählung, die jetzt folgt, wie Chaudrun unter Herabwürdigungen

aller Art den Adel ihrer Seele bis zu dem Augenblick ihrer Erlösung bewahrt, ist von unbeschreiblicher Schönheit. — Zwischen Alphart, dem Grossen Rosengarten; Otnit und Wolfdietrich (welche letztere 3 im funfzehnten und sechszehnten Jh. mit dem Gedichte von Laurin den Inhalt des vorzugsweise so genannten Heldenbuches ausmachten) findet eine gewisse Verwandtschaft statt; sie mögen sich ziemlich gleichzeitig, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jh. wenigstens in der Auffassung, in der wir sie besitzen, ausgebildet haben. Was Styl, Darstellungsweise, poetisches Gefühl angeht, so haben sie Manches mit dem Nibelungenlied gemein, nur dies Alles steht nicht Eine, sondern mehre Stufen tiefer. Sie sind volksmässig, aber die kunstreich gebildeten Dichter haben sich von dieser Poesie entfernt; dem übrigen Volk verblieben, zeigt sie sich wahr, tüchtig, kräftig. Noch immer hat sie einen ungewöhnlichen Werth und vermöge ihres Ursprunges eine Kraft im Festhalten der Charaktere, welche den höfischen Dichtern mangelt; allein der Erzählung fehlen die genaue und anmuthige Ausführung und der geistige Duft des Nibelungenliedes und der Chaudrun; Rohheit der Sitten ist an mehr als Einer Stelle eingedrungen und die weiblichen Charaktere besonders versinken zuweilen in widrige Gemeinheit. — Dietrichs Flucht ist ganz unvolksmässig und ziemlich geistlos. Die Rabenschlacht und Ecken Ausfahrt besitzen wir leider nur in Umarbeitungen; wie sie uns vorliegen, sind sie beides älter und jünger als die so eben beurtheilten Werke. Unverkenn-

bar ist der Geist der alten Dichtung da, wo Kampf und Tod Diether's und der beiden Söhne der Helche erzählt werden, noch in dieser wortreichen, durch Wiederholungen geschwächten Darstellung einer unsicheren Hand. Die bei Ecken Ausfahrt gewählte Strophe veranlasste zwar manche überflüssige Zeile, doch ist etwas Gleichförmiges und Festes in der Manier, die der Arbeit einen beschränkten Werth und Reiz verleihet. Sigenot ist unbedeutend in der Sage, matt und leblos in der Darstellung; Laurin ist durch bessern Inhalt geschützt, in gleiche Flachheit zu verfallen. Das Lied vom Hörnen Siegfrid zeigt noch einigen Zusammenhang mit dem Geist der Nibelungen, aber in höchster Beschränktheit und Ungeschicklichkeit, ja, es scheint dem völligen Erstarren nah; dagegen das Hildebrandslied, jene uralte Sage von dem Kampf des Vaters mit dem Sohn, die in ihrer alliterirenden Form die Reihe der Denkmäler unserer Sage eröffnet, als wirkliches Volkslied in achtzeiligen Strophen eine frische, nicht unangenehme Stimmung verräth. — Das Heldenbuch Caspar's von der Röhe am Ende des funfzehnten Jh. dagegen ist eine von allem poetischen Sinn entblösste, unglaublich geistlose Arbeit; nachdem dreihundert Jahr etwa verflossen waren, fiel die Heldensage stufenweise aus den edelsten Händen in die gemeinsten herab, so dass ihr völliges Erlöschen nicht blos begreiflich, sondern nothwendig war. Caspar hat, wie es scheint, für gemeine Bänkelsänger gearbeitet und sein Geschäft wie ein Tagewerk betrieben. Das Gedicht von Dietrich's Drachenkämpfen ist, nur in anderer Weise, eben so schlecht, als Caspar's Bearbeitungen; ja, dieser zeigt

doch eine gewisse Rüstigkeit, während das Weitschweifige und die endlosen Wiederholungen in diesem starken strophischen Werk eine ganz kindische Unbeholfenheit an den Tag legen. *) —

Die Gedichte des volksthümlichen Epos sind uns in der mittelhochdeutschen Sprache aufbehalten worden. Die metrische Grundform derselben ist die vierreimige Nibelungenstrophe, mit sechs Hebungen in jeder Verszeile, von welcher die letzte länger auszulaufen pflegt, was besonders in Chaudrun hervortritt. All-

*) Je mehr ich selbst mit unserer Poesie mich beschäftigt habe, um so lebhafter habe ich in diesem Werke das Bedürfniss, meinen Lesern nur bewährte Auffassungen zu geben, weshalb ich, abgesehen von der Organisation des Ganzen, von Einleitungen und Uebergängen, absichtlich im Einzelnen immer die Darstellung der Sache benutzt habe, die mir als die tüchtigste und von meinem compendiarischen Zweck doch nicht zu weit abliegende bekannt war. Meiner eigenen Beurtheilung entsagt zu haben, wird dem Leser den Vortheil gewähren, auf die besten Quellen hingeführt zu werden, in deren Anziehung ich, wie ich hoffe, indirect mein Urtheil deutlich genug angegeben habe; es war mir durchgängig darum zu thun, dem leeren Namenwesen entgegenzutreten, das bisher in den so oft fabrikmässig geschriebenen Compendien herrscht. Aus Compendien und aus dem Conversationslexikon haben wir neue Compendien hervorgehen sehen. Hier finden wir nun z. B. überall die Namen der einzelnen Sagen aufgeführt; aber man merkt bald, dass es an aller lebendigen Kenntniss fehlt, was sich auch in den periodischen Eintheilungen bis zum Ueberfluss offenbart. Deshalb habe ich im Obigen erst die Sage in ihrem factischen Inhalt und sodann die poetische Bildung derselben in allen Momenten angegeben und bin darin dem Manne gefolgt, der auf das Tiefste in diese Welt eingedrungen ist, W. Grimm: Die Deutsche Heldensage, Göttingen 1829, 8, S. 237 ff. und S. 366, ff.

mählich änderte sich diese Gestalt, zuerst darin, dass man die Zeile zum Nachtheil ihrer freien Beweglichkeit nicht nach Hebungen, sondern nach Füssen mass; dann, dass die zweite Hälfte der letzten Zeile von ihren vier Hebungen eine verlor und ebenfalls drei Füsse bekam; drittens darin, dass klingende Reime und viertens auch innere zugelassen wurden, welches letztere die Strophe achtzeilig machte; endlich fünftens, dass man aus diesen zweien vierzeilige bildete. Nur das alte Hildebrandslied ist im Althochdeutschen erhalten worden. *)

Neben dem epischen Volksgesange erwuchs nun aus der Kirche durch die Vermittelung der Geistlichen die gelehrte Dichtung, in deren Denkmalen sich uns vom neunten bis zum zwölften Jh. hin die Entwicklung der Sprache zusammenhängender darstellt. Ihrem Ursprung nach neigte sich diese Poesie mehr zur Betrachtung und Erzählung, wodurch ihre Producte von selbst nicht für das Singen, sondern für das Sagen und Vorlesen sich bestimmten. Die metrische Grundform waren je zwei kurze rhythmische Zeilen, in den äussersten Massen von 3 — 6 Hebungen, durch den Reim verbunden. Es ist möglich, dass diese kurzen Reimpaare anfänglich sangbar waren. Der Reim selbst war unausgebildet; selten Gleichlaut, zumeist Verbindung gleichlautender Vocale mit ungleichlautenden, aber verwandten Consonanten; ungleichlautender, aber verwandter Vocale mit gleichlautenden Consonanten und endlich ungleich-

*) S. A. K. F. Wackernagel, Auswahl deutscher Gedichte. Berlin 1832, S. XI.

lautender, aber verwandter Vocale mit ungleichlautenden, aber verwandten Consonanten. Die Sprache war bis zum eilften Jh. die feste althochdeutsche; von da an tritt ein Unterschied ein; manche Wörter sind noch gemein mit dem Althochdeutschen, und in derselben Bedeutung, die sich später nicht mehr finden, aber auch einige, die weder früher noch später vorkommen; Flexionen verwischt und schwankend, manche mehr zum Althochdeutschen, manche zum Mittelhochdeutschen hinneigend. Besonders merkwürdig ist Mischung des Niederdeutschen mit dem Hochdeutschen, erklärbar aus der Heimath der Dichter, ihrem Aufenthalt an den Fürstenhöfen des nördlichen Deutschlands, aus dem mächtigen Einfluss der Sachsen und ihrer Herrscher, besonders unter Lothar, aus der Verwandtschaft der Sächsischen und Süddeutschen Fürstenhäuser unter Conrad III und Friedrich I, aus der Reformation der Klöster, wodurch Norddeutsche Mönche in den Süden verpflanzt wurden und dem Antheil, den solche Mönche an der Erziehung der Fürsten, zu deren Umgebung die Dichter gehörten, und solcher Laien nahmen, die sich mit dem Dichten beschäftigten. *)

Obschon nun der grösste Theil der poetischen Hervorbringungen dieses Kreises nur in Uebersetzungen aus dem Lateinischen bestand, so kann man ihnen doch eine volksmässige Auffassung nicht absprechen und in dieser Annäherung des Gelehr-

*) S. H. Hoffmann in den trefflichen Fundgruben für Geschichte Deutscher Sprache und Literatur, Breslau 1830, Th. I., S. S. 295 ff, wo die beste Uebersicht von dem zwölften Jh. gegeben ist.

ten und Religiösen an das Populäre und Germanische liegt eben ihr eigenster Reiz. Es unterscheiden sich hauptsächlich kirchliche, rein geschichtliche und sagenhafte Stoffe. — Das älteste Denkmal der religiösen Poesie ist das Bruchstück einer althochdeutschen alliterirenden Dichtung vom Ende der Welt, das mit dem Hildebrandsliede in sprachlicher Hinsicht gleichen Werth behauptet; es ist unter dem Namen Muspilli bekannt gemacht. — Ihm zunächst steht ein im Kloster Wessobrunn aufgefundenes Gebet. — Diesem folgt eine Evangelienharmonie in Niederdeutschen alliterirenden Versen, aus der ersten Hälfte des neunten Jh. unter dem Namen Héliand bekannt gemacht. — Ein ähnliches Werk in 5 Büchern, das aber nicht die gleiche Volksmässigkeit erreichte, verfasste gegen die Mitte des neunten Jh. der Mönch Otfrid, Vorsteher der Schule des Benedictinerklosters Weissenburg im Elsass: er schrieb in kurzen Reimpaaren von 4 Hebungen, deren 2 auf weibliche Reime gerechnet werden; je zwei Reimpaare bilden eine Strophe. Die Behandlung der Geschichte Christi ist in schlichter Frömmigkeit, die hier und da einen eigenthümlich poetischen Aufschwung versucht. Sein Werk ist unter der Benennung Christ bekannt gemacht. — Einen weiteren Fortschritt der Sprache zeigen die Uebersetzungen, welche Notker III, Benedictiner im Kloster St. Gallen, gestorben 1022, von den Psalmen, und die prosaische Paraphrase, welche der Abt Willeram, gestorben als Abt zu Ebersberg in Baiern 1085, von dem Hohenliede und ein Unbekannter von den 5 Büchern Mose versuchte. — Im zwölften Jh. finden wir schon freiere Gestaltungen

kirchlicher Stoffe, in welchen die eigene Phantasie mehr Raum zu gewinnen strebt: ein Leben der heil. Jungfrau von Werinher, dem Diakonus im Kloster Tegernsee, zur Zeit Friedrichs I; einen Lobgesang auf die heilige Jungfrau; ein grosses Gedicht (von 3360 Versen) vom Leben und Leiden Jesu, dem Antichrist und jüngsten Gericht, d. h. eine Evangelienharmonie; mehre Legenden, unter denen die panegyrische vom Leben des Erzbischofs Anno von Cöln, der 1075 starb, in 49 ungleichen Strophen durch Anschaulichkeit und Kraft der Sprache wie durch das Grossartige des Standpunctes und der Anordnung die vorzüglichste ist; endlich mehre Hymnen und ascetische Gedichte, unter welchen das von einem Laien, Heinrich, von des Todes Gehügede sich auszeichnet. Das nur Fragmentarische können wir hier nicht berücksichtigen.

Von den historischen Gedichten ist das älteste das Lied von einem Siege der Franken über die Normannen unter einem Könige Ludwig aus dem neunten Jh. in kurzen, strophisch getheilten Reimpaaren; es erzählt und zugleich betont es Alles mit einem lyrischen Accent. Aus der Mitte des zwölften Jh. ist die vielverbreitet gewesene Kaiserchronik; sie hebt mit der Geschichte des Julius Cäsar an und geht bis auf Konrad III; ihr Bemühen ist, wie das Otfrid's, gegen das Germanische Volksthum und dessen Sagen gerichtet; sie verwirft diese ganze Welt als ein unhistorisches nicht beglaubigtes Dasein und hebt dagegen die Legende als die ächte Wirklichkeit hervor. Dass sie mit dem früheren Annolied Manches gemein hat,

könnte darin seinen Grund haben, dass beiden eine ältere gemeinschaftliche Quelle vorlag. *)

Die epischen Bildungen der gelehrten Poesie gingen theils aus Bekanntschaft mit dem Epos der Romanischen Völker, theils aus dem Studium antiker Dichter und Historiker hervor; die erstere Quelle war aber die vorwaltende. Man muss bedenken, dass die Deutschen selbst eine Heldensage besassen, dass also eine Neigung, die Sage der Franzosen und Briten in sich aufzunehmen, erst dann entstehen konnte, als die unmittelbare Lebendigkeit der eigenen Sage und ihrer Dichtung schwächer zu werden anfing. Die Gedichte daher, welche Momente aus dem Karolingisch-Fränkischen oder Arturisch-Britischen Sagenkreis in das Deutsche einführten, bedurften erst einer längeren künstlichen Existenz, bevor sie durch Lesen und Wiedererzählen im Deutschen Volke bekannter und heimischer wurden. Das Verhältniss derselben zum nationalen Epos war in Bezug auf die Lebendigkeit ein gerade umgekehrtes; je mehr dies verblasste, um so mehr glüheten in jenen die Farben auf, um so mehr erschufen sie sich mit der wachsenden Cultur ein innigeres Verständniss. Die alten Heldenlieder sind, bis auf eine dürftige Ausnahme, nicht zu Volksbüchern geworden, wohl aber die Sagen von den Haimonskindern, von Wigalois u. s. f. Im zwölften Jh. sehen wir die ersten vereimzelten Anfänge einer solchen Aneignung der fremden Sage. Karl der Grosse in seinem Zuge nach Spanien von dem Pfaffen

*) S. Hoffmann a. a. O. Ueber Werinher haben wir durch Franz Kugler eine sehr schätzbare Untersuchung 1831 erhalten: De Werinhero, Berolini. 8.

Chunrat ist das älteste Denkmal dieser Richtung; König Orendel enthält eine matte legendenhafte Geschichte; Alexanders des Grossen Geschichte ward ziemlich rüstig von dem Pfaffen Lamprecht bearbeitet. Der Grave Ruodolf, eine Rittergeschichte aus dem Kreise der Kreuzzüge; die Geschichte des Herzog Ernst; eine Bearbeitung der Tristansage durch Eilhart von Oberge, wahrscheinlich einem Dienstmann Heinrichs des Löwen; endlich Fuchs Reinhart von Heinrich dem Glichsenäre sind die übrigen merkwürdigsten Producte dieser Poesie, von denen Herzog Ernst seinem Lateinischen Original nach zwar in Deutschland selbst entstand, aber dabei zugleich eine bedeutende Einwirkung der antikisirenden Behandlung und eine Verschmelzung mit alten nicht Germanischen mährchenhaften Elementen erfahren musste. Ihrer Abhängigkeit wegen konnte diese Poesie nur einen untergeordneten Kunstwerth erlangen; die Bildung, welche die Sprache im Uebergang aus dem Althochdeutschen durch das Hinschauen auf ein fremdes Vorbild und die Phantasie durch die Versetzung in andere Zeiten, Sitten, Localitäten und Begebenheiten empfingen, indem sie dadurch vielseitiger und biegsamer wurden, war der Hauptgewinn dieser ganzen Thätigkeit.

Nach solchen Prämissen einerseits in der unmittelbaren Poesie des Volkes, andererseits in der gelehrten, über die Sphäre des nationalen Lebens in die Welt hinausblickenden Dichtung; erhob sich am Ende des zwölften Jh. die Kunstpoesie, die wir auch, weil sie sich vorzüglich im ritterlichen Stande und an den Höfen entwickelte, die höfische nennen. Die

ideale Stimmung, welche die Kreuzzüge über ganz Europa verbreiteten, die mannigfaltige Berührung, in welche die verschiedenen Völker des Abendlandes sowohl unter sich als mit Byzanz und dem Orient geriethen, die reichere Masse von Gefühlen, Anschauungen und Gedanken, welche in diesem Wechsel erzeugt ward, liess an den Höfen feinere Sitte und Geselligkeit entstehen. Die Sprache ward aus dem oben bemerklich gemachten Schwanken zwischen dem Nieder- und Hochdeutschen herausgehoben, indem die Herrschaft der Fränkischen und Schwäbischen Kaiser die Oberdeutsche Mundart zur Sprache der Höfe machte, wenn gleich die Einwirkung des Sächsischen Elementes auf die Sprache und Bildung Süddeutschlands noch bis unter die ersten Hohenstaufen fortdauerte. Die höfische Cultur zog nun sowohl die gelehrten als die volksmässigen Dichter in ihren Bereich, so dass die Unterhaltung der höheren Stände durch Singen und Sagen von nun an den höfischen Kunstdichtern anheimfiel, indem der Minne- oder Meistergesang an den Höfen die Stelle des Volksgesanges einnahm und Einzelne aus der Classe der höfischen Sänger sich auch des früher mehr dem geistlichen Stande gehörenden eigentlichen Dichters, der Abfassung längerer, nicht für den Gesang bestimmter, erzählender Werke bemächtigten und in jenen kurzen Reimpaaren die ausländischen Sagenkreisen angehörenden Romane von Artus, dem heil. Gral, Tristan u. s. w., wie es scheint, mit noch mehr Kunst, Innigkeit und Tiefe behandelten, als ihre Wälschen Vorgänger. So verblieben die Volkssänger und Spielleute im ausschliesslichen Besitz des alten nationalen Epos, das

eben darum nie zur vollen Reife gedeihen konnte, weil sich ihm die edelsten Kräfte entzogen hatten und nur der Mittelpunct der Deutschen Sage gestaltete sich in den Nibelungen zu einem abgeschlossenen Ganzen. Wir wollen nun zuerst das Kunstgesetz dieser Epoche, zweitens den Stoff, den sie behandelte und drittens die chronologische Ausbildung desselben betrachten.

Ausser der Unterweisung im Singen und Spielen des musikalischen Instruments, womit sie den Vortrag ihrer Lieder begleiteten, empfingen die sogenannten Minnesänger keinen gelehrten Unterricht. Das Leben bildete sie; selbst die Schreibkunst konnten sie entbehren und entbehrten sie meistens. Diejenigen, welche längere erzählende Gedichte verfassten, pflegten sie einem Schreiber in die Feder zu dictiren, aus welchem Gebrauch schon früher das Wort: dichten, entsprungen war. Lieder bedurften der Aufzeichnung nicht, sie pflanzten sich von Mund zu Mund fort und gingen so vom höfischen Kreise nicht selten in den des Volkes über. Durch Abschriften konnte man ihre Verbreitung nicht bewirken, weil das Lied noch von der Gesangweise unzertrennlich war, diese sich aber schwer beschreiben liess. Wollten namhaftere Meister (Meister hiess jeder, der in der Kunst sich auszeichnete) eine schnellere Verbreitung ihrer Lieder, selbst an entfernteren Höfen bewirken, so brauchten sie Wort und Weise nur einem sangkundigen Boten oder dem ersten besten wandernden Sänger zu lehren, der an jenen Hof zog und das Lied mündlich überbrachte. — Wenn nun der Volksgesang seiner allgemeinen Na-

tur gemäss nach Jahrhunderten nur ein einziges Maass, die Langstrophe der Nibelungen, ausgebildet hatte, so geziemte der im höfischen Kunstgesang erwachten Individualität ein Reichthum von Weisen und Tönen. Nicht nur erfand jeder Meister seinen eigenen Ton nebst der dazu gehörigen Sangweise und musikalischen Begleitung, sondern gewöhnlich für jedes neue Lied einen neuen Ton, eine neue Weise. Lied nannten die damaligen Dichter nicht blos ein ganzes lyrisches Gedicht, sondern auch die einzelne Strophe, die für sich auch Gesetz hiess; Ton war, was wir Maass, Weise, was wir Melodie nennen. Das Gedicht selbst pflegte man in Verhältniss zu Ton und Weise auch das Wort zu nennen. Alle Töne der Kunstpoesie haben ihre Basis an dem Gesetz der Dreitheiligkeit, das jedoch, weil es das Wesen der Harmonie ausdrückt, nicht blos der Deutschen Lyrik angehört, sondern in der Griechischen und Provençalischen sich ebenfalls offenbart. Es fordert zwei gleiche symmetrische Theile oder Stollen, die ein dritter ungleicher, der Abgesang, hervorhebt und zusammenfasst. Dem Abgesang pflegt man auch den Aufgesang entgegenzusetzen, der dann beide Stollen begreift. Es versteht sich von selbst, dass der Abgesang, wenn auch den Stollen ungleich, doch in einem gewissen Verhältniss zu ihnen stehen muss, so wie, dass von dem einfachen Grundgesetz mannigfache Abweichungen statt finden, z. B. dass der Abgesang in der Mitte steht oder dass der eine Stolle männliche, der andere weibliche Reime hat. — Eine eigene Gattung der mittelhochdeutschen Lyrik bilden die Leiche; bestehen die Lieder aus einer oder meh-

ren gleichgebauten Strophen, so verbinden die Leiche vielerlei Töne ungleicher Structur zu einem grösseren, meist sehr belebten Ganzen. Nicht alle so verbundenen Töne zerfallen in Stollen und Abgesang, häufig fehlt der Abgesang, auch kehrt oft derselbe Ton wieder. Der schnelle Wechsel der Töne, das rasche Uebersprungen aus einem Gesetz in das andere, ohne dass ein Ruhepunct abgewartet würde, begünstigt einen fast dithyrambischen Schwung, gibt aber doch zuletzt den Gedicht etwas Unstetes, Haltloses. Indessen waren diese aus der alten Kirchenmusik entsprungenen Gedichte doch für den Gesang bestimmt, wie besonders die Tanzleiche beweisen. — Eine eigene poetische Form, die man Sprüche nennen könnte, weil sie wohl weniger gesungen als recitirend vorgetragen wurde, bilden die Strophen mancher Töne, die unter sich wenig zusammenhängen. Zwar die Richtung ist eine gemeinsame, gewöhnlich politische oder geistliche, aber doch schliesst jede Strophe sich für sich zu einem selbstständigen Ganzen ab. — In dem eigentlichen Minnelied machen die sämmtlichen in Einem Ton gedichteten Strophen auch nur ein einziges Gedicht aus und gewöhnlich hat jedes Lied seinen eigenen nie wiederkehrenden Ton. Sich fremder Töne zu bedienen, wurde auch noch nach dem dreizehnten Jh. fast als Diebstahl gerügt. Diese Gattung scheint die älteste, indem sie auf die Zeit deutet, wo Ton und Weise oder Maass und Melodie noch auf das innigste verbunden waren. Bei Reimar dem Alten z. B. findet man fast nur Lieder, bei Walther von der Vogelweide aber schon ungefähr eben so viel Sprüche, während der noch jüngere Reimar von

Zweter kaum Anderes als Sprüche gedichtet hat und zwar alle in demselben (Frauen-Ehren) Tone. *)

Ihrem ursprünglichen Verhältniss zur höfischen Bildung zufolge wandte sich die Kunstpoesie allen Gattungen zu; epische, lyrische und didaktische Gedichte wurden von denselben Meistern nebeneinander hervorgebracht. Aber im Epos war es besonders die fremde Sage, der sie sich zuneigte. Merkwürdig ist dabei, dass die Karolingische Sage weniger Raum einnahm, als die Arturische. Zwar haben wir Spuren, dass mehre Gedichte aus ihrem Kreise, wie z. B. von Galiena, der heidnischen, getauften Gemahlin Karls des Gr., untergegangen sein mögen; doch beschränkte sich fast Alles auf eine Umarbeitung des alten Gedichtes von Kuonrad durch einen Dichter, der sich den Striker nennt; auf eine Darstellung der Heymonskinder und auf eine Behandlung der Geschichte von Flos und Blancflos durch einen gewissen Konrad Flecke. — Weit mehr Liebe widmeten die Meister dem Arturischen Sagenkreise, in welchem sie vielleicht von dem magischeren Glanz und besonders von der Vertiefung der irdischen Geschichte in

*) S. die Gedichte Walthers von der Vogelweide, übersetzt von Karl Simrock und erläutert von K. Simrock und W. Wackernagel, Erster Theil, Berlin 1833, S. 165 — 176. Auch im weiteren Verlauf kommen noch viel schätzbare Bemerkungen vor. — Die erste gediegene Basis zur altdeutschen Metrik legte Jacob Grimm: Ueber den altdeutschen Meistergesang, Göttingen 1811, 8, worin er durch vielfache Analysen das durchgreifende Gesetz der Dreitheiligkeit im Minne- und Meistergesang überzeugend darthat. — Das Musikalische der Minnelieder hat L. Tieck in der Vorrede zu seinen Minneliedern, Berlin 1803, 8, mit dem tiefsten Gefühl entwickelt.

die Verklärung der Kirche des heil. Gral angezogen werden mochten. Wir finden hier alle Hauptmomente wieder, die wir in der Geschichte der Nordfranzösischen Poesie kennen gelernt haben. Iwein, Erek und Enite wurden von Hartmann v. d. Aue, Lancelot vom See von Ulrich von Zetzighofen, Wigalois, der Ritter mit dem Rade, von Wirnt von Gravenberg, Daniel von Blumenthal von dem schon erwähnten Striker, Wigamur, der Ritter mit dem Adler, von einem Unbekannten, Parcival von Wolfram von Eschenbach bearbeitet; von eben diesem rührt die Begründung des Titurel und Lohengrin her. Die Tristanage wurde von Gottfried von Strassburg aufgenommen, aber nicht vollendet; Ulrich von Turheim und Heinrich von Friberg beschlossen sie. — Zu diesen aus dem eigenthümlichen Leben der Romanischen Völker hervorgewachsenen Epen hatten die Bearbeitungen von Legenden, wie besonders die vom heil. Georg durch Reinbote von Dorn, antiker Stoffe und kleiner novellenartiger Erzählungen ganz das nämliche Verhältniss, wie wir es oben in der Geschichte der Französischen Poesie S. 89 ff. geschildert haben. — Auch die lyrische Dichtung entfaltete in ihren Liedern die nämlichen Beziehungen, wie die Provençalische, ohne darum, wie man so oft und so lange gemeint hat, eine Nachahmung derselben zu sein; die Gleichheit des Inhaltes wie der Form lag in den bestehenden Bedingungen des Lebens; aus dem Frauendienst gingen erotische, aus dem Herrendienst panegyrische und politische, aus dem Gottesdienst religiöse und reflectirende Lieder hervor. Wie aber die Deutschen Dichter das epische und lyrische Element, das

bei den Franzosen sich mehr dem Norden und Süden einseitig zugetheilt hatte, bis aus der Normandie hervor eine populäre Lyrik sich erhob, in sich zusammenfassten und in beiden Gebieten eine gleich hohe Künstlerschaft erreichten: so verhielten sie sich auch in der Behandlung der Lyrik freier, als die Provençalen. Die grössere Innigkeit des Gemüthes bewahrte sie vor dem bei diesen herrschenden Formalismus des Verstandes. — In eben dieser Tüchtigkeit haben wir auch wohl den Grund zu suchen, weshalb die didaktische Poesie im dreizehnten Jh. sich auf der Stufe einer hohen Ausbildung zeigt. Höchst einfach, aber scharf, klar, volksmässig erscheinen die dialogisch gehaltenen Lehrgedichte: König Tirol und sein Sohn Vridebrant, der Winsbeke und die Winsbekin von unbekannten Verfassern. Die ältesten Fabeln gehören dem Striker an; 100 andere, unter dem Namen: Der Edelstein, gesammelte, wurden von Ulrich Bonerius aus Bern, einem Geistlichen, zu Anfang des vierzehnten Jh. gedichtet. Zu Anfang des dreizehnten schrieb Thomassin von Tirkeläre aus dem Friaul sein Spruchgedicht, den Welschen Gast; Frigedank, was wahrscheinlich ein angenommener Name, ein ähnliches Werk: Bescheidenheit, das durch geistreiche Auffassung der Wälerssprüche und ihrer Selbstvernichtung vor allen ähnlichen Versuchen weit hervorragte, und gegen 1300 Hugo von Trimberg, ein Schullehrer zu Thürstadt, in der Nähe von Bamberg, seinen Renner, der zwar auch noch viel volksmässige Sprichwörter in sich aufnahm, allein an innerer Einheit des Ganzen, an tiefer Contrastirung der Gegensätze und an anschaulicher Einfachheit der

Sprache dem Frigedank sehr nachstand. — Die religiöse Poesie war auch in ihrer Epik der Reflexion sehr günstig; aber hier gestaltete sie sich nicht volksmässig, sondern mehr individuell, wie z. B. im Leben der heiligen Martina von Hugo von Langenstein oder in dem allegorischen Gedicht, die Tochter von Syon oder die minnende Seele. — Viele dieser Gedichte sind aber auch, bei der Ungeübtheit des Denkens, noch sehr trocken und leblos.

Alle diese verschiedenen Elemente machten vom Ende des zwölften bis zum Anfang des vierzehnten Jh. den Stoff der Deutschen Poesie aus. Sie bestanden nebeneinander. Sucht man aber diesen ganzen Zeitraum in den mannigfachen Schattirungen, die er durchlief, aufzufassen, so entdeckt sich doch ein inneres Verhältniss auch des Stoffs zur ästhetischen Composition. Es ist unläugbar, dass das epische Element den geschichtlichen Vorrang einnimmt, weil es die ganze Zeit vom achten bis zum zwölften Jh. der Kern der Poesie gewesen war. Sodann drängte sich die lyrische Dichtkunst hervor und durchzitterte auch die epischen Werke mit ihren Tönen. Aus beiden Richtungen aber spross die Reflexion hervor; das Sprichwort führte aus dem Volksepos, die Bibel aus dem kirchlichen, die Betrachtung des individuellen Lebens in seinem Bezuge zur Liebe, zur Kunst, zum Staat und zur Kirche aus dem Liede zum Nachdenken. Die objective Anschauung des Epischen, die subjective Bewegung des Gefühls suchten in der stillen, sich immer gleichen Gesetzmässigkeit des Gedankens eine unzerstörbare Beruhigung und so sehen wir nach dem

Untergang der Hohenstaufen die Reflexion überall, auch in den epischen und lyrischen Formen, überwiegen. — In Verbindung mit diesem Verlauf zeigt sich auch eine Veränderung der ganzen Darstellung. Zuerst ist sie strenge und einfach, etwa bis auf den Anfang des dreizehnten Jh. Dann wird sie immer voller, immer lebendiger. In Wolfram von Eschenbach, Walther von der Vogelweide und Gottfrid von Strassburg erreicht sie die grösste Ausbildung. Ueber sie können sich die Späteren nicht erheben, fangen an, nachzuahmen, erst mit regem Gefühl, dann immer mechanischer. So verliert sich am Ende die reiche Mannigfaltigkeit der epischen und lyrischen Töne; die Poesie wird lahmer und matter und erhält nur noch von der Reflexion her ein gewisses Leben. — Von dem Leben der Dichter selbst wissen wir so wenig, dass selbst die ungefähre chronologische Bestimmung desselben bei den meisten Schwierigkeit hat. Die Fürsten und Gegenden, von denen sie sprechen, geben uns den grössten Anhalt der Combination. Die Dichter des nationalen Epos kennen wir gar nicht, auch nicht einmal den der Nibelungen; hier gelangen wir wenigstens zur Kenntniss der Namen.

Den Beginn der mittelhochdeutschen Poesie machte ein Niederdeutscher Dichter, Heinrich von Veldecke, gegen das Ende des zwölften Jh. Seiner Lieder sind noch sehr wenige und der Charakter derselben ist grosse Einfachheit. Den Kreis der erzählenden romantischen Kunstpoesie eröffnete er durch seine Aeneide, die er nach einem Romanischen Vorbilde dichtete; die Composition ist in den Partieen, wo leidenschaftliche Interessen dargestellt werden, bei aller Einfalt ziem-

lich glücklich; die Mundart der Sprache schwankt noch zwischen Oberdeutschen und Niederdeutschen Formen, obschon sie zu jenen sich entschieden hinneigt. — Als Lyriker schlossen sich an Veldeck zunächst Kürenberg, Dietmar von Ast, Spervogel, Reimar der Alte und Friedrich von Husen, in deren Liedern gleichviel Kraft und Zartheit und ein volksmässiger Anstrich ist. Als Epiker und Lyriker, aber bei weitem vorgeschritten, erscheint sodann Hartmann von der Aue in Schwaben. In seinen tiefgefühlten Liedern, in seinen Legenden vom heil. Gregorius im Stein, vom armen Heinrich, in seinem Epos aus dem Artusischen Sagenkreise, Iwein oder der Ritter mit dem Löwen, zeigte er überall eine gewandte Herrschaft der Sprache. Die milde Wärme und behagliche Anmuth seiner genauen und wohlbedachten Ausführlichkeit nebst dem noch nicht erloschenen Sinn für die Sage und das Volksmässige entfaltete er besonders in dem armen Heinrich, dieser schlichten, aber höchst sicheren kleinen Erzählung.*) — An ihn schloss sich Wolfram v. Eschenbach und Pleienfelden im Eichstädtischen. Er wurde im zwölften Jh. geboren und st. im ersten Drittel des dreizehnten; in ihm concentrirte sich die ernste, durch den Dienst des Grales in das Mystische übergehende Seite der Bretonischen Sage. Wir besitzen von ihm einige Lieder, eine Bearbeitung des Parcival, einige Fragmente von einer besonderen Behandlung der Titurelsage und den Anfang einer Darstellung von der legendenhaften Geschichte des heil. Wilhelm von Oran-

*) S. Karl Lachmann, Auswahl aus den Hochdeutschen Dichtern des dreizehnten Jahrh. Berlin 1820, 8, S. VII.

ge. Er bezeichnet die Epoche, wo der strenge, durch Hartmann schon geschmeidigte Styl zum wahrhaft schönen sich umbildete; alles Harte und Schwere verschwand und selbst der tiefste Inhalt des Gemüthes drängte sich in angemessener, abgerundeter Form hervor. Von Wolfram's wenigen, aber vortrefflichen Liedern sind die meisten Tagelieder. (S. über diese Th. II. S. 116.) In der Dichtung vom Parcival, die er um 1205 vollendete, folgte er nach seiner eigenen Angabe einem gewissen Guiot, der zwar als Provençale genannt wird, aber doch wohl Französisch dichtete. Es scheint, als wenn Chrétien de Troyes die Sage mährchenhaft erweitert und verflacht habe, so dass jenes Werk in strengerer Ueberlieferung und sinniger Darstellung der Situationen, vermuthlich mehr als in der Kunst des Styls, vor dem seinigen sich auszeichnen mochte. Der Titurel enthielt die ganze Geschichte des Gral bis auf Lohengrin's Geschichte herunter, die späterhin ebenfalls Gegenstand eines eigenen Deutschen Gedichtes wurde, dessen Verfasser sich schwer bestimmen lässt. Vom Titurel, dessen äusserlich epischer Zusammenhalt in der Geschichte von Sigune und Tschionatulander liegt, scheint Wolfram nur einige der hervorstechenderen Situationen behandelt zu haben. Wenn er im Parcival und Wilhelm der kurzen Reimpaare sich bediente, worin vor ihm auch Veldeck und Hartmann gedichtet hatten, so dichtete er diese schönen Bruchstücke in einer Strophe von 4 Langzeilen mit klingenden Reimen. Später ward die ganze Titurelsage von einem Unbekannten (denn der gewöhnlich genannte Albrecht von Scharfenberg ist zweifelhaft) in einer siebenzeiligen weiterhin oft gebrauch-

ten Strophe verfasst, die eine ähnliche Zerlegung von Wolfram's schöner Strophe enthält, wie die achtzeilige Hönweis des gedruckten Heldenbuches von der Nibelungenstrophe. Wolfram kannte also die ganze Sage, wie sie ihm in Guiot's Auffassung vorlag; er kannte aber auch Chrétiens Bearbeitung derselben und ward, wie dieser, von Parcival's Geschichte besonders angezogen. Offenbar bewegte ihn der Gedanke, wie Parcival in der Gedankenlosigkeit der Jugend das ihm bestimmte Glück verfehlt und erst, nachdem er die Verzweiflung überwunden und in dem unverschuldeten Kampfe gegen Freund und Bruder das Härteste erfahren hat, in der Treue gegen Gott und sein Weib der erstrebten höchsten Glückseligkeit würdig gefunden wird. Um diesen Gedanken darzustellen, nahm er mit verständiger Wahl die Geschichten von Gamuret und von Gawan auf: aber er liess, ausser dem, was er für den Titurel bestimmte, noch Manches aus, was unbedeutend oder störend zu sein schien. Die angeborne Reinheit und Heldentugend Parcival's — seine Mutter Herzeloyde und sein Vater Gamuret —, die Stufen seines Sehnen und seiner Ausbildung vor und nach dem Verzweifeln; der Gegensatz des weltlichen Gawan, der uns in beständiger Sehnsucht nach dem Helden lässt, und ihn selbst, in Sünde und Leid, unseren Augen entzieht; wiederum Feirefiz, ritterlich und edel, aber nicht wie der Bruder nach dem Höchsten strebend und darum leicht von seinem einzigen Makel gereinigt; dem Heidenthum; endlich die fromme, liebende Dulderin Sigune, bestimmt, in ihrem Unglück Parcival zu Gott zu leiten, eine mitfühlende Gottheit, belehrend, ermahnend, strafend und tröstend,

bis sie, nachdem das Werk vollendet ist, dem eigenen Gram über den Tod ihres geliebten Tschionatulander erliegt: das Alles und was noch mehr der Haupthandlung eingefügt ist, sind wesentliche Theile dieses erstaunlichen Gedichtes. Die Geschichte des heiligen Willehalm von Oranse hat Wolfram nicht vollendet; man kann daher auch nicht sagen, in welchem Sinn er sie auffasste; in der Form ist sie reicher und freier als der Parcival, aber ohne dessen unwiderstehlich fesselnde Gewalt; die Quelle des Dichters kennen wir nicht. (S. Th. II. S. 70.) Der dritte Theil des Gedichtes, der sogenannte starke Rennewart, wurde gegen 1250 von Ulrich von Türheim gedichtet, eine Fortsetzung, die höchst langweilig und nur wegen mancher guten Sprichwörter beachtenswerth ist; der erste Theil, welcher die Geschichte erzählt, die Wolfram's Darstellung vorangeht, ward zwischen 1252 — 1278 von Ulrich von dem Turlin verfasst, aber nicht vollendet, was auch bei seinem prosaischen Wesen eben nicht zu bedauern ist.*) — Mit Wolfram's Leben und Wirken eng zusammenhängend ist die Tradition von einem Kampfe, der zwischen 1206 — 7 auf

*) Das Studium Wolfram's hat einen grossen Theil meines Lebens erfüllt; die Resultate findet der Leser in meiner Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter, S. 261 — 307. — Im Obigen habe ich absichtlich das Urtheil des Mannes gegeben, der noch längere Zeit und noch tieferes Studium auf Wolfram verwendet und uns eine so schöne Ausgabe aller seiner Werke gegeben hat. S. Wolfram v. Eschenbach, herausg. v. Karl Lachmann, Berlin 1833, gr. 8. Ausserdem eben denselben in der Vorrede zur Auswahl a. a. O. S. VII. — Den Versuch einer Lebensgeschichte Wolfram's machte Büsching im Museum für Altdeutsche Lit. und Kunst, Bd. I, Berlin 1809, 8, S. 1 — 36. — Einen Auszug aus dem Parcival als Vorbereitung und An-

der Wartburg in Thüringen von den bedeutendsten Sängern der Zeit, namentlich von Walther von der Vogelweide, Wolfram, Heinrich von Ofterdingen und Klinsor von Ungerland, gehalten sein soll, um die Virtuosität der Kunst nach ihrem lebendigen Zeugniss zu ermessen. Von diesem sogenannten Kriege, dessen auch sehr alte Chroniken erwähnen, ist noch ein Gedicht übrig, das zwei sehr verschiedene Theile hat und wohl erst in der letzten Hälfte des dreizehnten Jh. verfasst wurde. Der erste Theil in einer sehr künstlichen langen Strophe ist panegyrisch; Wolfram erhebt den Landgrafen Hermann von Thüringen, Ofterdingen den Herzog Leopold von Oestreich; die übrigen Dichter mischen sich theilnehmend zwischen-

---

kündigung einer vollständigen wünschenswerthen Uebersetzung desselben haben wir eben jetzt erhalten: Parcival von San Marte, Magdeburg 1838, 8. — Wenn auch der ganze Titurel den hohen Kunstwerth des Parcival nicht hat, so scheint mir doch die Ansicht zu weit zu gehen, die ihn als ein nur geistloses Werk in Verhältniss zu den Fragmenten der unzweifelhaft ächten Bearbeitung Wolfram's und zum Parcival gelten lassen will. Es ist zu wünschen, dass eine neue Ausgabe mehren die Lectüre desselben zugänglich mache, um das Urtheil über ihn näher durch vielseitigere Auffassung zu bestimmen. Der arme Heinrich ist zehnmal; Iwein ist dreimal von Michaeler, Müller und Lachmann herausgegeben; der Tristan ist dreimal von Müller, v. Groote und v. d. Hagen edirt; v. d. Hagen hat selbst Kaspar's von der Rön elendes Heldenbuch drucken lassen; wie sehr möchte man nun wünschen, dass Herr Lachmann, wie er die Nibelungen und Klage, Walter von der Vogelweide, den Iwein und jetzt Wolfram, in classischen Ausgaben uns geschenkt hat, dem vom Mittelalter so hochgehaltenen und ihm doch gewiss in materieller Hinsicht werthvollen Titurel seine Aufmerksamkeit zuwendete, da Herr v. d. Hagen seine einst angekündigte Ausgabe wieder unterlassen zu haben scheint.

ein. Der zweite Theil in einer weniger feierlichen, kürzeren und nachdrücklicheren Strophe stellt einen Kampf zwischen Wolfram und Klinsor um die Meisterschaft im Wissen dar; von beiden Seiten rühmen sich die Sänger ihrer Erkenntniss und prüfen sich nach altdeutscher und Nordischer schon in den Eddenliedern bemerklicher Weise durch höchst sinnreiche Räthsel, in welchem Wettspiel Wolfram seinen Gegner überwindet. Ein Drama, wie man so oft gesagt hat, ist diese erst mehr dem Lyrischen, dann mehr dem Didaktischen zugeneigte Dichtung nicht; der Begriff der Tenzone (II. S. 119) passt noch am ehesten darauf. Die beiden Gegner Wolfram's sind übrigens in ein sagenhaftes Dunkel gehüllt; man kann nur sagen, dass, wenn Wolfram als Repräsentant des kirchlichen Glaubens dasteht, Ofterdingen mehr das Intresse der Deutschen Sage, obschon sehr allgemein, Klinsor aber die teuflische Magie, das durch verbotene heidnische Künste erlangte Wissen vertritt; namentlich deutet er auf Spanische Universitäten und Saracenischen Einfluss. Auch in den Liedern, welche unter Klinsor's Namen sich erhalten haben, zeigt sich eine dem katholischen Klerus feindliche Stimmung und eine eigenthümliche, oft mit gefallender Kraft sich aussprechende Bitterkeit. — Das vorhin erwähnte mittelhochdeutsche Gedicht von Lohengrin hat die merkwürdige Composition, dass es als eine Erzählung dargestellt wird, welche Wolfram während des Kampfes dem Thüringischen Hofe beiläufig zur Unterhaltung vortrage. So kommen denn Klinsor's Polemik und ein ganzes Fragment vom zweiten Theil des Krieges mit darin vor. — Zunächst an Wolfram steht Gottfrid von Strassburg, der

den vollkommnen schönen Styl erreichte. Wenn Wolfram in seiner gehaltreichen Tiefe öfter dunkel ward, so liess sich Gottfrid mehr von dem reizenden Spiel der Sprache und der Reime hinreissen. Von seinem Leben wissen wir so gut wie Nichts; als Meister des Gesanges rühmt er einen Zeitgenossen von Hagenau und einen gewissen Blikker von Steinach, die uns ebenfalls unbekannt sind. Von Gottfrid's lyrischen Gedichten haben sich nur wenige erhalten. Der Lobgesang auf Maria ist darunter das Grösste, was die Deutsche Poesie in dieser Sphäre hervorgebracht hat, eben so tief in den Gedanken, als innig im Gefühl, glänzend in Bildern, süss und mannigfaltig in der Sprache. Der Tristan steht als epische Composition dieser lyrischen ganz gleich. Zwar unterbrach der Tod den Fortgang desselben, allein die ganze Fülle des Dichters ergoss sich in den vorhandenen grossen Theil des Werkes und die schon oben genannten Ergänzungen von Türheim und Friberg beweisen, dass nur der Meister selbst auf eine würdige Weise die Erzählung bis zu Ende fortzuführen vermocht hätte. Gottfrid schloss sich, was die Sage betrifft, ihrer Bretonischen Gestaltung von Thomas von Erceldoune an, schuf aber nichtsdestoweniger ein ganz neues Gedicht. Nicht als eine blos interessante ritterliche Geschichte muss der Tristan betrachtet werden; was ihn vor allen anderen zu einem Roman für Liebende macht, wofür auch der Dichter selbst ihn bestimmte, ist die sinnige Darstellung schöner Geselligkeit. Der elegische Eingang von Rivalin's und Blanscheflur's Ende; die unauflösliche Liebe und Treue Tristan's und Isot's, ihre erfindsame List jedem Verrath zuvorzukommen; all' die

Mühen und Gefahren, mit denen sie zu kämpfen haben, Sehnsucht und Freude, Lieb' und Leid im Wechsel; der Gegenstand dieser Liebe die Vermählte eines Anderen, dessen Gutmüthigkeit nun immer auf das alte Sehen und doch nicht Glauben zurückgeführt wird; das unvermögende Band der Dankbarkeit, Freundschaft und Pflicht bei einer nicht zu bekämpfenden Nothwendigkeit: Alles veranlasst und entschuldigt durch den unglücklichen Zaubertrank auf der Rückfahrt von Irland, so dass selbst die Religion bei einem Gottesurtheil die Schuld der Königin in Schleier hüllt, sie als rein erscheinen lässt und eine Leidenschaft, die gegen die Natur anderer Sünde einzig vom Herzen kommt, in Schutz nimmt, wodurch nun jene nicht durch eigene Wahl verschuldete Nothwendigkeit ihre völlige Bewährung erhält. Eben so ist es freiwillige Hingebung, keine gewaltthätige Trennung, was das rührende Ende der Liebenden bestimmt. Das Gedicht endet mit einem stillen Symbole dessen, was im Leben ihr Kampf und ihre Liebe war und das Ganze löst sich zuletzt wie in einen elegischen Seufzer auf über die Vergänglichkeit der Freude und des blühenden Lebens. Wenn Hartmann durch gefällige Simplicität, Wolfram durch Erhabenheit, Wirnt von Gravenberg durch Zierlichkeit sich auszeichneten, so stellt sich bei Gottfrid die vollendete Schönheit dar; die harmonische Uebereinstimmung der Form und des Inhaltes, des Ausdrucks und des Gegenstandes zieht uns unwiderstehlich an. *) Hartmann hatte sich dem weltlichen, Eschenbach dem geistlichen Ritterthum, Gottfrid der Liebe zugewen-

*) S. Docen im Museum f. Altdeutsche Literat. I. S. 52—61.

det; die Religion wurde das besondere Interesse Rudolphs von Hohenems, Dienstmannes zu Montfort, der zwischen 1220 und 1254 dichtete. Sein Hauptwerk war die Bearbeitung von Barlaam und Josaphat, (Th. II. S. 45.); empfing er auch, wie die meisten Kunstdichter, den Stoff von Aussen, so verflüchtigte er doch durch seine poetische Kraft, durch das Sinnige und Lebendige seiner Darstellung jede Fremdheit. Zwei andere Legenden von ihm, Der gute Gerhard und St. Eustachius, gehören ebenfalls dieser religiösen Richtung. Wie wirksam in Rudolphs Seele die Anhängigkeit an die Ideale des Christenthums auch in seinen späteren Jahren beharrte, beweiset die anfänglich auf Begehren des Landgrafen Heinrich von Thüringen von ihm unternommene, nachher aber dem Könige Konrad IV zugeschriebene Bearbeitung der Universalgeschichte Gottfrid's von Viterbo; für ihn ein Werk von unabsehbarem Umfange; und wirklich entriss ihn, ehe er noch das dritte Buch der Könige vollendet hatte, der Tod in Italien. Das Anziehendste in diesem Werk sind unstreitig die Schöpfungsgeschichte und die Darstellung der Philosopheme über die Einheit des Körpers, über das Gute und Böse u. s. f. Doch versuchte Rudolph auch weltliche Epik, indem er Alexander den Grossen und Wilhelm von Orleans (Orlienz) besang. Jenen verfasste er nach dem Curtius, dem Pseudo - Kallisthenes und ähnlichen Quellen in 6 Büchern; dies ritterliche Gedicht ist vortrefflich in der Bildung des Ganzen, wie in seiner züchtigen, lieber. würdigen Darstellung, in welcher der sonst oft strenge Ernst des Dichters linder und schmelzender dem romantischen Stoffe sich anschmiegt.

Der Vordergrund, in einem höchst edeln Styl, parallelisirt sich dem schönen Eingang zum Tristan und Wilhelms und Ameliens Liebe ist auf das Innigste und Rührendste geschildert. *)

Die eben genannten Dichter waren auch Lyriker, aber den grössten Raum ihrer Thätigkeit nahm die Epik hin. Unter der Menge vortrefflicher Lyriker, welche damals auftraten, war Walther von der Vogelweide, dessen Abkunft wir nicht genau wissen, der grösste. Alle Formen, alle Richtungen der Lyrik umfasste er mit gleicher Vollendung. Er reichte hinauf in die erste Blüthe des Minnegesanges im letzten Viertel des zwölften Jh., er reichte hinunter in den Uebergang dieser Dichtungsweise zur Betrachtung und zum Lehrhaften gegen die Mitte des dreizehnten; ja, er selbst kräftigte zuerst das jugendlich spielende Lied zur Männlichkeit. Aus der Blüthe der Phantasie und der Empfindung reifte ihm die Frucht des Gedankens und er dehnte die Formen des Minneliedes aus, damit sie vermögend würden, die Sache des Vaterlandes, die Angelegenheiten des Reiches und der Kirche zu fassen. Diese objective Seite der Vertiefung in die allgemein geistigen Interessen ist bei Walther so verwunderungswürdig, als seine zarten Liebeslieder, als die Mannigfaltigkeit seiner Töne. **) Was in Walther's tiefer Brust zur Harmonie zusammenklang, das war bei den übrigen Lyrikern mehr zerstreuet; bei Ulrich von Lichtenstein z. B. entfaltete sich mehr das erotische Leben; durch seine Biographie, den Frauendienst, hat

*) S. Docen a. a. O. S. 45—52.

**) S. Walther von der Vogelweide, geschildert von Ludwig Uhland, Stuttgart, 1822, S. 108 ff.

er uns in die individuelle Entstehung und Beziehung des Minnegesanges die reichste Einsicht gegeben, weil wir erst die Situation, sodann das aus ihr sich entwickelnde Lied erblicken. — Viele Lieder gewannen einen volksmässigen Charakter durch die gleichen Verhältnisse Aller; hieher gehören die Kreuzlieder, denn zum Grab des Herrn, seine Sünde büssend, hinzufahren, das war ein allgemeiner Drang, das konnte ein Jeder; die Frühlingslieder, denn die Wonne der Natur in ihrer Wiedergeburt konnte jeder empfinden; Wächter- oder Tagelieder, denn verbotene Liebschaften konnte jeder haben, der Ritter wie der Knecht; diese Lieder, wo der Wächter den Liebenden den Anbruch des Tages meldet und sie zum Scheiden mahnt, um sie vor Unfall und übler Nachrede zu wahren, gehören wegen des in ihnen herrschenden Helldunkels zu den schönsten; Tanzlieder, die dem weitgereisten Tannhäuser besonders gelangen. Der Tanz sammelte zur Lenz- und Sommerzeit das junge Volk im Walde und bei lustig quellenden Brunnen; der Ruhm des Vortanzes gab Anlass zu einer rührigen Rivalität; für die Mädchen waren diese Zusammenkünfte, bei denen auch Ball gespielt wurde, besonders die erwünschte Gelegenheit, das stille Leben einmal austoben zu lassen und ihre Liebeshändel anzuknüpfen und durchzuführen. Den Müttern waren eben darum diese Fahrten gar häufig ein Aergerniss und in vielen Scheltliedern, die darüber zwischen ihnen und den Töchtern sich erhoben, stellen sie dieselben als eingerissenen Missbrauch und als Verderb der alten Sitte dar. Die Reigen oder Tanzlieder wurden beim Tanz gesungen, oft, wie es scheint, mit einem gewissen Jodeln. Eine

besondere Gattung bildete die Neidharte. Neidhart, vielleicht von Ruwenthal im Oesterreichischen, zu Anfang und bis zur Mitte des dreizehnten Jh. scheint das Süddeutsche Bauernthum in seiner straffen, oft wüsten Ueppigkeit mit dem zierlichen, höfischen Minnesang haben contrastiren zu wollen. Er schilderte die Tracht, den Gang, den Hader der geputzten um die Mädchen sich drängenden Dörperer oder Getelinge, wie er diese derben genusseifrigen Bauern nennt, mit grellen Localfarben und mischte dazwischen sanfte, süsse Klänge zarteren Inhaltes. Aber späterhin scheint hieraus eine eigene Liedform entstanden zu sein, die in's Rohe und Wilde ausartete und den Namen Neidhart's behielt. *)

Auf diese reiche Blüthe der Poesie folgt nach der Mitte des dreizehnten Jh. eine Epoche, worin die Farben verblassen und die Zeichnungen verworren werden. Die Fürsten ermüden der Minnelieder nach und nach, das Volk kann sie nicht gebrauchen. Die Meister klagen über den Verfall des höfischen Sanges, die Loblieder auf die Fürsten und Herren gerathen immer häufiger, schmeichelnder und gezierter, je schlechter sie bezahlt werden, und sie unterlassen dabei nie zu sagen, dass ihr Lob ein wahres sei und sie das der

*) Den Zusammenhang des höfischen Meistergesanges mit dem Volksleben hat am besten Görres in der Einleitung zu den Altdeutschen Volks- und Meisterliedern aus den Handschriften der Heidelberger Bibliothek, Frankfurt am Main 1817, 8, auseinandergesetzt. Man denkt sich die damaligen Stände oft zu sehr geschieden; die fahrende Diet zumal, die Spielleute und Sänger, die bei festlicher und fröhlicher Bewegung der Empfindung Sprache gaben, waren sowohl nach Oben als nach Unten hingewendet. Diese Ausgleichung des Lebens gehört recht zum Wesen der Poesie.

Schlechten verabscheuen. Sie mögen aus allen freien Künsten schöpfen, um neue reizende Gleichnisse zu erfinden, ihr Ansehen kann nun nicht mehr erhalten werden. Der Meister kehrt sich ganz seinem Gemüth zu; die Lust zu grossen epischen Dichtungen verliert sich, aber die, den Weltlauf zu ergründen, die göttlichen und menschlichen Dinge zu betrachten, wird immer reger. Die Form der Wörter und deren geheimnissreiche Stellung wird auf's Höchste getrieben und ächt poetische Gemüther kämpfen oft mit diesem Drang der Zeit auf eine rührende Weise.*)

Den Uebergang aus der Epoche der idealen, frischen Kunstpoesie zur formell spielenden, an der Reflexion kränkelnden stellt am Entschiedensten Konrad von Würzburg dar, der in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jh. zu Freiburg im Breisgau st. und durch längeren Aufenthalt im südlichen Deutschland den Schwäbischen Dialekt bis auf wenige zurückgebliebene Spuren des Fränkischen sich vollkommen aneignete. Sein Ideal war Gottfrid von Strassburg, obwohl seine diffuse Manier mit dessen schönem Ebenmaass einen merklichen Contrast bildet. In jedem Werke des Dichters entfalten sich überall ein Reichthum und eine Fülle des Ausdrucks, die nur das Product einer gereiften Kunstfertigkeit sind; in jeder Gattung des Metrums zeigt sich eine Sicherheit und Gewandtheit, die stets im rechten Augenblick ihr Ziel erreicht, wenn sie der Rede auch noch so sehr den Zügel schiessen liess. Und doch bei allem Glanz der Diction und al-

*) S. J. Grimm Ueber den altdeutschen Meistergesang a. a. O. S. 81.

ler Schönheit des Rhythmus werden wir nicht hingerissen; es mangeln die Energie und erfreuliche Simplicität der älteren Meister; bei allem Aufwand poetischer Zierrathen entsteht durchgängig ein gewisses Gefühl der Eintönigkeit; da Alles überall gleich verschwendet ist, so unterscheidet auch Alles sich weniger untereinander. Von Konrad's lyrischen Gedichten sind noch viele, besonders technisch ausgezeichnet; aber, was die Früheren fühlten, im wirklichen Leben besassen, ist bei ihm Reflexion, z. B. über die Liebe. Die Betrachtung der Kunst allein, ihres unbedingten Werthes, ihrer freien Ausübung, ihres Verfalles durch falsche Bildung, ist ihm recht aus der Seele entsprungen. Eine Allegorie, unter dem Namen: Die Klage der Kunst, bekannt gemacht, stellt den Kampf der wahren und unächten Kunst vortrefflich dar. Weniger ist das weitläufige, dem Gottfrid'schen Gesang nachgeahmte Lobgedicht auf die heil. Jungfrau, Die goldene Schmiede, gelungen; es jagt den Leser unaufhörlich durch tausend miteinander wenig verbundene biblische Allegorieen und Bezeichnungen, ohne irgend eine innere Einheit. Mehr Aufmerksamkeit verdienen Konrad's kleinere Erzählungen, die sich durch leichte und anmuthige Darstellung auszeichnen. Auch grössere Erzählungen, von Engelhart und Engeldrut, von Partinopier und Meliure, scheinen ihm geglückt zu sein. Seine eigenthümlichen Talente entwickelte er aber wohl am Glänzendsten in dem Trojanischen Kriege. Dieser war zwar auch schon von Herbort v. Fritzlar vor ihm behandelt worden, Konrad aber scheint ihn zu einer Concentration der interessantesten Griechischen Mythen haben machen zu wol-

len. *) — Bei den späteren Dichtern steigert sich das Bewusstsein ihrer technischen Virtuosität in dem Grade, als die Fülle der inneren Erfindsamkeit dürftiger wird. Unter ihnen machten Frauenlob und Regenbogen besondere Epoche. Frauenlob hiess eigentlich Heinrich von Meissen, war also, wie auch seine Mundart und die Bezüge seiner Lobgedichte andeuten, ein Niederdeutscher und ward in der Mitte des dreizehnten Jh. geb. Den Beinamen: Frauenlob, erhielt er ohne Zweifel, weil er über den Vorzug der Benennung: Frau oder Weib, einen poetischen Wettstreit hielt und aus ihm als Sieger hervorging. Sonst war er nach alter Ueberlieferung Doctor der Theologie und Domherr zu Mainz, wo er 1317 starb und im Umgang der Hauptkirche sehr ehrenvoll begraben ward. Die meisten Gedichte Frauenlob's waren Lobgedichte auf Niederdeutsche Fürsten, auf Gottfrid von Strassburg u. s. f.; ein eigentliches Minnelied im älteren Sinn ist von ihm nicht bekannt; seine Strophen, die dies allgemeine grosse Thema behandeln, sind oft recht schön und sinnig, aber immer belehrend und betrachtend. Ueberhaupt hat er einen Zug in die Tiefe nach dem Grossen und Bedeutenden in der Poesie, die er daher auch gern als bilderreiches, mystisches Kleid der Religion entfaltet und einhüllt; am würdigsten erscheint sein Lob der Frauen und krönt ihn eigentlich erst mit diesem Ehrennamen in seinen Hymnen des durch die heilige Jungfrau verklärten Hohenliedes. — Barthel Regenbogen, sein mit ihm wetteifernder Kunstgenosse, war Anfangs

*) S. Docen a. a. O. S. 39—45.

wirklich ein Schmid; aus unwiderstehlichem Triebe verliess er sein Handwerk und ergriff die Dichtkunst, begab sich an den Rhein, die besten Sänger zu suchen und sich mit ihnen zu üben; zu Mainz scheint er sich niedergelassen zu haben. Noch mehr als Frauenlob, den er auch überlebte, hat er zur Vorbereitung der späteren Meistersängerei beigetragen, denn im Ganzen, im Geist, Inhalt und in der Form seiner Hervorbringungen steht er ihm beträchtlich nach; wir finden in ihm fast gar keine Anklänge mehr von dem alten Minnegesang, vielmehr nur mühsam zusammengereimte, man möchte sagen zusammengeschweisste Gedichte aus der Religion, Moral und den Wissenschaften, welche letzte, erst im Alter und durch ihn selbst erlernt, natürlich eine gewisse pedantische Wichtigkeit bei ihm erhalten mussten. Und in Ansehung der Form ist nicht zu verkennen, dass der Schmiedehammertact auf seinen schon sehr regelmässigen und abgezählten Sylben- und Reimfall miteingewirkt hat. Bei diesem Allen aber bleibt er eine erfreuliche Erscheinung, indem ein inniges, redliches Gemüth, ein wackerer Sinn und eine feste Meisterschaft überall durchblicken. Sein berühmter Streit mit Frauenlob, den er hoch ehrte, hebt an mit dem Preis der älteren Meister, Reimar, Eschenbach und Vogelweide, die Regenbogen gegen Frauenlob's Anmassung vertheidigte, geht dann fort zu Allegorieen und mystischen Räthseln und endet mit dem Thema: Frau und Weib. *) — Dass in Einzelnen die frische Naivetät und anmuthige Beseelung des früheren Gesanges sich noch fortsetzte, wie namentlich

*) S. v. d. Hagen, im Museum, Bd. II. 1811. S. 156—170.

in den lieblichen Minneliedern des Schweizers Hadlaub gegen Ende des Jh., war mehr als Ausnahme von der Regel anzusehen. —

Von der Mitte des vierzehnten Jh. an bis auf das sechszehnte Jh. hin und noch darüber hinaus schied sich die Einheit von Form und Inhalt, welche in der epischen Volkspoesie der ersten Epoche als ganz unmittelbar, in der folgenden der Kunstpoesie als durch mannigfache Bildung vermittelt die Dichtungen ausgezeichnet hatte. Wenn schon die höfische Kunstpoesie dem Volksgesang gegenüber als formell erscheinen musste, so ward in diesem Jh. der Gegensatz ein mit Bewusstsein ausgesprochener und festgehaltener. Die Meister traten in Schulen zusammen; das Volk suchte in Liedern und Romanen eine kernhafte Befriedigung, die es in den künstlichen Spielen der Schule nicht fand.

Der ausschliessend sogenannte Meistergesang war von dem sogenannten Minnegesang dem Princip nach nicht unterschieden, aber die äusserliche Form ward Alles in jenem und der sie durchdringende Geist entwich. Die Hofpoesie und das fröhliche Wanderleben der Sänger hörten auf; ihre Klagen über die wachsende Kargheit der Fürsten und Reichen wurden immer bitterer; die Bürger in den Städten rechneten es sich nun in ihrer Wohlhabenheit zur Ehre, eine Kunst zu unterstützen, in der einige ihrer Vorfahren geglänzt hatten. Mit tüchtiger Gesinnung ergriffen sie die Poesie, aber ihr Ernst verwandelte die freie Beweglichkeit derselben zu einer trockenen Gesetzmässigkeit;

es entstanden aus der Bemühung, der Regeln der Poesie inne zu werden, die rohen Poetiken oder Tabulaturen der verschiedenen Dichtgesellschaften, worin die Prosodie, Metrik und Rhetorik vorgetragen wurden; auch der Trieb zum Sammeln der Lieder verkündigte die innere Armuth der Zeit in dieser Beziehung; von den tiefen subtilen Forschungen wandte sich der einfache Sinn allmälig ab und hielt sich an die Darstellung von Wahrheiten der heiligen Schrift und leichter Allegorieen. Durch die Streitigkeiten über die unbefleckte Empfängniss der Maria wurden eine Menge reflectirender Marienlieder veranlasst. Die vielen biblischen Lieder, worin einzelne Capitel des Alten und Neuen Testamentes poetisch bearbeitet wurden, eben so die dogmatischen, deren Hauptgegenstand die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde u. s. w. waren, alle diese waren, bis auf wenige, lauter ächte Meisterlieder, und wimmelten so voll der abgeschmacktesten und lächerlichsten Bilder und Gleichnisse, waren dabei so gedehnt und langweilig, so unfügsam allem choralartigen Absingen, dass sie nur Pracht* und Uebungsstücke in den Schulen sein konnten und in ihren unendlich vielen dicken Sammlungen vor der Welt begraben blieben. Diese Meistersänger hatten gewiss recht guten Willen und frommen Sinn, aber bei ihrer beschränkten Ansicht von poetischer Form und poetischem Inhalt, bei ihrer gänzlichen Geschmacklosigkeit und dem lächerlichen Prunken mit angeflogener Gelehrsamkeit, eitel und peinlich in ihrer altüberlieferten zunftartigen Ausübung der Poesie, verknöcherten sie endlich in lauter Unnatur und Manier. Da der so formell als Zunft in sich abgeschlossene Meistergesang all-

mälig aus der älteren Kunstpoesie hervorging, so fing er im Südwesten Deutschlands im vierzehnten Jh. an, wo er zu Mainz, Strassburg, Colmar und Frankfurt den Rhein entlang blühete und ausserdem in Würzburg, Zwickau und Prag Nebenzweige trieb. Im funfzehnten Jh. standen die Schulen der reichen, kunstliebenden Städte von Nürnberg und Augsburg am Höchsten; im sechszehnten breitete er sich zu Regensburg, Ulm, München, in Steiermark, Mähren, Schlesien, ja, selbst in vereinzelten Gesellschaften in Preussen aus. *) —

Die Volkspoesie des vierzehnten und funfzehnten Jh. stand mit der älteren Kunstpoesie in vielfacher Verbindung, wie wir denn selbst in der Lyrik derselben mancherlei volksmässige Anklänge gefunden haben. Die Form verlor sich zwar nicht selten in das Rohe, allein der Inhalt war im Durchschnitt tüchtig und gesund. Weil das Seichte und Oede in den Schulen des Meistergesanges seine eigene Sphäre hatte, so konnte der frische Naturlauf in der Beweglichkeit des

*) Es fehlt uns noch an einer Geschichte der Meistersänger. Im Obigen habe ich J. Grimm Ueber den altdeutschen Meistergesang, S. 33 und 129, und Heinrich Hoffmann's Geschichte des Deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Breslau 1832, 8, besonders berücksichtigt. — Eine kurze Darstellung der Tabulatur nach Adam Puschmann's 1571 herausgegebenem: Gründlichem Bericht des Deutschen Meistergesanges zu Görlitz, lieferte Büsching in der Sammlung für Altdeutsche Literatur und Kunst, Breslau 1812, 8, S. 164 — 219. Man wird sich daraus besser unterrichten, als aus Wagenseil's Buch: De civitate Norimbergensi, das als die fast einzige Quelle der Kenntniss dieser Epoche so lange benutzt worden ist. Eine Entwicklung der Hauptmomente des Meistergesanges habe ich in meiner Geschichte, a. a. O. S. 497 — 507, gegeben.

freien Lebens desto heller, freudiger und tönereicher hervorklingen. Unzählige Lieder der verschiedensten Art tauchten hervor: Liebeslieder, neckische Räthsel, Reiterlieder, Jägerlieder, Bergreihen, Kriegslieder, politische Schimpflieder u. s. f. Die zahllosen Veränderungen, welche durch das immer breitere und immer bedeutendere Hervortreten des bürgerlichen Standes im Leben vor sich gingen, während doch auch der Adel noch einen grossen Glanz entwickelte, riefen eine grosse Regsamkeit und Verschiedenheit der Empfindungen hervor, aus welchen als Gesammtausdruck in der epischen Darstellung jener einfache und in seiner schlichten Treuherzigkeit so ansprechende und malerische Ton sich herausbildete, in welchem die Volksbücher dieser Zeit geschrieben sind. Theils bearbeitete man die Gedichte des romantischen Sagenkreises in Prosa, wie die Geschichte der Haimonskinder, wie Fierabras, Kaiser Octavianus, Flos und Blancflos; Tristan, Lancelot, Wigalois u. a.; theils nahm man durch Uebersetzung romantische Erzählungen aus dem Französischen auf, die ein gewisses selbstständiges Interesse hatten, wie die rührenden Geschichten von der Maguelone, von der schönen Melusina, von der Pfalzgräfin Genovefa; theils entstanden diese unsterblichen Bücher erst aus den neuen Richtungen des Lebens: der schnelle Wechsel und die Qual irdischen Glückes spiegelten sich im Fortunatus, die derbe Schalkhaftigkeit im Eulenspiegel, die Steifheit und Bornirtheit reichstädtischer Spiessbürgerlichkeit im Lalenbuch oder den Schildbürgern, die Unseligkeit nieendender irdischer Existenz im ewigen Juden, der Kampf der Eitelkeit und absoluten titani-

schen Selbstsucht mit der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit im Faust. *) —

*) In meiner Geschichte a. a. O. S. 380—430, habe ich eine Charakteristik der vorzüglichsten Deutschen Volksbücher und S. 908—950 des Deutschen Volksgesanges versucht. Für beide Elemente fehlt es noch an einer Geschichte. Für die Anerkennung des Liedes mit gutem Erfolg gestrebt zu haben, ist das Verdienst Brentano's, v. Arnim's und Görres's. Allein die chronologische Folge der Lieder, ihr localer Ursprung, ihre weitere Verbreitung und vielfache Umbildung ist noch immer zu erörtern übrig; bis jetzt ist für die Kenntniss des Volksgesanges nur erst durch Sammeln, noch nicht durch kritische und strenghistorische Behandlung gesorgt. Eine vortreffliche Uebersicht eines grossen Theils der hierher gehörigen Literatur gab Docen in den Miscellaneen, Bd. I, S. 247 ff. Für die Volksbücher ist Görres's Schrift: Die teutschen Volksbücher, Heidelberg 1807, 8, noch immer das Beste. Allein eine genaue Geschichte derselben ist noch ein grosses Bedürfniss, dem in Deutschland augenblicklich wegen des dazu nothwendigen Apparates wohl nur Herr v. Meusebach in Berlin entgegenzukommen im Stande wäre. Die chronologische Bestimmung ist unstreitig der schwierigste Punct; es gilt dies sowohl von den Liedern als von den Büchern. Jede tiefere Nachforschung ergibt einen weitgreifenderen Zusammenhang mit der früheren Zeit und man hat sich im Einzelnen genöthigt gesehen, vom sechszehnten Jh. oft bis in das dreizehnte hinaufzurücken, z. B. mit dem Eulenspiegel, dessen ganzes Wesen und Treiben, nur feiner und komischer, bereits der Pfaff Amis, ein Gedicht des Strikker im Mittelhochdeutsch und in kurzen Reimpaaren, darlegt; oder Salomon und Morolf, oder der Pfaff zu Kalenberge, oder die Schildburger u. s. w. Aus einem bestimmten Lebenselement ergaben sich ihm entsprechende individuelle Anekdoten, die erst zum Aggregat aneinandertraten, dann aber von Einem Genius in ihrer Tiefe erfasst und dargestellt wurden. Haben wir nicht erst in unseren Tagen auf solche Weise die herrliche Geschichte der sieben Schwaben hervorgehen sehen? Als Muster einer solchen Arbeit wurde ich die Hoffmann'sche Behandlung des Deutschen Kirchenliedes ansehen.

Der Gegensatz der geregelten Poesie der Meistersängerschulen und der freien Dichtung des Volkes fand eine gewisse Ausgleichung in allegorischen und moralischen Productionen, die zwischen der formellen Strenge der Kunstpoesie und dem Streben nach gehaltreicher Anschauung von Seiten der Volksdichtung hin und her schwankten. Gerade diejenigen Meisterslänger waren auch die tüchtigsten, welche über den Kreis der Schule hinausgriffen, wie im vierzehnten Jh. Muscablüt und Heinrich von Mugelin; im funfzehnten der Mönch von Salzburg, Kunz Zorn u. s. f. Die lehrhafte Stimmung der Zeit wandte sich in der Kunstpoesie vom Epischen und Lyrischen immer entschiedener zum Didaktischen. So ward in Wien ein Spruchsprecher, der Teichner, mehr durch seine Verständigkeit, als durch den Glanz seiner Poesie berühmt. Eben dort lebte sein Freund, Peter Suchenwirt, von der Mitte bis zum Ende des vierzehnten Jh., der wahrscheinlich das Amt eines Herolds bekleidete. Die bedeutendste Ausbeute unter seinen Werken gewährt die zahlreiche Sammlung geschichtlich-biographischer Denkmale in welchen er fast die ganze Zeitgeschichte berührt, indem er die Begebenheiten und Thaten der Helden seiner Zeit, vorzüglich Oesterreichischer Edeln in- und ausser seinem Vaterlande mit grosser Sorgfalt erzählt. Die Form dieser Gedichte ist fast immer dieselbe: am Eingang eine Anrufung der Kunst, des Sinnes, des göttlichen Geistes, oder eine Entschuldigung, dass die Kräfte des Dichters der Würde des Helden nicht entsprächen; dann folgt die Erzählung der einzelnen Thaten, das Lob des Helden und die Klage um ihn; die Beschrei-

bung des Wappens mit einer Empfehlung des Verstorbenen an die Gnade Gottes oder die Fürbitte der heil. Jungfrau macht den Schluss. Diese Ehrenreden wurden in Versammlungen wahrscheinlich nach der Tafel von dem Dichter gesprochen, denn das Singen mit Musikbegleitung galt damals für bänkelsängerische Gemeinheit. Die Lehrsprüche oder allegorischen Gedichte Suchenwirt's treffen in ihrer Tendenz mit seinen geistlichen Reden vielfach zusammen; er behandelt darin allgemein geläufige Themata, wie die sieben Todsünden, die sieben Freuden der Maria, die Räthe des Aristoteles u. a. f. Seine Sprache ist einfach, allein immer herzlich und angemessen. *) — In dieser Zeit kam auch durch die Plattdeutsche Bearbeitung Heinrichs van Alkmer der Reinicke Fuchs erst zu rechtem Leben, insofern die schärfere und ausgebreitetere Weltkenntniss die für sein Verständniss nothwendige Ironie erhöhete. — Mehrfach bemühete sich nun die Dichtkunst, das ganze Treiben der Welt wie in einen Spiegel zu reflectiren, nachdem am Ende des dreizehnten Jh. die ernsteren Minnesänger, wie namentlich Reimar der Zweter und der Marner, sodann im vierzehnten und funfzehnten die Volkslieder einzelne Seiten dieses unendlichen Stoffs durchgearbeitet hatten. So entstand der Spiegel des Heils von Hr. Laufenberg; die Mohrin von Hermann von Sachsenheim; insbesondere aber das Narrenschiff von Sebastian Brant, einem Dr. der Rechte, geb. zu

*) S. Peter Suchenwirt's Werke aus dem vierzehnten Jh., herausgegeben mit Einleitung, historischen Bemerkungen und Wörterbuch, von Alois Primisser, Wien 1827, gr. 8, S. X II., eine äusserst unterrichtende Arbeit.

Strassburg 1458, erst Professor der Jurisprudenz an der Universität zu Basel, hierauf Canzler in seiner Vaterstadt, wo er 1520 starb. Brant war der bitteren, strafenden Satire zugethan; Bücher-, Geld-, Kleider-, Liebes-, Bau-, Tanz-, Sauf-, Fress-, Hochmuths- und andere Narren, jede Gattung mit eigenen Schellen, werden nach Schiffsladungen zusammengestellt, mit aller Genauigkeit eines scharfblickenden, vielgeübten Beobachters nach dem Leben geschildert und mit schonungslosem Ernst gezüchtigt. Das Gedicht ist ohne innere Bindung und Einheit; es besteht aus 113 für sich selbstständigen Abschnitten, deren jeder, die beiden letzten ausgenommen, eine Narrengattung begreift. Seinem Geist nach schliesst es sich an die besseren Spruchgedichte der nächsten Vergangenheit, z. B. Hugo's Renner, an und ist, wie diese, aus Schildereien, Ermahnungen, Warnungen, Fabeln und Erzählungen, auch oft breiten Allegorieen zusammengesetzt; viele Sittensprüche und geschichtliche Beispiele sind aus Werken des classischen Alterthums entlehnt, aber Vieles greift auch unmittelbar in die Wirklichkeit der Gegenwart ein; grosse Kunstanlage zeigt sich nirgends; selbst die kurzen Reimpaare sind nicht selten vernachlässigt, aber die Kraft sittlicher Wahrheit und derbtreffender Sprache durchdringen jeden Vers und gewannen dem Werk eifrige Leser durch ganz Europa. — Ein untergeordneter Nachahmer Brant's war sein Landsmann, der Franciscanermönch, Thomas Murner, der in wilder Laune, lebendig-witziger Sprache mit seinen Satiren, der Narrenbeschwörung, Schelmenzunft und Gauchmatt, oft in das Platte und Gemeine verfiel. *) — Die ganz-

*) S. Ludw. Wachler's Vorlesungen über die Geschichte

liche Auflösung der romantischen Poesie zeigte sich am klarsten in dem Theurdank von Melchior Pfintzing, geb. zu Nürnberg 1481 und gest. 1535. Er war Geheimschreiber des Kaisers Maximilian und beschrieb auf dessen Veranlassung und Entwurf, wie es scheint, in jenem Gedicht seine ritterlich-abenteuerliche Jugendgeschichte, die er mit seiner Vermählung beschloss. Wahrheit und allegorische Dichtung sind hier oft mit schleppend breiter Unbeholfenheit ineinanderverschmolzen; die wirklichen Personen werden unter sinnbildlichen Namen, deren Schlüssel am Ende des Werkes beigefügt ist, verborgen und Eigenschaften, Zustände, Triebfedern als handelnde Wesen aufgeführt. Diese vornehme Räthselhaftigkeit, diese Umgebung der Wirklichkeit mit einer weniger aus dem Geschehenen als aus absichtlicher Einkleidung desselben hervorgehenden geheimnissvollen Uebernatürlichkeit erklären den Beifall, welchen ein solches Werk in einem zwischen Forschung und Gefühl, zwischen Gegenwart und Vergangenheit getheilten Zeitalter bei der zur Gelehrsamkeit sich hinneigenden Leserwelt gefunden hat. Seine Haltung und Richtung sind moralisch; der Ton ist höfisch geschliffen und natürlich vornehm, die Sprache hart, aber ernst und würdig, der Versbau wie bei Brant. *) — So vereinigte sich im Theurdank das Verstandesinteresse an dem Vergangenen, das seit dem vierzehnten Jh. in der Verfertigung von Reimchroniken so fruchtbar gewesen war, mit dem Hange zur Reflexion über die Bestimmung des

der teutschen Nationalliteratur, Bd. I. Frankfurt a. M. 1818, S. S. 150 ff.

*) S. Wachler a. a. O. S. 150 ff.

Menschen, über seine sittliche Kraft u. s. f., der sich in den zahllosen didaktischen Gedichten der Zeit aussprach und zugleich war der Gegenstand einer solch' nüchternen Erzählung und Betrachtung ein Kaiser von grosser, sogar zum Sagenhaften übergehender Popularität, in welchem der alte romantische Sinn zum letzten Mal aufblitzte. —

Die erste Periode ging von dem unmittelbar volksthümlichen Epos zur gelehrten Poesie über, blühete dann in allen Gattungen der Kunstpoesie und warf sich nach dieser schönen Zeit wieder einseitig in eine doppelte Richtung auseinander, von welcher die eine die Form steif und überkünstlich ausbildete, die andere die Wahrheit und Kraft der Phantasie, wenn gleich in roherer Gestalt, festzuhalten suchte. — Die zweite Periode war die einer durchgängigen Entzweiung. Die Reformation der Kirche erzeugte eine tiefe Spaltung aller Gemüther; das religiöse Interesse trat mit Herbigkeit überall hervor und begründete eine durchgreifende Veränderung des häuslichen wie des öffentlichen Lebens, welche ihre Gährung in dem dreissigjährigen Kriege ausbrechen liess, auf dessen gewaltsame Erschütterungen eine Zeit schlaffer Abspannung folgte. Hieraus entwickelten sich für die Poesie drei Epochen. Die erste entfaltete das concentrirte Gefühl der jungen Kirche; die zweite suchte in dem Gewühl der Völker, im Lärm des Krieges, in der Mischung der mannigfachsten Zustände, in der äussersten Zufälligkeit des Lebens auf verschiedene Weise das Bewusstsein des Ewigen festzuhalten: es war eine männliche Dichtung, die aus der eingerissenen Barbarei zu einer edleren Erhebung emporstrebte; die dritte Epo-

che ward der Abdruck jener Ermüdung, welche der furchtbaren oft convulsivischen Anstrengung in der ersten Hälfte des siebzehnten Jh. folgte und im Inhalt zur schmuzigen Frivolität, in der Form zum schwulstigen Prunk einer falschen Empfindung hinriss. Ein Element das wir in allen drei Epochen dieser Periode wiederfinden, ist das Studium der antiken Poesie; zuerst zeigt es sich, während des sechszehnten Jh., hauptsächlich in Lateinischen und Griechischen Nachahmungen, zu denen die mit Lust geübte Erlernung der alten Sprachen antrieb; im siebzehnten Jh. finden wir immer häufiger poetische Uebersetzungen classischer Stücke und aus diesen geht endlich von selbst der Versuch hervor, selbstständige Nachahmungen in Deutscher Sprache zu wagen, bei welchen man jedoch in metrischer Hinsicht den Reim noch nicht aufgab.

Die erste Epoche sonderte sich wiederum in verschiedene Momente. Da sie vorzüglich den Uebergang machte aus der naiven Stimmung des Mittelalters zu dem reflectirten Selbstbewusstsein der modernen Zeit, so lag einer ihrer Hauptzüge in dem Verschwinden der früheren poetischen Stoffe. Die Heldensage ward in die wenigen Gedichte des gedruckten Heldenbuches, der Kreis des romantischen Epos auf die prosaische Bearbeitung von Tristan, Lancelot, Pontus und Sidonia, Fierabras, dem Ritter vom Thurm u. s. w. im sogenannten Buch der Liebe zusammengedrängt; die Erinnerung an das ältere Minnelied verlor sich ganz und nur die Spruchgedichte erhielten sich in frischerem Andenken, weil sie der ringenden Reflexion mannigfachen Stoff zuführten. Die Volks-

lieder und Volksbücher spielten noch eine grosse Rolle, insofern sie der Druck schnell durch alle Adern des Volkes pulsiren liess, aber mit der zweiten Epoche, in welcher so viele Fäden, die mit der Vergangenheit verknüpften, abgerissen wurden, verschwand auch die wahrhaft lebendige Existenz dieser Elemente und das Drama auf der einen, der Roman auf der anderen Seite traten immer mehr an ihre Stelle. Die beiden Hauptmomente der damaligen Poesie waren einerseits die religiöse Lyrik, andererseits das Drama. Die Begeisterung, die in jener herrschte, war durch die Reflexion des vierzehnten und funfzehnten Jh. vermittelt; der Gedanke ward zur Empfindung; die Kritik des Verstandes ward zur That, schuf eine andere Welt und der neu erwachende Geist sprach sein Glauben und Hoffen, seinen Kampf und seinen Frieden in hellen, festen Tönen aus. Mit dieser Befreiung des individuellen Bewusstseins war auch die Gestaltung der Deutschen Sprache verbunden, welche einer so erstarkten Allgemeinheit des Selbstbewusstseins angemessen war. Bis dahin nämlich hatte immer ein Dialekt vor dem anderen vorgeherrscht; ursprünglich der Gothische, hierauf der Fränkische, dann der Schwäbische. Während des funfzehnten Jh. war aber auch der Niederdeutsche wenigstens der Breite nach bedeutender hervorgetreten, als bis dahin der Fall gewesen. Zwar erreichte er niemals die literarische Wichtigkeit, die der Oberdeutsche Dialekt durch das Schwäbische erwarb, aber in einzelnen Werken, wie in Alkmer's Reineke Voss, im Lübecker Todtentanz, in der Bearbeitung von Flos und Blancflos, in kleinen Erzählungen, selbst in rohen dramatischen

Versuchen, wie das Gedicht von Theophilus, hatte er gezeigt, dass er einer künstlerischen Behandlung sehr wohl fähig sei. Im funfzehnten Jh. hatten sich die Dialekte zu mischen angefangen, ein Process, der durch den Buchdruck verstärkt ward, so dass im sechszehnten Jh. durch Luther's Bibelübersetzung die chaotische Mischung aufgehoben und zu dem Resultat einer allgemeinen Schriftsprache fortgebildet ward, gegen welche die Dialekte immer mehr zurückzutreten begannen. Die Schönheit und Tiefe jener Uebersetzung, die Allgemeinheit ihres Interesses fixirten in Deutschland eine solche Sprache der Bildung schneller und glücklicher, als dies in anderen Literaturen durch Akademieen und deren Lexika geschah. Man könnte daher sehr wohl sagen, dass, wenn die erste Periode der Deutschen Poesie aus dem Geist des Volkes heraus mit dessen epischer Darstellung begann, die zweite aus dem Geist der Kirche hervor, der seine epischen Elemente in dem Katholicismus der ersten Periode durchgearbeitet hatte, jetzt nothwendig mit dem Enthusiasmus lyrischer Kraft sich constituiren musste. Und eben der herrliche Mann, in dessen Persönlichkeit das ganze Streben der Zeit sich plastisch repräsentirte, Martin Luther, war es auch, der den kirchlichen Gesang des Protestantismus mit seinen kraftvollen und geistreichen Liedern anhob. Bis dahin hatte der Lateinische Typus in den geistlichen Liedern vorgewaltet; die Reformirte Kirche liess sich zu einseitig durch die Psalme binden, deren monotone Variation besonders in der Französischen Poesie zu einer übertrieben breiten Ausdehnung führte. In der Lutherischen Kirche aber entzündete sich eine

lebenswarme Gluth der Andacht, die sich in eigenthümlichen Formen offenbarte. Justus Jonas, Lazarus Spengler, Johann Matthesius, Paul von Spretten, genannt Speratus, Nicolaus Decius, Erasmus Alberus u. s. w. zeichneten sich durch Wahrheit des Gefuhls und der Sprache aus, bis gegen Ende des sechszehnten Jh. das Grüblerische der dogmatischen Zwiste in der Kirche den Sinn für die reine Lyrik untergrub und statt der einfachen Innigkeit der Empfindung der raisonnirenden Reflexion Raum gab. *)

*) Gewöhnlich hält man den Sächsischen Dialekt für das Princip unserer vorzugsweise gebildet genannten Schriftsprache. Durch Adelung ist diese Ansicht stehend geworden. Allein eben die Sächsische Mundart ist kein ursprünglich Deutscher Dialekt, wie der Schwabische, Fränkische, Plattdeutsche mit ihren Nüancen, vielmehr ist er eine eigene Modificatiön des Deutschen durch die Slaven, welche in Sachsen (wie in Schlesien) das Deutsche von den Thüringern erst lernen mussten. — Für die weitere Geschichte ist zu erinnern, dass bei der Erkenntniss jeder geschichtlichen Bildung das erste entschiedene Hervortreten einer besonderen Richtung vornehmlich bemerkt werden muss. Der spätere Verlauf enthält dann die Reproduction eines solchen eigenthümlichen Werkes, die Fortsetzung desselben. Aus diesem Grunde verlohnt es sich nicht, in einer allgemeinen Geschichte alle diese einzelnen aus Einer Richtung entsprungenen Werke aufzuführen, ja, es würde dies ein Fehler sein. Mitunter stellt sich dies Verhältniss sehr klar heraus; z. B. alle Romane im gusto picaresco, die dem ersten von Mendoza; alle Sonette, die den Petrarchischen; alle Satiren, die dem Rabelais; alle Oden, die den Klopstock'schen; alle sentimentale Liebesgeschichten, die bis auf Immermann's Papierfenster eines Eremiten und auf Bulwer's Falkland dem Göthe'schen Werther folgten u. s. w.; kennt man hier das Original, so hat man damit alles Folgende gleichsam anticipirt. — Die gewöhnlichste Geschichtschreibung hat wenigstens den Instinct für die grosse Bedeutsamkeit des Originals, nur

In der geistlichen Lyrik war die höchste Sammlung und Innerlichkeit des Gemüthes vorhanden; die entgegengesetzte Richtung auf objective Anschauung entfaltete sich jetzt zum ersten Mal in der dramatischen Form. Das Deutsche Drama scheint erst im funfzehnten Jh. seinen Anfang genommen zu haben und zwar ganz in der nämlichen Weise, wie in Frankreich, England u. s. f., aus dem kirchlichen Cultus in seiner Verbindung mit weltlicher Lust und Festlichkeit. Bei den Deutschen entwickelte sich aber keine so lange Reihe von Mysterien, wie bei den Romanischen Völkern und eigentlich besitzen wir nur ein einziges grösseres Stück dieser Art, das ein Geistlicher, Theo-

dass ihr die Auffassung desselben oft unmöglich bleibt und sie sich dann einen Ausweg sucht. So wird z. B. keine Geschichte der deutschen Literatur oder Poesie Fischart umgehen; im Gegentheil, sie wird sich gerhältig an ihn drängen; aber dann, statt in die Sache einzugehen, wird sie den Titel seines Gargantua und Pantagruel abschreiben, der auf solche Weise mindestens in schon 50 Compendien abgedruckt ist. Hiermit kann sich dann der ehrliche Leser getrösten und sehen, was er daraus macht. Ohne einen wirklich bedeutenden Anfang gefunden zu haben, ist daher eine treffende Periodisirung unmöglich, denn das Zufällige wird ausserdem mit dem Substantiellen verwechselt und die wahre Bewegung übersehen werden. Wir haben auf diese Weise namentlich für die Deutsche Poesie eine Geschichtschreibung erhalten, welche ohne Beziehung der Perioden aufeinander mit der trocknen Hererzählung: „es gibt 7 Perioden; die erste von der ältesten Zeit u. s. w.", sich begnügt. — In der hier versuchten Darstellung ist besonders darauf gesehen worden, die grossen Perioden und in jeder Periode die verschiedenen Epochen mit ihren charakteristischen Wendepuncten herauszustellen. Die Einzelheiten des Details gehören in eine besondere Deutsche Literaturgeschichte.

derich Schernberg, um 1480 schrieb und welches ganz einfach, ohne besondere Eigenthümlichkeit, die Sage von der Päpstin Johanna, hier Frau Jutte genannt, darstellt. Dagegen zeigte sich ein starker Hang zur Farce, die in Deutschland von den neckischen Verkleidungen, mit denen man den Fastnachtsabend feierte, den eigenen Namen der Fastnachtsspiele bekam. Nürnberg, als die durch Reichthum blühendste, durch Gewerbfleiss und Kunst gebildetste Stadt des damaligen Deutschlands, recht in seinem Mittelpunct gelegen, ward die Wiege des Drama's. Drei Dichter, Rosenblüt, Hans Sachs und Ayrer, bezeichneten hier die Fortschritte desselben; der erstere, Hans Rosenblüt, lebte als Bader (Schneppperer) um die Mitte des funfzehnten Jh. und hinterliess uns 6 Fastnachtsspiele, von denen das vierte, das Ehegericht, das beste ist. In allen scheint es besonders auf derbe Zoten abgesehen; die Handlung ist noch unbedeutend, der Dialog noch roh und ungelenk. Hans Sachs, geb. 1498, gest. 1576, war ein tüchtiger Meistersänger, der die Nürnberger Schule in grosse Aufnahme brachte. Für diese und nach ihren Regeln verfertigte er 4275 Gedichte; von weltlichen und geistlichen Sprüchen, Psalmen, Schwänken, Fabeln, Allegorieen, Komödien und Tragödien in Allem 2391. Es bestanden alle seine Poesieen aus 34 Folianten, die er mit eigener Hand abschrieb; von diesen wählte er selbst für den Druck diejenigen aus, die er für die ersten und interessantesten hielt und diese sind in verschiedenen Auflagen in 5 Foliobänden erschienen. Aus dieser Sammlung schloss er Alles aus, was nur für die Schulen der Meistersänger geschrieben war, in welcher Masse sich auch

gerade die meisten seiner charakterlosen, geistlichen Gedichte befinden. Er besass keine gelehrten Kenntnisse und lebte durch seinen Beruf — er war ein Schuster — in einem beschränkten Kreise; aber er sah mit offenem Sinn, mit richtigem Verstande und kräftigem Charakter, mit Redlichkeit und Ehrbarkeit, die sich gern mit Schalkheit und Ironie mischen, aus seinem engen ihm behaglichen Leben in die Thorheit seiner Umgebungen, in die Geschichte der Welt, in die Vorzeit hinaus; er grübelte und zweifelte nicht, weder in moralischen noch religiösen Gegenständen und so spricht er über Tugend und Laster, über Religion und Gottlosigkeit bestimmt und ruhig allgemein bekannte Dinge in fasslichen Bildern und wird in der Allegorie, die seinem Zeitalter noch aus der entschwundenen Poesie am nächsten stand, gross und erhebend; hier ist seine Sprache, besonders in den landschaftlichen Einleitungen, malerisch weich und klingt alt, in den Fabeln ist er liebenswürdig, in den Schwänken und Fastnachtspielen höchst originell und komisch und in manchem vaterländischen Gedicht, namentlich über Nürnberg, merkwürdig und unterrichtend. Viele seiner geistlichen Gedichte sind nicht ohne Andacht und Erbauung, doch sind die meisten zu trocken, prosaisch und schwach an Inhalt. Da, wo er Meister ist und wirklich darstellt, ist seine Sprache unvergleichlich, vielseitig und gewandt und keinem Andern steht jene trockene, ehrbare Schalkheit so gut, die den Deutschen charakterisirt. Er hat Worte, Zusammensetzungen und Formen, die unendlich treffend bezeichnen und ganz unbedeutend und mittelmässig wird er

nur in den meisten seiner Geschichtserzählungen, die er aus verschiedenen Büchern schöpfte und noch mehr in seinen Tragödien aus der Römischen und Griechischen Historie oder den romantischen Traditionen des Mittelalters. Alle diese Sachen scheinen nur aus der Gewohnheit, sich zu beschäftigen, hingeschrieben und darum darf man sich auch über seine anscheinende Fruchtbarkeit nicht wundern, denn in den meisten dieser Gedichte haben ihn weder Erfindung noch Einkleidung oder Sprache in Unkosten gesetzt. Da er nach sehr verschiedenen Quellen arbeitete, auch wohl nach mündlichen Erzählungen, in denen auch meist der Charakter des Erzählers wieder durchscheinen mag, so ist er dadurch sehr ungleich und man muss, auch wenn er zu erfinden scheint, Verdacht gegen ihn behalten, da er auch oft dann nachahmt, wenn er seinen Gewährsmann oder Vorarbeiter nicht nennt, wie er doch meistentheils zu thun pflegt. In seiner Kunst, vorzüglich der dramatischen, sieht man eben keinen Fortschritt; in den Fastnachtspielen stehen jede Figur und die Posse selbst gewöhnlich vollständig und rund vor uns und der glücklichste Ausdruck bietet sich immer freiwillig dar. In den historischen Schauspielen bleibt er durchaus auf demselben Standpunct der Kindheit, kann den Anfang nicht finden, führt auf die Bühne, was sich nicht darstellen lässt, erzählt wieder ohne Noth, was die Darstellung recht gut vertrüge, hilft sich immer mit Rathsherren und ihren Rathschlagungen und hat so wenig Gefühl für Colorit und Zeichnung, dass Römische Geschichte und Mährchen ganz auf denselben Leisten geschlagen sind. In der Sprache scheint er in der letzten Zeit, vorzüglich in

den komischen Gedichten, matter zu werden. Wie wenig es die eigene Kraft des Dichters war, einen gegebenen Gegenstand richtig einzutheilen und dramatisch annehmlich zu machen, sieht man besonders in seinen „Ungleichen Kindern Eve, wie sie Gott der Herr anredet". In den ersten vier Acten fällt wenig vor, es ist die Darstellung eines Sonntagsbesuchs und gerade der Mangel aller Schicklichkeit, die Verpflanzung der nächsten Gegenwart, selbst des Lutherischen Katechismus, in die früheste Vorzeit, thut sehr gute Wirkung; unvergleichlich ist die Figur Gott Vaters, in der Art eines strengen, doch herablassenden Superintendenten; der hoffnungsvolle Abel und Cains wilde Rotte contrastiren vortrefflich und alle Gruppen machen Gemälde, jenen ältesten Tafeln ohne Perspective, richtige Zeichnung und Costum nicht unähnlich, auf denen wir wegen der Naivetät, die über sie ausgegossen ist, die heiligen Geschichten nicht ohne Lächeln betrachten können. So weit ist das Gedicht ein Lustspiel oder ein Niederländisches Idyll. Nun fängt ein fünfter Act höchst trocken und unerfreulich die eigentliche Handlung an, die Ermordung Abels, ohne Wirkung und Zusammenhang, dem vorigen so unähnlich, als wenn es von einem anderen Verfasser herrührte; — aber freilich, der Sage musste ihr Recht geschehen und das Stück einen moralischen Schluss haben. — Nach ihm sank die Sprache, wurde unbedeutender und platter und nur durch Nachahmung fremder Originale erstieg die dramatische Kunst eine höhere Stufe. Jacob Ayrer war Procurator und Notarius zu Nürnberg und lebte wahrscheinlich bis 1618. Weiter wissen wir von seinen Lebensumständen nichts.

Er behandelte viele Englische Stücke in Hans Sachsen's Manier. Im Fastnachtsspiel verliert er unbedingt gegen denselben; die Sprache ist matt und hart, die Verse sind oft ganz ohne Ton, dabei ist er weitschweifig, wiederholt sich und seine Erfindungen sind sehr ungleich. Von seinen dreissig Schauspielen sind fünf aus der Römischen Geschichte genommen und nebst der Tragödie vom Kaiser Otto III wahrscheinlich vor der Bekanntschaft des Dichters mit den Engländern geschrieben. Drei Schauspiele, die ihren Stoff aus unserem Heldenbuch entlehnen, die Tragödie von Theseus und vier lange Stücke vom Valentin und Ursus sind gewiss original, obgleich man in den letztern, trotz ihrer undramatischen Verwirrung und der Häufung unnützer Figuren immer die äussere Einrichtung der altenglischen Bücher durchschimmern sieht. Zwei Tragödien von der Melusina, die ein wenig mehr dramatisch zusammengehn, sind ebenfalls ziemlich treu nach dem alten Mährchenbuch; andere Stücke sind nach Novellen aus dem Decamerone und anderen Sammlungen; eines auch nach den Menächmen des Plautus. Die meisten dieser Versuche sind sich in der dramatischen Anordnung sehr ungleich; manche sind völlig eben so ungeschickt angelegt und durchgeführt, wie die historischen Schauspiele des H. Sachs; andere nähern sich dem Theatralischen und man sieht den geübteren Schriftsteller in der verständigeren Anlage, so wie in dem Versuch, die Charaktere wenigstens in Umrissen zu zeichnen, ja, er sucht zuweilen den Zuschauer zu spannen und in Ungewissheit zu erhalten. Die Sprache in allen Schauspielen Ayrer's ist ohne Kraft und Eigenthümlichkeit, auch lassen sich nach

dieser, da sie allenthalben gleich unbedeutend erscheint, die früheren oder späteren Versuche nicht auseinander finden. *) — Das erste Moment in der Bildung des Deutschen Drama's, die geistliche, moralische und allegorische Darstellung auf Schulen und Klöstern, und das zweite, die derbe Posse aus dem Getreibe des bürgerlichen Lebens, dauerten neben diesen künstlerischen Bestrebungen fort. Jene geistlichen Stücke nahmen mit der Reformation von beiden Parteien einen polemischen Charakter an; man bekriegte sich mit allen Waffen der Schrift und Auslegekunst; auch benutzten Manche die dramatische Form zu Pasquillen, ohne eben ihre Stücke zur Aufführung bringen zu wollen. Gelehrte Dichter, wie Reuchlin und später Conrad Celtes, so wie viele andere, schrieben Lateinische Komödien zur Ergötzung anderer Gelehrten, welche die ächte Latinität zu würdigen wussten. Ein anderes Element der damaligen dramatischen Kunst wurde durch wandernde Schauspieler angeregt, die von London nach den Niederlanden und von dort nach Deutschland gingen, unter dem Namen der Englischen Komödianten in den vornehmsten Städten und an den meisten Höfen spielten und mancherlei Stoffe, so wie die Form des Englischen Drama's, namentlich auch den Narren, bekannt machten. So wurden die Geschichten von Esther und Hamann, vom verlorenen Sohn, von Titus Andronikus, Fortunatus, von der schönen Maria, ein Pickelheringsspiel u. s. w. verbreitet. Im Zusammenhang mit solchen Versuchen mögen sich die Dramen der Marionettentheater gebildet

*) S. Deutsches Theater, herausgegeben von Ludwig Tieck, Bd. I, Berlin 1817, 8, Vorrede, S. VIII—XXI.

haben, die in bescheidener Verschwiegenheit bis auf unsere Zeit herab einen grossen Theil ächt Deutscher Phantasie und Gemüthlichkeit aufbewahrt haben, während die dramatische Kunstpoesie so oft in Unnatur und pretiöse Langeweile ausartete. Der Stoff dieser Stücke ist theils aus der Bibel entlehnt; theils aus dem bekannteren Theil der Griechischen Mythologie, die aber stets mit grosser Willkür und modern phantastisch behandelt wird; theils aus der älteren Deutschen Geschichte, da, wo sie an die Legende streift; theils aus der mittleren, da, wo sie in feindliche Berührung mit der neueren Bildung geräth. So haben wir: Der verlorene Sohn, Die Stiefmutter oder Der Burggeist, Die Pfalzgräfin Genovefa, Don Juan und seinen Gegensatz, Johannes Faust u. s. w. Die gemeinschaftliche Seele aller dieser Stücke ist Kasperle, der Deutsche Hanswurst, die unsterbliche Seligkeit des harmlosen Gelächters. *)

Da nun durch die Unruhe der Zeit im heftigen Streit der neuaufstrebenden Bildung mit der alten zahllose Widersprüche sich hervorthaten, so dürfen wir uns wohl nicht wundern, wenn in Deutschland ebenso, wie wir bei ähnlichen Krisen in Frankreich an Rabelais, in Spanien an Quevédo, in England an

*) Auf den Einfluss der Englischen Bühne in damaliger Zeit zuerst hingewiesen zu haben, ist Tieck's Verdienst a. a. O.; das Marionettentheater gewürdigt, seinen poetischen Werth gerechtfertigt und durch nähere Skizzirung vom verlorenen Sohn und vom Faust lebendigere Anschauungen desselben gegeben zu haben, dies grosse Verdienst hat bisher Franz Horn allein erworben; s. dessen Poesie und Beredsamkeit der Deutschen von Luther's Zeit bis zur Gegenwart, Bd. II, Berlin 1823, 8, S. 254—294.

Swift, in Griechenland an Aristophanes gesehen haben, die unendliche Bewegung ihren allgemeinen Repräsentanten auch in der Darstellung hervorbrachte. Luther war der positive Begründer dieser Epoche; der Ernst seines Kampfes klang in den gediegenen Tönen seiner Choräle wieder. Als nun der Sieg errungen, als die Freiheit des Evangelischen Glaubens erkämpft war, konnte der ironische Humor von dem gewonnenen festen Standpunct aus die Scheingestalten des geistigen Lebens mit fröhlichem Witz angreifen. Dies war das Werk Johann Fischart's, gewöhnlich Menzer genannt, von dessen Leben wir nichts weiter wissen, als dass er 1586 zu Forbach bei Saarbrücken Dr. der Rechte und Amtmann war. Wie ernst und tief Fischart das Leben ansah, davon gibt sein Ehezuchtbüchlein den schönsten Beweis; wie gewandt er einen an sich platten Gegenstand zu fassen, wie durch Spass und eine Fülle von Witz er ihn zu erheben verstand, davon gibt seine Flöhhatz, und wie anschaulich und verständig er zu erzählen wusste, davon bietet sein Glückhaftes Schiff das vortrefflichste Zeugniss. Aber das Höchste seiner genialen Kraft erreichte er in seiner freien Bearbeitung des Gargantua und Pantagruel, die in seiner Manier ein Fragment bleiben musste. Rabelais ist in Verhältniss zu Fischart durchaus classisch, denn er hat über der Ausbildung des Einzelnen niemals die Composition in ihrer Totalität aus der Acht gelassen. Bei Fischart werden dagegen nacheinander zwar verschiedene Themata behandelt, allein ohne inneren Zusammenhang; jedes sucht in sich selbst seine Befriedigung und hier ist es nun hauptsächlich die ungeheure Sprach-

gewalt, die sich in den kühnsten Wortzusammensetzungen, Wortspielen, in einer unversieglichen Quelle von Witz mit einer Schönheit und Virtuosität offenbart, die in der Deutschen Sprache und mit ihren Mitteln gleichsam eine zweite bis dahin unbekannte erschafft und uns jede Faser des damaligen Lebens entblösst. Wir lesen oft Seiten hindurch Nichts als Prädicate oder Substantive, die ohne Zeitwort unverbunden nebeneinander stehen und doch ist jedes so anschaulich und tiefsinnig gebildet, dass es eine Welt für sich ausmacht und uns mit seiner plastischen Schärfe und umfassenden Vielseitigkeit den Genuss ausgeführter Gemälde gibt. Fischart ist auch einer der wenigen Dichter, welche die Zote meisterhaft zu behandeln verstanden haben, was einzig dem gelingen kann, der in sich das Streben nach Heiligung nie hat schlaff werden lassen; nur ein solcher ist zu ihr berechtigt, um durch sie die Verschmuzung und Verkothung des geistigen Daseins als warnende Caricatur mit entsprechenden Farben zu malen. Gerade in dieser Hinsicht sind Fischart's übrige Schriften sehr interessant, indem sie uns seine Bildung und sein schönes Gemüth von verschiedenen Seiten her eröffnen, die im Gargantua sich zur verschwenderischen Energie erhoben haben. — Es wurden gleichzeitig mehre ähnliche Bestrebungen sichtbar, von denen aber nur zwei zu einem allgemeineren Bestande gelangten. Ein gewisser Fuchs gab eine Bearbeitung von Folengo's Moschea (s. Th. II S. 271) unter dem Titel: Der Mückenkrieg, um 1580 heraus, das späterhin in der Ueberarbeitung von B. Schnurr sich einen fortdauernden Beifall erhielt. Um 1595 gab Georg Rollenhagen, der 1609 als Schul-

rector in Magdeburg starb, seinen Froschmäuseler in 3 Büchern heraus, worin er theils die Homeridische Batrachomyomachie, theils den Reinicke Fuchs nachahmte. Da er selbst diese beiden als seine Vorbilder nennt, so ist es nicht wahrscheinlich, dass er die Moschea und ihre Verdeutschung kannte. Um den luftigen Scherz, womit ein Griechischer Dichter nur einige hundert Verse hindurch gespielt hatte, zu einem grossen Buche zu erweitern und Alles hineinzubringen, was er hineinzubringen wünschte, musste Rollenhagen seine Zuflucht zu der epischen Freiheit der Episoden in einer Ausdehnung nehmen, wodurch alles Verhältniss der Theile zu seinem Werk aufgehoben ist. Erst im letzten Buch geht der Krieg der Frösche und Mäuse vor sich; das erste und zweite Buch sind ganz mit den unendlichen Gesprächen des Königs der Frösche Bausback, Physignathus, und des Kronprinzen der Mäuse Bröseldieb, Psicharpax, ausgefüllt, die nicht so lange dauern könnten, wenn nicht dabei eine beständige Einschachtelung von Fabeln und Erzählungen ineinander Statt fände, so dass man oft nicht mehr weiss, wer der Erzählende ist. Hält man sich indessen an das Einzelne, so findet man überall eine zwar etwas derbe aber kräftige, oft kecke und in hohem Grade lebendige Darstellung; einen Schatz von gesundem Verstand, Witz und Erfahrung, von gutgemeinten, gediegenen Lehren und Sprüchen, um die es dem Verfasser hauptsächlich zu thun war; Ton und dichterische Weise sind im Ganzen die des H. Sachs. *) —

*) S. über Rollenhagen A. W. v. Schlegel kritische Schriften, Bd. I, S. 322 ff.

In der ersten Epoche dieser Periode war der Kampf der Protestanten und Katholiken mehr der des Gedankens gewesen; je tiefer aber der Gegensatz zwischen beiden sich ausbildete, um so mehr entzündete er sich zur Wuth des furchtbaren dreissigjährigen Krieges, der alle Europäischen Völker auf dem Deutschen Boden versammelte, wodurch in der Poesie die Entzweiung hervorgerufen ward, dass man auf der einen Seite das Deutsche als solches gegen das Ausländische festzuhalten strebte und doch auf der anderen zugleich lauter fremde Formen, namentlich Französische und Italienische, nachahmte. Jenes geschah vorzüglich durch die Sprachgesellschaften, die sich für die Reinigung, Erhaltung und Fortbildung der Deutschen Sprache nach dem Muster der Italienischen Akademieen zusammenthaten: die Fruchtbringende oder der Palmenorden zu Weimar 1618, die Aufrichtige Tannengesellschaft zu Strassburg 1633, die Deutschgesinnte Genossenschaft, die Philipp von Zesen zu Hamburg 1646, die Gesellschaft der Pegnitzschäfer oder der Gekrönte Blumenorden, welche G. P. Harsdörfer und J. Klaj zu Nürnberg 1644, der Schwanenorden an der Elbe, den J. Rist 1656 stifteten. An diesen Verbindungen hatten Adelige ebensowohl als Bürgerliche Antheil; die Verfassung war spielend, mit seltsamen Schnörkeleien überladen; das Bestreben ein ernstes und löbliches; aber die Producte, die daraus hervorgingen, von geringer Bedeutung. Fast alle Dichter des siebzehnten Jh. gehörten der einen oder der anderen dieser Gesellschaften an, aber was sie ohne Beziehung auf dieselben hervorbrachten, war das Bessere von ihren Werken. Die vorzüglichsten der-

selben waren lyrische und didaktische und unter diesen wiederum dort solche Gedichte, die dem Charakter des Volksliedes sich zuneigten oder von fremden Formen das Sonett nachahmten, hier satirische Gedichte, wie Lauremberg's und Rachel's Verspottung der mannigfachen Carricaturen der Zeit. Ferner waren die meisten Dichter Protestanten; die Katholiken hatten Balde, der aber nur in Lateinischer Poesie glücklich war, Friedrich von Spee, der als Jesuit zu Cöln 1635 starb und Angelus Silesius oder Scheffler, der 1677 zu Breslau starb. In Balde drängte sich hauptsächlich die Wehmuth über Deutschlands Zerrissenheit zusammen; Spee suchte in der Natur eine Erheiterung und Erhebung, die er mit der süssesten Innigkeit in zarten, ächtdeutschen Liedern aussprach; Scheffler vertiefte sich in die unergründliche Liebe Gottes und vermochte das höchste Entzücken der Andacht klar und besonnen darzustellen, weniger in seinen Liedern, als in seinen reichhaltigen Epigrammen. — Unter den protestantischen Dichtern lassen sich solche unterscheiden, die zunächst noch den antiken Formen sich anschlossen, aber mit jener Unbefangenheit, wie in Frankreich die Marot'sche Schule; zweitens solche, die sich mit Bestimmtheit Holländischen und Französischen Mustern anschlossen und in Opitz ihren Mittelpunct fanden; drittens solche, die in der Sprache zwar auch durch die Opitzische Dichtung bestimmt wurden, aber mehr der Nachahmung Italienischer Muster huldigten.

Zu jenen ersten Dichtern gehört Paul Melissus oder Schade, gest. 1602; Peter Danaisius, gest. 1610; Beide waren Süddeutsche, eben so Rudolf

Weckhrlin, der 1584 zu Stuttgart geb. und wahrscheinlich zu London 1651 gest. Er war ein vortrefflicher Lyriker, eigenthümlich im Gefuhl, gedrängt in der Sprache und vielseitig im Inhalt wie in der Form. Mit diesen Dichtern begann in der neuen Kunstpoesie die weltliche Lyrik wieder von Neuem, nachdem sie während des sechszehnten Jh. durch die geistliche fast ganz darniedergehalten war. Weckhrlin empfand als Mann sogar eine gewisse Reue über seine erotischen Jugendgedichte; da jedoch die Liebe und der frohe Lebensgenuss von nun an die Dichter wieder begeisterten, so entstand in den Gedichtsammlungen die Theilung der Gesänge in geistliche und weltliche und die Dichter hielten lange mit achtungswerther, wenn auch oft pedantischer, Gewissenhaftigkeit darauf, die eine Richtung mit der anderen auszugleichen; selbst in der zweiten Schlesischen Schule war dies noch der Fall.

Weckhrlin gab seine Gedichte 1618, also gerade mit dem Anfang des dreissigjährigen Krieges heraus; Opitz durchlebte sein Mannesalter gerade während dessen Drangsale. Aus der Jugendzeit hatte er den zuversichtlichen freien Muth gewonnen, späterhin neigte er sich immer mehr zur Reflexion. Martin Opitz von Boberfeld ward zu Bunzlau in Schlesien 1597 geb., durchreis'te Deutschland mehre Male, besuchte Holland und Frankreich, lernte die vorzüglichsten Männer seiner Zeit kennen und starb zu Danzig an der Pest 1639. Er war ein sehr gründlich gebildeter Mann, der besonders auf die Sprache eine Sorgfalt verwendete, die sowohl in stylistischer als in metrischer Hinsicht so bedeutend einwirkte, dass eine

ganz neue Epoche derselben als durch ihn begründet angesehen werden muss. Weil er ein Schlesier war, so hat sich die Benennung: Schlesische Schule, für alle diejenigen ergeben, die in seiner Manier dichteten, von denen aber viele keine geborene Schlesier waren. In den lyrischen Gedichten zeigte Opitz seine reinste und schönste Seite; hier band ihn keine Fessel der Holländischen und Französischen Schule, kein Gesetz des Herkommens, keine trübe Reflexion. Es ist der eigene selbstständige Geist, der sich hier zu bedeutenderer Ansicht des Lebens erhebt, das eigene feurige Herz, das hier sein Sehnen und sein Ahnen, sein Hassen und sein Lieben verkündigt, das kräftige Gemüth, das sich stolz und demüthig zugleich ausspricht. Hier ist es auch, wo sich ihm die Sprache, die in seinen lehrhaften in Alexandrinern geschriebenen Gedichten sich ihm nicht selten weigert, in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, Pracht und Fülle offenbart. Nur durch diese lebendigen Gesänge ist er der Mann des Deutschen Volkes geworden, nicht durch seine breiten Lehrgedichte: Vielgut oder Vom wahren Glück; Das Lob des Feldlebens; Trostgedicht in den Widerwärtigkeiten des Krieges; Vesuvius oder Von den Ursachen der feuerspeienden Berge; Zlatna (ein Landgut bei Weissenburg) oder Von der Ruhe des Gemüths; Lobgesang des Neides und Lob des Kriegsgottes Martis. Es ist nicht zu verhehlen, dass Opitz in diesen Werken die Poesie fast nur als das Vehikel der Moral betrachtet, dass er durch das Eingehen in ein grosses Detail ermüdet, dass er sich oft nach zu vielen Seiten hin zerstreuet und dass er, indem er Alles sagen will, zuweilen weitschweifig und kraftlos erscheint.

Doch zeigt sich überall der Mann, der viel Gutes und Schönes aus Büchern, doch das Beste aus sich und dem eigenen Leben gelernt hat; er verbirgt uns nicht, wie tief sein Herz durch die Greuel des Krieges, dessen Zeuge er war, verwundet ist, aber er bleibt nicht wund und durch Philosophie und Religion geht ihm der Trost auf, der nimmer wanken kann. In seinen poetischen Episteln wird die Gelehrsamkeit drückend und nur die Persönlichkeit, die sich hier darlegt, gibt ihnen den grössten Werth. Unter seinen dramatischen Arbeiten hat die Bearbeitung der Sophokleischen Antigone den wenigsten Werth, wobei jedoch zu bedenken, dass er der Erste war, der eine Griechische Tragödie in Deutsche Verse übersetzte. Ein ähnliches Streben finden wir in seiner Uebersetzung von Seneca's Trojanerinnen, in der es ihm trotz aller Bemühung nicht gelang, die antithetische Kürze und das epigrammatische Pathos im Deutschen glücklich nachzuahmen. Sein Singspiel Daphne und ein geistliches Trauerspiel Judith, nach Italienischen Vorbildern, verdienen als erste Versuche rühmende Anerkennung. Für das Epigramm war seine sinnige Natur wohl geeignet; doch ist, was er in dieser Form gab, meist nur nachgeahmt oder übersetzt. Grösseres Verdienst erwarb er sich um das Sonett. Sind gleich einige seiner Sonette nur colossale Epigramme, so athmen doch auch manche den ächten Geist des Sonettes, still beruhigte und begrenzte Empfindung. *)

Von den vielen Dichtern, welche Opitz nachahmten oder mit ihm wetteiferten, wie Tscherning,

*) S. Fr. Horn a. a. O. Bd. I, S. 167 — 176.

Simon Dach u. A., waren die grössten Fleming und A. Gryphius. Paul Fleming, geb. zu Hartenstein im Voigtlande 1606, starb zu Hamburg 1640. Von seinem Leben wissen wir nur so viel, dass er auf der hohen Schule zu Meissen und hinterher zu Leipzig Medicin studirte und dass er im Anfang seiner männlichen Jahre an der Gesandtschaft nach Persien Theil nahm, welche der Herzog Friedrich von Holstein dorthin veranstaltete. Sein freier Sinn, sein ächt dichterisches Gemüth fanden auf dieser Reise Nahrung und Begeisterung; er ist in seinen Gedichten weniger weich und üppig, als Weckherlin und nicht so männlich stark als Opitz, aber seine Lieder, meist Gelegenheitsgedichte, athmen fast alle eine jugendliche Frische, einen lebhaft erregten Sinn für die Natur; auch sind seine Verse heiterer, da er, von seinem Vaterland auf mehre Jahre entfernt, von jenen traurigen Bildern nicht so anhaltend bedrängt wurde. Doch fühlte Fleming die allgemeinen Interessen eben so lebhaft, als er von seinen eigensten bewegt wurde und konnte eben so weich und spielend als stark und streng sein. — Andreas Gryphius ward 1616 zu Glogau geboren, lebte bis 1664 und hatte Italien, die Niederlande und Holland gesehen; dann bekleidete er Aemter und starb als Syndikus des Fürstenthums Glogau. Als lyrischer Dichter war er wenig glücklich; zwar gelangen ihm einige Sonette sehr gut, aber im Durchschnitt verlor er sich in das Didaktische, wogegen er im Drama sich rühmlichst auszeichnete. Seine Trauerspiele und Komödien sind, wie es scheint, alle aufgeführt; er kannte als Gelehrter die Griechen und Römer; die Werke der erste-

ren standen ihm freilich in ihrer Vollendung wie in einer räthselhaften Ferne; der übertriebene manierirte Seneca war ihm wie den meisten Neueren näher und verständlicher; am deutlichsten aber waren ihm wohl einige Versuche der Niederländer in der Tragödie, so wie jene Französischen Darstellungen, die dem Corneille vorangingen. Unglücksfälle, abwechselnd in Dialog und Erzählung, die sich oft zum Pathetischen erheben, vorgetragen; die meisten fangen, der vermeinten Aristotelischen Einheit der Zeit wegen, willkürlich an und schliessen erst, nachdem ihr Inhalt schon längst erzählt und vorüber ist; und auf ähnliche Art, ohne eine richtige Einsicht in der Natur des Drama, ohne Handlung und steigendes Interesse, sind die meisten Stücke des Gryphius gedichtet. Sein erstes Trauerspiel, eine Gespenstergeschichte, Cardenio und Celinde, ist in gewissem Sinn auch sein bestes. Seine Hauptsorge ist, die verwickelte Begebenheit mit ihren mannigfaltigen sich durchkreuzenden Bedingungen nach seiner gelernten Regel in den Raum von wenigen Stunden zu beschränken, die Allegorie oder Moral recht hervorzuheben, und die Situationen seiner Personen als moralische und psychologische Prozesse zu benutzen, indem jede in gewählter, oft schöner, meistentheils energischer Sprache ihren Zustand weitläufig malt, ihre Empfindung rechtfertigt und gründlich den Mitredner widerlegt und bekämpft. Nach den vier ersten Acten erscheinen Reyhen, eine missverstandene Nachahmung des alten Chors (wie bei van der Vondel, s. oben S. 270), fast immer allegorische Wesen, welche moralisiren. Im Metrum zeigt sich ein Ringen nach Mannigfaltigkeit, aber doch ward der Alexandriner,

der sich auch schon des Sonettes bemächtigt hatte, das herrschende Sylbenmaass der Tragödie. Das nächste Trauerspiel, Leo Armenius, enthält den Tod dieses Kaisers durch die Verschwörung des Michael Balbus. Katharina von Georgien schildert, wie der berühmte Schach Abas, der sie gefangen hatte, sie, als sie seine Liebe nicht erwiedern wollte, unter Martern grausam hinrichten liess. Beide Stücke sind ohne innere poetische Nothwendigkeit und noch weniger Handlung und Interesse hat die Tragödie: Der sterbende Papinian. Die meisten dieser Gegenstände sind aus ferner Zeit oder fremdem Lande und der Dichter, der diesen Standpunct gefasst hatte, in welchem alles Leben sich in Declamation und Betrachtung verwandelt, musste es so wie die Franzosen und Italiener fühlen, dass das Naheliegende oder Einheimische, Vaterland und Wahrheit oder Religion keine Gegenstände für seine Dichtkunst waren, die uns jene fernen uninteressanten Objecte nicht durch erhobene und veredelte Menschheit näher bringen will, sondern die sich bestrebt, durch Schilderung des Todes und der Verwesung, durch beständiges Hinweisen auf die Noth und Nichtigkeit des Lebens und der Erde das Gleichgültige wichtig zu machen, und dies für die Aufgabe der Kunst hält und die sich zugleich nicht entblödet, alles Zufällige der Umgebung so deutlich zu entwickeln, als wenn der Leser aus der Tragödie die Geschichte studiren wollte. Dies zeigt sich bei Gryphius vornehmlich in seinem Karl Stuart, dessen Hinrichtung ihn und seine Mitwelt tief erschütterte. Dies Trauerspiel ist von allen das schwächste und ungeschickteste;

es entbehrt aller Handlung und verwandelt am meisten Geister und Erscheinungen in leere Phrasen. Die Sprache in diesen Dramen ist fast immer männlich und stark; man erkennt das Studium des Opitz, dessen Ton der Dichter oft in seinen allgemeinen Betrachtungen nahe kommt; selten nur schweift er in das Schwülstige und in leeren Wortschwall hinüber, häufiger fällt er in das Platte und Gemeine, was kaum bei dem Bestreben zu vermeiden war, gleichgültige und zufällige Gegenstände, die das Gedicht nur von fern berühren, zu erörtern. Aus dem Lateinischen hat Gryphius noch Die beständige Mutter und aus dem Holländischen Die Gibeoniter übersetzt. — Wenn seine Trauerspiele alle Einen Charakter haben, so sind seine Versuche im Lustspiel dagegen sehr ungleich, denn er hatte hier weniger ein bestimmtes Vorbild, welches er nachahmte, obschon er die ältere Italienische Komödie kannte und selbst ein wenig bedeutendes Stück des Razzi, Die Säugamme, übersetzte.* Das längste, berühmteste, bei den älteren Deutschen zum Sprichwort gewordene Lustspiel des Dichters ist sein Horribilicribrifax, dem eine ernsthafte novellenartige Geschichte zu Grunde liegt, die er moralisch wendete und in dieser Absicht mit zwei grosssprechenden Soldaten, einer alten Kupplerin und einem gelehrten Pedanten aufputzte. Dieser Letztere spricht Latein und Griechisch, welches die Alte natürlich missversteht, und so ergötzt sich der Dichter an seiner gelehrten Scherzhaftigkeit, über die wohl keiner aus dem Volke lachen konnte. Die Soldaten vermischen ihre Sprache nach der damaligen Weise mit Spanischen, Französischen und Italienischen Redensarten. Es ist nicht zu

leugnen, dass diese Komödie viele launige und vortrefflich geschriebene Stellen hat, dass viel vorfällt, dass sie viele Charaktere aufstellt, die der Autor zu sondern und scharf zu zeichnen sucht, aber dessenungeachtet kann das Stück nur wenig Interesse erregen. Trotz aller Bewegung der Figuren rückt die Handlung nur langsam von der Stelle, die immer wiederkehrenden Gruppen, die wiederholten Späße ermüden, und so erregt dieser Versuch, den der Dichter sehr ausgedehnt hat, Ueberdruss und Widerwillen. Das andere Lustspiel von Gryphius: Peter Squenz, beruht auf der Episode in Shakespeare's Sommernachtstraum, die ein gewisser Cox für sich behandelt hatte. Dieser Schwank kam nach Deutschland und ein Gelehrter, Daniel Schwenter, arbeitete ihn für ein Deutsches Theater in Altorf um. Diese Arbeit sah Gryphius, verbesserte sie und vermehrte sie mit neuen Personen; man begreift nicht recht, wie ein so einzelner Scherz, aus seinem Zusammenhang gerissen, der ihn erklärt und poetisch adelt, in einem fremden Lande, welches dieses Theater nicht hatte, die Anspielungen und Parodieen also nicht verstand, nur irgend wirken konnte. — Ausser der Uebersetzung nach dem Italienischen hat Gryphius auch eine in Versen nach dem Berger extravagant des de la Lande versucht. Piastus, ein Lust- und Gesangspiel, und Majuma, ein Freudenspiel, sind unbedeutend. Merkwürdig ist sein in Versen geschriebenes Verliebtes Gespenst; das Stück selbst in 4 Acten ist ziemlich albern, vorzüglich durch den Französisch redenden Bedienten. Aber nach jedem Act führt er prosaische Scenen ein, die mit dem versificirten Stück nicht zusammenhängen und die er Die

geliebte Dornrose, ein Scherzspiel, nennt. Hier sind also Ernst und Scherz, die Hauptbegebenheit und die Episode vermischt; dies Nebenlustspiel ist eine kleine Begebenheit unter Bauern, die im Schlesischen Bauerndialekt sprechen und als vier Idyllen anzusehen sind, die, weil er hier nach der Natur copirte, mehr Leben und Wahrheit haben, als die übrigen komischen Scenen des Dichters. *) — Wenn wir nun in Opitz eine allseitige Behandlung der Poesie, der Masse nach mit einer Vorneigung zur didaktischen, bei Fleming die vollendetste Lyrik und bei A. Gryphius die höchste Ausbildung der dramatischen Poesie dieser Epoche finden, so gebührt der Ruhm epigrammatischen Witzes in eben so grosser Fruchtbarkeit als lebensvoller Darstellung dem Freiherrn von Logau, der 1655 starb und an 4000 Epigramme verfasste; die humoristische Gestaltung der Satire aber war das Verdienst des Professors Lauremberg, der 1659 starb. Selten ist es einem Deutschen gelungen, mit solchem Ernst der Auffassung eine solche Heiterkeit der Form zu verbinden. Lauremberg richtete sich besonders gegen die damals so sehr eingerissene Ausländerei in Sprache

*) S. L. Tieck's Deutsches Theater, Bd. II, 1817, Vorrede, worin die gründlichste Analyse von Gryphius, die wir besitzen. Ueber Fleming haben wir eine vortreffliche Schrift durch Varnhagen von Ense in Dessen Biographischen Denkmalen, Bd. 4, Berlin 1827, S. Mit gewohnter Gründlichkeit und besonders mit seiner eigenthümlichen Stärke, das Wesen des geselligen Lebens in seinem Verhältniss zur Kunst und Wissenschaft mit Schärfe aufzufassen und geistreich und lebendig darzustellen, hat uns Varnhagen hier das Bild des Dichters gezeichnet. Auch für eine spätere Epoche hat er sich durch seine Biographie des Poeten Besser grosses Verdienst erworben.

und Sitte; um den Contrast des Deutschen mit dem Fremden desto fühlbarer zu machen, schrieb er Plattdeutsch und nannte seine Satiren: De veer olde beroemde Scherzgedichte; nie ist der Alexandriner lustiger erklungen als in diesem naiven Dialekt, der eine beständige Ironie seiner steifzierlichen Gedehntheit ausmacht.

In der Opitzischen Schule herrschte durchgängig eine gewisse Männlichkeit, die hier und da sogar zu einer wirklich stoischen Stimmung fortging: je mehr die bestehende Welt ihre Formen zerbrach, um so mehr musste sich der Geist in seine Innerlichkeit flüchten, um hier durch den Gedanken des Ewigen im Strudel der Verwüstung die Kraft zur muthigen Ausdauer im Wechsel zu erhalten. Auf der anderen Seite musste aber ein solcher Verlust auch dazu führen, theils mit kaltem Witz in äusserlichem Spiel der Phantasie, theils mit einer elegischen Wehmuth in sanften Gefühlen eine Befriedigung zu suchen. Dies geschah in der Nürnberger Schule der Pegnitzschäfer. Sieht man auf die Diction derselben, so ist das Bestreben, sich Opitz anzureihen, bei ihren Dichtern unverkennbar; aber der Inhalt nahm eine ganz andere Richtung; die Poesie wurde matt, süsslich und tändelnd. Als Repräsentant der weltlichen Frivolität und leeren Spielerei mit Witzen und abgeschmackt allegorischen Vergleichungen ist hier G. P. Harsdörffer, gest. 1658, anzusehen. Die sentimentale Poesie dieser Schule fand ihren Vertreter in Johann Klaj, der 1656 starb; er war nicht ohne tiefes Gefühl, vermochte sich aber von dem flachdialektischen Ton und hin und her flatternden Witz Harsdorffer's nicht loszuwinden. Sei-

ne bessere Natur drängte ihn, um sich zu erheben, religiöse Stoffe zu ergreifen und er hatte sogar die Kühnheit, das Leiden und den Tod Christi in einem Trauerspiel: Der leidende Christus, für die Bühne zu bearbeiten. Nach Harsdörffer und Klaj war es vorzüglich Siegmund v. Birken, gest. 1681, der diese Schule zusammenhielt, ein Mann von pedantischer Gelehrsamkeit, in welchem der nüchterne Verstand alle Phantasie verflüchtigt hatte und bei dem jeder höhere Aufschwung nur Erhitzung, nie Begeisterung war. —

Diese Schule ist schon als der Uebergang zur folgenden Epoche anzusehen, worin die Poesie einerseits zum Prunkenden und Ueppigen, andererseits zum Faden und Wässerigen ausartete. Man nennt diese Epoche gewöhnlich die Zweite Schlesische Schule, weil die Hauptrepräsentanten derselben ebenfalls Schlesier waren; sonst aber ist dieser Name ebensowohl ein conventioneller als der der ersten Schlesischen Schule. Wenn diese mit dem Studium der Classiker das der Niederländer und Franzosen verband, so herrschte in der zweiten das Studium der Italienischen Poesie vor. Marino's süssliche, übertriebene, üppige und schwülstige Manier wurde hier noch mehr übertrieben und dadurch noch widerwärtiger. Nur die allgemeine geistige Abspannung der Deutschen nach dem dreissigjährigen Kriege macht eine solche Unnatur begreiflich, denn nur heftige Reizmittel waren jetzt im Stande, das verödete Gemüth momentan zu beleben: Hoffmannswaldau und Lohenstein, die ein solch prickelndes und kitzelndes Jucken zu erregen wussten, wurden daher als die ersten Dichter von ihren Zeitgenossen fast vergöttert. Christian Hoffmann von Hoff-

mannswaldau war 1618 zu Breslau geb. und starb daselbst als Vorsteher des Rathes 1679. Er war Lyriker, dessen galante Gedichte, verliebte Arien und Heldenbriefe wenig Empfindung und Innigkeit des Gemüthes offenbaren; sein Streben war fast allein auf den Witz gerichtet, allein auch dieser war nur der Witz eines analysirenden Verstandes, der nicht zur Reife gekommen, und einer Phantasie, die durch ihre Laxität das reinere Gefühl nicht selten empört. Freilich trägt seine bessere Natur zuweilen noch den Sieg davon und in solchen Augenblicken scheint er sich selbst vor seinen schlaffen Gesinnungen zu schämen und stimmt Busslieder an, worin er wenig Freude mehr an der gemeineren Wollust findet; der falsche Prunk und Schimmer sind ihm zuwider und der Gedanke des Todes ergreift ihn mit schauderhafter Gewalt. Doch bleibt es nur bei dem Bereuenwollen und jene unglückselige Halbwollust, die er besonders in einigen seiner Heldenbriefe an den Tag legt, scheint niemals ganz von ihm gewichen zu sein. Ohne diese innere Weichlichkeit, die ihn nie etwas Festes ergreifen liess, hätte er bei seinen bedeutenden Anlagen und Kenntnissen etwas sehr Vorzügliches leisten können. *) — Caspar v. Lohenstein war 1635 zu Nimptsch geb., besuchte zu Breslau die Schule, ging 1652 zur Universität nach Leipzig und dann nach Tübingen. 1654 reiste er durch Deutschland, die Niederlande, Holland und Ungarn und starb 1683 zu Breslau als Syndikus. Er gehörte zu jenen Talenten, über die man

*) S. Franz Horn, Geschichte und Kritik der Deutschen Poesie und Beredsamkeit, Berlin 1805, 8, S. 160 ff.

streiten kann, ob sie in besserer Zeit und Umgebung Grösseres würden geleistet haben, oder ob nicht gerade die Manier, der sie sich bemeisterten und die sie ihren Zeitgenossen annehmlich machten, ihr ganzes Talent trug und ihren Ruhm begründete. In seinen lyrischen Gedichten schloss er sich an Hoffmannswaldau an, im Roman und im Drama ging er aber seinen eigenthümlichen Weg. Während seines Lebens erwarb er durch letzteres besonders seine Celebrität, denn sein Arminius erschien erst 6 Jahr nach seinem Tode. Lohenstein's Streben bei diesem Werk darf man eine gerechte Anerkennung nicht versagen; die rhetorische Durchbildung der Deutschen Sprache erscheint hier in nicht geringer Bedeutung; oft hat Lohenstein denselben prunkenden, in vollen Perioden sich grandios ausbreitenden Styl, wie später Johannes von Müller; jedoch vermögen die trefflichen Einzelheiten für das endlos weitläufige und misslungene Ganze nicht genügend zu entschädigen. Im Dramatischen lag ihm zunächst Gryphius vor; dieser hatte seine tragischen Gegenstände schon gewählt, um Reden darüber hin und her halten zu lassen, Streit zu führen, Sentenzen zu sprechen und Schilderungen zu malen, so dass die Handlung gleichsam nur ein nothwendiges Uebel und der Träger dieser Reden war. Alles dies ist bei Lohenstein in noch stärkerem Masse, nur genügt ihm nicht die natürliche Sprache seines Vorgängers. Gezwungene Metaphern und sonderbarer Bombast, der ihm für Kühnheit gilt, contrastiren um so frappanter mit der Gemeinheit, in die er sich stürzt; seine Gelehrsamkeit ist noch umständlicher und ermüdender, als die des Gryphius, so wie auch seine Noten mehr

Raum einnehmen. Am widerwärtigsten aber ist sein Hang zur Grausamkeit, denn er scheut sich nicht, alle Arten von Tortur und Hinrichtungen auf die Bühne zu bringen, so wie die anstössigsten Schilderungen, die er oft als wahrer Cyniker schildert; Alles in ziemlich wohllautenden Versen, aufgeschmückt mit einer gewissen Anzahl von Bildern und Gleichnissen, die immer wiederkehren, nur interessant durch manchen schönen, wahrhaft poetischen Ausdruck, durch kühne Wendungen und eben so gewagte wie treffliche Wortfügungen. Das kürzeste, erste und in gewissem Sinn beste Stück Lohenstein's ist seine Tragödie Ibrahim Bassa, die er in seinem funfzehnten Jahr dichtete. Chöre, Gespenster, Hinrichtungen sind hier wie in den früheren und späteren Stücken Manier und Mode der Zeit. Zehn Jahr darauf erschien seine Cleopatra, die sehr wenig Handlung hat, aber durch die kleinen Intriguen, die alle Hauptpersonen gegen einander spielen, unendlich lang ist. Hierauf folgten Agrippina und Epicharis; in der ersteren liess Lohenstein, der gewiss im Leben ein rechtlicher und weicher Mann war, seinem poetischen Hange zur Grausamkeit und Unzüchtigkeit den Zügel schiessen. Man begreift nicht, wie der Dichter ein solches Stück schreiben, wie er glauben durfte, dass seine eingestreute Moral den abscheulichen Gegenstand und die ekelhafte Darstellung mildern oder bessern könne oder wie Leser oder gar Zuschauer solchen empörenden Anblick ertragen mochten. Naiv genug widmete Lohenstein gerade den Stück einer Schlesischen Herzogin, weil, wie er sagt, die Laster der Agrippina nirgend bessern Schutz, als bei den Tugenden der Durchlauchtigen Fürstin finden könnten. Epi-

charis ist durch die Grausamkeit, durch die vielen Foltern und Hinrichtungen widrig genug, doch wird hier keine Zügellosigkeit mit Vorliebe geschildert. Sophonisbe, 1666 geschrieben, ist besser und hat auch mehr Handlung und Zusammenhang. Sein letztes Stück, Ibrahim Sultan, ist 1673 bei Gelegenheit der Vermählung Leopolds mit der Erzherzogin Claudia Felicitas geschrieben, denen er es auch als Musterbildern der Tugend und Keuschheit widmete, obgleich es wieder ein Gemälde von Wollust, Nothzwang und allen Verbrechen war. *) — Ein grosser Theil der Unnatur der Zweiten Schlesischen Schule häufte sich in ihren Romanen auf. Der Roman nahm im siebzehnten Jh. eine doppelte Wendung; einerseits griff er in das wirkliche Leben, Stoff und Colorit aus ihm entlehnend, andererseits verlor er sich in eine Welt der Einbildung und phantastischer Träumerei. Das erstere geschah am bestimmtesten durch Samuel Greifenson von Hirschberg, der unter dem Namen Hegnan Schleifheim von Sulzfort 1669 seinen abenteuerlichen Simplicissimus herausgab, ein Buch, worin die Verwirrung aller geselligen Verhältnisse, die oft cannibalische Wüstheit der Zustände, die Buntscheckigkeit der Lebensarten während des dreissigjährigen Krieges mit halbironischer Naivetät höchst objectiv geschildert sind. Diese Memoiren der Zeit veranlassten mehrfache Nachahmungen, von denen keine so werthvoll ist, als Die Insel Felsenburg, von dem Sekretär Schnabel in Stolberg im ersten Drittel des achtzehnten Jh. herausgegeben. Der Simplicissimus führt nämlich an

*) S. L. Tieck, Deutsches Theater, Bd. II. S. XVII—XXII.

einem biographischen Faden eine Menge Situationen aus dem Leben eines zwecklos umherirrenden Abenteurers vor, in dessen Schicksale die Erzählung von den Geschicken Anderer episodisch eintritt. Die Insel Felsenburg ist gleichsam ein cyklisches Epos von lauter solchen rhapsodischen Lebensbeschreibungen zu nennen; meist sind es Handwerker, die ihr Leben mit grosser Treue darstellen; die wunderbare Seite dieser Geschichte gehört zu ihren schwächsten Momenten, aber der ächthistorische Vordergrund derselben ist desto anziehender. Zwischen dem Simplicissimus und der Felsenburg liegen die von der Englischen Literatur durch Defoë ausgegangenen Robinsonaden in der Mitte, die allmälig ganz Deutschland überschwemmten und sich provinziell individualisirten. Der Gedanke, der in allen diesen Producten herrscht und ihnen so grossen Reiz verleihet, ist der, aus einem Abgrund verzweiflungsvoller Verwicklungen sich gewaltsam loszureissen und einsiedlerisch auf einer noch jungfräulichen Erde ein neues, naturgemässes, harmonisches Dasein anzufangen. Bei Simplicissimus werden am reichsten die Verderbtheit und das chaotische Durcheinander der Europäischen Welt; in den Robinsonaden zumeist der Aufbau einer neuen ansprechenderen Existenz geschildert; die Felsenburg hat beide Gedanken am lebendigsten erfasst und am weitesten ausgebildet. Die Colonisation Amerika's und die Nothwendigkeit einer Vereinfachung des Lebens, die in der Revolution hindurchbrach, sind hier vereinigt. Diese frischen Darstellungen haben einen ungleich höheren Werth, als die künstlichen Compositionen der Schule. Zesen schrieb den Schäferroman bis zur plattesten Lang-

weiligkeit; A. H. Buchholtz mühete sich, das in breitangesponnenen Romanen zu sagen, was er leichter und besser in Predigten und geistlichen Liedern allein ausgesprochen hätte, statt dass er mit ihnen seine Erzählungen störend durchwebte; die nämliche Richtung theilte mit ihm der Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel, Anton Ulrich, jedoch ohne die Selbstständigkeit, die man Buchholtz zuerkennen muss, indem er besonders die Französischen Romane von Calprenede und Scudery (Th. II. 167 ff.) nachahmte; Aug. Bohse, der unter dem Namen Talander schrieb, suchte besonders durch seltsame Gelehrsamkeit zu fesseln, so dass man aus seiner Lectüre für die Verzierung der Conversation die unerhörtesten Curiositäten und wunderbarsten, unmöglichsten Gleichnisse sich aneignen konnte. Aber das Maximum des schwülstigen Pathos und der Schlüpfrigkeit erreichte Heinrich Anshelm von Ziegler von Klipphausen, ein reicher Gutsbesitzer aus Radmeritz in der Oberlausitz, der 1697 starb. Sein wahres Talent verkennend schrieb er die Heroiden, die er unter dem Titel: Heldenliebe der Schrift Alten Testamentes, herausgab; Adam und Eva, Abraham und Sara u. s. f. wechseln darin Briefe miteinander, in denen mit ernstester Miene die allerzuchtlosesten, widerlichsten und gemeinsten Dinge in schwergearbeiteten Alexandrinern vorgetragen sind. Das Publicum nahm das ekelerregende Buch mit grossem Beifall auf, erstieg aber den Gipfel des Entzückens, als Ziegler 1689 seine Asiatische Banise oder Das blutige doch muthige Pegu herausgab, die eine Europäische Berühmtheit erlangte, weil man in ihr so ziemlich Alles enthalten glaubte, was man damals von einem Roman forderte.

Ein tugendhafter und unglücklicher Prinz, der selbst im höchsten Jammer künstlich gesetzte Reden hält; eine noch tugendhaftere, noch unglücklichere und noch erhabener redende Prinzessin, ein entsetzlicher Tyrann, mehre Opferpriester, unter denen auch ein schlimmer Bösewicht, viele Soldaten und Schlachten: was konnte man mehr verlangen? Auch eine Art von Spassmacher ist zur gelinden Abwendung des Uebermasses der Schmerzen hineingemalt; erhöht wurde das Interesse noch durch die Decoration der Geschichte, den weitentlegenen Boden, die wunderlichen ausländischen Gebräuche und durch den Gedanken, der dem Deutschen Publicum grosse Freude machte, es liege eine wahre Geschichte zu Grunde, die der verschlagene Autor nur klüglich verhüllt und so gestellt habe, um am bequemsten seine Gedanken von der „Staatsraison" anbringen zu können. Die Erfindung und Anordnung des ganzen Romans sind erträglich; der Styl verräth grossen Fleiss, ist aber im allerhöchsten Grade prätiös und fast bis zur Vollendung naturwidrig. Doch glaubte man einmal in diesem Buch jene lange ersehnte Mischung des Angenehmen und Nützlichen erreicht zu haben, etwas Erhabenes und doch Ergötzliches, etwas Vornehmes und doch Verständliches u. s. w., so dass die vielen schlechten Nachahmungen der Aegyptischen, Aethiopischen, Englischen Romane u. s. f. nicht wundern dürfen. *)

Die natürliche Folge solcher eben so geschmacklosen als in gemüthlicher Beziehung verwilderter Productionen war eine allgemeine Rohheit und Ueber-

*) S. Franz Horn a. a. O. Bd. II, S. 99–98.

sättigung des Publicums, eine allgemeine Unfähigkeit der Dichter, einen Stoff mit Ernst und Liebe zu erfassen und darzustellen und so entstand als das Extrem der colossalsten Uebertreibung die platteste Reimerei. Der Freiherr von Canitz, der 1699 starb, wurde durch den Französischen Geschmack, namentlich durch die Lectüre Boileau's zuerst zu dieser prosaischen Versemacherei hingeführt und regte Benjamin Neukirch, der 1729 starb, an, sich von Lohenstein's Verehrung und Nachahmung loszumachen und ebenfalls in „reinerem Geschmack" zu dichten, worauf Neukirch auch einging und eine Menge durch ihre niedrige, unlautere Gesinnung noch mehr als durch ihren faden Styl widerwärtige Gedichte schrieb. Besonders wurde das Gelegenheitsgedicht zum Fluch der Poesie; man nannte es in unbewusster Ironie Ode! Des grossen Gryphius Sohn, Christ. Gryphius, gest. 1706, Morhof, J. v. Besser, gest. 1729, u. A. beschieben mit grotesker Mythologie und einigen herkömmlichen Gefühlen den prosaischen Jubel von Doctorpromotionen, Beilagern, Ableben, Kindtaufen u. s. w. Und doch zeichneten sich die Genannten unter der Masse, die zum Theil wirklich pöbelhaft auftrat, wenigstens durch eine gewisse Feinheit der Sprache und Galanterie des Anstandes aus. —

Wenn also die zweite Periode mit der Innigkeit und Tiefe der geistlichen Lyrik begann, hierauf zur steifen Erhebung und correcten Einfachheit der Opitzischen Schule fortging, so endigte sie mit der epikureischen Weichlichkeit und rhetorischen Geschraubtheit der Zweiten Schlesischen Schule, die in die flachste und bedeutungsleerste Nüchternheit zerstäubte und

in ihren coquettirenden Gelegenheitsreimereien zu der glühenden Andacht jenes Anfanges das umgekehrte Bild darbietet. Die Deutsche Poesie hatte nun in der ersten Periode die Entwicklung ihres unmittelbar romantischen Triebes; in der zweiten den Kampf desselben mit der Reflexion und Gelehrsamkeit durchlebt; alle Gattungen waren hervorgetreten; alle Formen, einheimische, antike, Italienische und Französische versucht. Das Dasein selbst war nach der Titanomachie des dreissigjährigen Krieges schaal und farblos geworden. Die dritte Periode musste daher von zwei Seiten her einen Fortgang gewinnen: 1) von der Eigenthümlichkeit einzelner Dichter, denen es gelang, zu innerer Selbstständigkeit sich zu erheben; 2) von der Kritik, welche die Seichtigkeit des Gehaltes und die Verzerrung der Form zu entfernen suchte. Jene Dichter machten nicht, wie die bisherigen, eine besondere Schule aus; aber die Gleichheit ihres Strebens, aus der Verflachung der Poesie sich herauszuringen, lässt sie als ein bestimmtes Entwicklungsmoment zusammenfassen. J. Christ. Günther, gest. 1723, machte den eigentlichen Uebergang aus dem Unmasse der Zweiten Schlesischen Schule in eine reinere Gestaltung der Poesie. Sein frisches Gefühl strömte in herzlichen Liedern aus; auch im Gelegenheitsgedicht war er sinnreicher und gewandter, als seine Zeitgenossen. Die Liederlichkeit, welche in der Phantasie der Schlesischen Schule ausschweifte, kam in seinem wilden Leben zur That und eben dadurch ward seine Poesie reiner und edler; die Wollust ward bei ihm lebendiger Genuss, nicht, wie bei jenen Dichtern, gei-

stige Selbstbefleckung und seine Reue, seine verzweiflungsvolle Klage war von der Wahrheit der Schuld durchdrungen. Hagedorn, Haller, Uz standen darin höher als er, dass sie im Leben über den Taumel der Begierde, dem der Unglückliche so oft erlag, hinausdrangen und so mit ihrer Poesie ein adliges Selbstgefühl erweckten und nährten. Hagedorn, der 1754 zu Hamburg starb, verklärte das epikuräische Element zum heiteren Scherz; seine liebenswürdige gesellige Grazie streifte vom irdischen Genuss jede erdhafte Gemeinheit ab. Haller, der erst 1777 starb, stimmte einen ernsten, präcisen Ton an, voller Männlichkeit, wenn auch oft mit jener widersagenden Trockenheit, welche die Verkünder der Moral aus Liebe zur Deutlichkeit zu begünstigen pflegen. Er machte sich in der Ode noch mehr als in seinen Lehrgedichten Vom Ursprung des Uebels u. s. f. berühmt und versuchte, was O. S. Lange 1747 in seinen Horazischen Oden vorvorzüglich verfolgte, das reimfreie Metrum. Schon 1729 dichtete er in demselben seine Ode auf die Tugend, die eine grosse Celebrität erlangte. Eine früher 1728 auf die Ehre gedichtete, ebenfalls ungemein gefeierte Ode muss gegenwärtig wohl auf diesen Titel resigniren; sie ist nichts als ein kahles Lehrgedicht. Auch die gepriesenen Morgengedanken haben nur einen historischen Werth als Zeugniss, dass Haller, bevor er seine correcte Sprache fixirte, auch durch den Ton der Zweiten Schlesischen Schule hindurchgegangen. Vom Natur zum gründlich reflectirenden Dichter geboren, durch strenge Wissenschaft gebildet, verstand er in seinen Oden die Reflexion, worin er Meister war, wie seine eigentlichen Lehrgedichte zeigen, nicht ge-

mag zu verdichten. Daher wird das Pathos der Zärtlichkeit und Bewunderung, in welchem er, wie in den Gedichten an Doris und über die Ewigkeit, ausgezeichnet ist, in seinen Oden nicht selten von der nüchternsten Betrachtung überrascht; selbst seine 1736 gedichtete und allgemein gepriesene Trauerode beim Absterben seiner geliebten Mariane leidet durch diese an Kälte grenzende Ruhe. Andere Oden, an Gessner in Zürich, über das Einweihungsfest der Götting'schen hohen Schule u. a., sind allerdings in sehr gutem Deutsch verfasst, aber dem Inhalt nach nur gewöhnlich. Haller's Nachahmer, F. Drollinger, eignete sich von seinem Muster nur eine trocken didaktische Helligkeit an. J. P. Uz hatte zwar auch mehr Worte als Gedanken, war aber unverkennbar von einem Geist beseelt, der die Kunst sich als Zweck gesetzt hatte; Kraft, Eleganz und Gedankenreichthum lassen sich ihm nicht absprechen. J. E. Schlegel, 1718 zu Meissen geb. und 1749 zu Soroe gest., war in der Lyrik nüchtern und oberflächlich, im Dramatischen aber desto glücklicher. Wenn in der Nürnberger Schule die Handlung überwog und das Pathos ihr noch nicht angemessen war; wenn dagegen in den Schlesischen Schulen das Pathos vorherrschte: so war Schlegel der erste dramatische Dichter der Deutschen, bei welchem diese Ungleichheit des epischen und lyrischen Momentes zu verschwinden anfing; eine Einheit, die allerdings erst mit Lessing's Dramen sich vollständig realisirte. In seinen Tragödien: Hermann, Dido, Canut und den Trojanerinnen, gelang auch Schlegel diese Verschmelzung weniger als in seinem Lustspiel: Der

Triumph der guten Frauen; seine anderen Lustspiele sind ohne sonderlichen Werth. Dagegen war Felix Weisse, der Schlegel in der Tragödie nachstand, in dem leichteren Lustspiel und in der Operette von ausgezeichnetem Talent. Chr. L. Liscov, der 1759 zu Kilenburg im Gefängniss starb, das er durch persönliche Satire verwirkt hatte, ermangelte für seine parodische Stärke und seinen schlagenden Witz des tieferen Zusammenhaltes durch die Idee und G. W. Rabener, zu Dresden 1771 gest., hatte nicht einmal diese spielende Beweglichkeit der Laune, diesen Schimmer des Witzes. Liscov vergeudete seine Kraft an unbedeutende Gegenstände; Rabener betrieb die Satire mit steifer Gründlichkeit; er ergriff eine Carricatur des Lebens und zerlegte sie mit dürrer Spasshaftigkeit in ihre leicht aufgefundenen Widersprüche; indem er zum denselben Prozess an so vielen Thorheiten und Lastern immer von Neuem durchmachte, wird er ermüdend und verschwächte durch seine weiberhafte Geschwätzigkeit die guten Einfälle, die ihm öfter zu Theil wurden. Jeder der genannten Schriftsteller hatte eine gewisse Popularität; die vielen Auflagen, welche ihre poetischen Werke erlebten, sind der augenscheinlichste Beweis dafür; doch ist erst Chr. Fürchtegott Gellert, der 1769 zu Leipzig starb, der Autor gewesen, der einer durchgängigen und gleichmässigen Popularität sich zu erfreuen hatte. Es lag dies zum Theil darin, dass er in den verschiedenen Stylgattungen zugleich arbeitete, während Günther, Hagedorn, Haller, Drollinger, Uz im Lyrischen, Schlegel, v. Creuzgk und Weisse im Dramatischen, Liscov und Rabener im Satirischen eine einseitige Berühmtheit erreichten. Auch

konnte Gellert als akademischer Lehrer eine ausgebreitetere Wirksamkeit erwerben; seine Vorlesungen über den Deutschen Styl und die Sorgfalt, die er auf die Correctur von stylistischen Arbeiten der Studirenden verwendete, wirkten auf ganz Deutschland. Gellert war kein Genie, aber seine Religiosität, sein klarer Verstand, seine reinliche Schreibart gewannen ihm allgemeine Zuneigung. Seine Lustspiele waren freilich in ihrer Lust sehr zahm; sein Roman: Die Schwedische Gräfin, nur durch die epistolarische Form merkwürdig; aber seine geistlichen Lieder, Fabeln und Erzählungen sprachen die Deutschen, jene durch ihre innige Lauterkeit, diese durch ihre Fasslichkeit im höchsten Grade an.

Dies sind die Hauptmomente der positiven elementarischen Fortschritte, welche die Deutsche Poesie seit dem Anfang des achtzehnten Jh. bis zu dessen Mitte hin machte. Ihnen parallel lief eine Reihe negativer Bestrebungen der Kritik, die zuerst durch einen Streit zwischen dem Hamburger Operndichter Postel und dem Preussischen Epigrammatisten Wernike nachdrücklicher hervorgehoben wurde, bis sie in dem Streit zwischen den Schweizerischen und Sächsischen Dichtern allgemeines Interesse zu erregen anfing. Auf jener Seite wurde der Englische, auf dieser der Französische Geschmack geltend gemacht. In der Polemik gegen die Unnatur und das Unmaass der Zweiten Schlesischen Schule trafen sie zusammen; eben so in der Anerkennung von Opitz und in der Neigung, die ältere Deutsche Poesie wieder in's Gedächtniss zurückzurufen. Der Streit unter ihnen selbst bezog sich auf die Zulässigkeit des Wortspiels, auf die Anwendung

des Reims, den die Schweizer verwarfen, auf das Verhältniss des Wunderbaren zum verständig Begreiflichen in der Poesie u. s. w.; mit langweiliger Ausführlichkeit wurde von beiden Parteien in Zeitschriften ohne ein eigentliches Resultat darüber hin und her gesprochen. Gottsched, zu Leipzig 1766 gest., hatte als Führer des trocken eleganten Geschmacks an den Mitgliedern der Deutschen Gesellschaft in dieser Stadt einen bedeutenden Anhang; Bodmer, zu Zürich 1783 gest., der Repräsentant des Englischen Geschmacks, errang aber dennoch das Uebergewicht, weil er nicht blos die negative Richtung einer Ermässigung des Schwulstes, sondern auch die positive einer Fortbildung der Poesie durch neue Bestrebungen hervorkehrte; als Dichter war er selbst eben so mittelmässig als Gottsched und dessen Frau.

Diese doppelten Tendenzen, einer Kräftigung der Poesie durch eigenthümliche Productionen, und einer Reinigung derselben durch gediegenere ästhetische Einsicht, welche die Kritik vermittelte, füllten die erste Epoche der dritten Periode. Eine gewisse Halbheit und Unreifheit ist Allem, was sie hervorbrachte, gemeinsam und die zweite Epoche hatte diesen Mangel aufzuheben, um die dritte Epoche einzuleiten, worin die Deutsche Poesie das Höchste erreichen und der Kunst anderer Völker sich würdig zur Seite stellen sollte. In der zweiten Epoche finden wir bei den Dichtern zuvörderst die Elemente der ersten, individuell selbstständige Productivität und kritische Reflexion, die dort auseinanderlagen, vereinigt. Die Dichter gehen bei ihren Schöpfungen von Theorieen aus, die sich ihnen aber unter der Hand durch

die Poesie selbst verändern; diese Stellung gibt ihren Werken etwas Kühles; der unmittelbar schöpferische Drang wird immer durch die reflectirte Besonnenheit gehemmt. Zweitens sehen wir die nationalen Elemente, die in der ersten Epoche mehr angedeutet als durchgebildet wurden, in entschiedenen, fest ausgeprägten Gestalten sich entwickeln; das Deutsche durch Klopstock, das Französische durch Wieland, das Englische durch Lessing. Drittens ward, indem diese volksthümlichen Individualisirungen nacheinander ihr Gebiet zu begrenzen suchten, auch die Forderung rege, ihre Unterschiede auf eine höhere Einheit zurückzuführen und einen universellen Standpunct zu begründen; dies Bedürfniss erkannt und für seine Befriedigung rastlos gestrebt zu haben, ist Herder's Verdienst. — Für unseren Zweck ist die Charakteristik dieser allgemeinen Differenzen und der Beziehung, die sie untereinander haben, das Wichtigste; die Masse der einzelnen Dichter so wie die Menge der einzelnen Werke müssen wir der besonderen Geschichte der Deutschen Poesie und Literatur überweisen.

Das erste Moment, die Einigung der Kritik mit der Productivität, zog sich durch alle Dichter der Epoche hin. Das zweite, die Hervorhebung eines objectiven Gehaltes, begann mit Klopstock. Die Zurückgezogenheit des Geistes in sich selbst, in die Sympathie der Freundschaft, in die Vergangenheit der Nation, in die Gluth des Patriotismus, in den Himmel des Christlichen Glaubens befeuerte ihn; ganz in einer innern unsichtbaren Welt lebend, suchte er seinen Zeitgenossen, wie ein Prophet, ein neues Bewusstsein einzuhauchen. Da in der geschichtlichen Gegenwart selbst

Kein aufregendes Element lag, so ergriff er die Religion des Protestantismus; sein Epos, Der Messias, entfaltete die Grundanschauung desselben. Hier war nicht jene sinnliche Fülle des Homerischen Epos, nicht jene mystische Energie des Dante, nicht jene stille Grösse der Nibelungen, nicht jene zerfliessende Sehnsucht nach dem verschwundenen heroischen Leben, wie bei Ossian: eine zarte Wehmuth beseelte die Composition; die lyrische Tiefe durchdrang alle Gestalten und selbst das Teuflische wurde davon gefärbt. Daher mussten viele Stellen des Gedichtes nach der ersten Sättigung der Neuheit des Werkes matt erscheinen; statt in ihre nichtssagende Breite sich zu verlieren, suchte man über sie rasch hinweg zu jenen Partieen zu kommen, wo die erhabene Andacht in ihrem heiligen Schmerze bald die rührendsten Klagen ergoss, bald den triumphirendsten Jubel anstimmte. Fast eben so muss über Klopstock's Trauerspiele geurtheilt werden; es sind vortreffliche Stellen darin; die Sprache ist edel und kraftvoll; aber es fehlt die Dialektik der Handlung. In der Ode dagegen war er vollkommen glücklich. Seine Oden, welche auf die Nation sich bezogen, gaben derselben das Gefühl ihrer selbst wieder und streiften die langher eingerissene Verehrung und Ueberschätzung des Fremden ab; eigene Kraft entzündete er und lehrte den Ruhm lieben, ein Deutscher zu sein. Nicht minder aber war er ein Herold des Protestantismus; alle Empfindungen seines damaligen Lebens verewigte er in seinen geistlichen Oden. In den das Nationalgefühl aussprechenden Oden ging er, um das Germanische in seiner Reinheit festhalten zu wollen, in die fernste Vorzeit zurück; Arminius

und Thuneida wurden mit der Versammlung aller Götter Walhalla's von ihm wieder erweckt und Bragur mit der goldenen Tolyn schenkte im Wingolf dem Dichter selbst den begeisternden Meth. Es war aber dies Reich der Nordischen Götter und Altdeutschen Heroen ein längst versunkenes; die Entzückung, welche Klopstock mit dieser Staffage erregte, war nur eine künstliche, die ohne erklärende Noten — wie bei Gryphius und Lohenstein die classische Gelehrsamkeit — gar nicht entstehen konnte. Das Wahrhafte darin war freilich ein Ewiges und dem Dichter Gegenwärtiges, die Liebe des eigenen Volkes, die Form jedoch eine unangemessene und die geistlichen Oden sind gerade deshalb höher zu stellen, weil in ihnen ein solches Missverhältniss nicht statt findet und die Empfindung sich ihren natürlichen Ausdruck gibt. Wohllaut, Stärke, Kühnheit, schöne Bildlichkeit und ächte Erhebung vereinigen sich in diesen herrlichen Gedichten. Dasselbe gilt von den Oden, worin er sich selbst in Verhältniss zu seinen Freunden, wie Ebert, oder zu Geliebten, wie Cidli, betrachtet. Hier erlischt alles Fremdartige; das Innere des Dichters tritt in seiner vollen Liebenswürdigkeit ohne falschen Schmuck unverhüllt heraus; die lebendige Wirklichkeit ergreift ihn und mit hohem Gemüth preist er die Seligkeit der Freundschaft und Liebe. An Mannigfaltigkeit im Metrum, an Festigkeit und Schwung der Sprache, an Wechsel des Gedankenganges, an Tiefe des Gefühls und an Reichthum der Reflexion war Klopstock der erste grosse Odendichter der Deutschen. — Er erweckte viele Nachahmer, welche sich gleichsam in die verschiedenen Seiten, die er in sich vereinigte, theil-

ten; in der Manier, die Nordische Mythologie anzuwenden, gefielen sich besonders viele. Kretschmann, unter dem Namen Ringulph der Barde, förderte Oden hervor, welche weder für die in Germaniens Urwäldern hausenden Deutschen, noch für die des achtzehnten Jh. mit ihrem von oberflächlich angeeigneter Scandinavischer Mythologie strotzenden Bombast geniessbar waren; nur ein kränkelnder, verzogener Geschmack konnte dies gestaltlose Geheul als etwas Vorzügliches anstaunen. Von J. G. Willamow's leerem Wortschwall, den man für Pindarisch ausgab, gilt dasselbe. Gehaltener und den feierlichen Ton sehr gut treffend waren die Gedichte W. v. Gerstenberg, der die Klopstock'sche Energie des Ausdrucks mit Ossianischer Schwermuth zu verbinden strebte; ein Ziel, nach welchem auch M. Denis rang. Chr. E. von Kleist neigte sich mehr zur Darstellung unmittelbar gegebener Stoffe; sein „Frühling" enthielt in der Kürze endlich eine Naturschilderung, nach deren Fülle und Lieblichkeit ein Hamburgischer Dichter, dessen Bildung noch der vorigen Epoche angehörte, Brockes, lange Jahre nicht ohne Sinn und Geschick gestrebt, alles Schöne der Natur aber durch kleinliche Anatomie immer wieder zerstört hatte.

Durch die schnelle Entwicklung des Königreichs Preussen wurde die abstracte Richtung der Poesie auf die Religion und auf das Deutsche Volk im Allgemeinen zu einer concreteren Bestimmtheit verdichtet. Friedrich der Grosse erhob den jungen Staat in einem kurzen Zeitraum zu einer nicht geahnten Geltung und gründete in der Europäischen Welt einen neuen Mittelpunct der Cultur. Friedrich konnte nur

von einer Poesie berührt werden, die sich an der Französischen oder, da diese formell durch die antike bedingt war, an dieser gebildet hatte; einen solchen Geschmack wusste Ramler zu befriedigen. Bei Klopstock stellte sich moderner Inhalt in antiker, strenggeschlossner, oder in formlos rhythmischer Gestalt, wie in den Bardieten, dar; weder seine Religiosität, noch sein Patriotismus war im Sinne Friedrichs; Ramler aber, von Horaz durchdrungen, feierte in Friedrich seinen Augustus, in Berlin ein anderes Rom, in der Spree einen anderen Tiber. Er erneuerte alle antiken lyrischen Versmaasse, die Wendungen der alten Odendichter, die Anspielungen der alten Geschichte und Griechisch-Römischen Mythologie. Die Sprache, in welcher bei Klopstock mehr individuelle Kraft herrschte, wurde von ihm mit peinlicher Subtilität ausgebildet; jedes Epitheton wurde mit der sorgsam abwägenden Ueberlegung eines Philologen, jedes Bild mit selbstzufriedener Gelehrsamkeit angebracht. In der prachtvollen Ausgabe seiner sämmtlichen poetischen Werke hat Ramler selbst die Varianten seiner vielen bei jahrelangem Durchfeilen entstandenen Lesarten gesammelt und einen dicken Commentar über seine feinen Allusionen geschrieben, eine für ihre Würdigung nothwendige Mühe, welche bei Klopstock von Anderen übernommen wurde. Obschon nun den Ramler'schen Oden, die von 1744 — 1772 erschienen, (Klopstock gab die seinigen 1771 und 1779 heraus,) Correctheit und höfische Zierlichkeit des Ausdrucks als ein unbestrittenes Verdienst zukommen, so sind sie doch weniger durch sich als ihre Zeit merkwürdig; was Ramler für die höheren Stände aussprach, das wurde

von Gleim in seinen Grenadierliedern noch populärer ausgedrückt; Preussisch fing an mit Deutsch, die Brennen fingen an mit den Germanen für gleich zu gelten. Ein steifer Nachahmer Ramler's war J. G. Blum; ein mässiger P. Mnioch; auch Ewald v. Kleist dichtete ganz im Ramler'schen Sinne zwei Oden, die zu den ungemein berühmten der damaligen Zeit gehörten, eine an die Preussische Armee und eine an das Landleben. — In Süd-Deutschland zeichnete sich K. Mastalier aus; er versuchte, wie Ramler, obwohl nicht mit gleichem Glück, dem Horaz sich anzuschmiegen. Die heitere Behaglichkeit und frohe Laune eines schönen geselligen Lebens waren die hervorstechenden Seiten seiner Oden, wie es einem Zöglinge Wiens zukommt.

Die Klopstock'sche Richtung war von allgemeinen Ideen erfüllt und konnte daher selbst die Französische Revolution mit stürmischem Jubel begrüssen; die Ramler'sche war an die Thaten eines grossen Königs geknüpft, der sowohl nach Aussen seine ringsum drängenden Feinde mit kluger Tapferkeit überwand, als auch im Inneren seines Landes, was er zum Theil selbst erst gewonnen, eine feste Organisation durch die genaueste Wirthschaftlichkeit, klarste Umsicht und durch eine von einzelnen Missständen ungehinderte Consequenz erschuf. Dort herrschte, auch in den vom Nationalinteresse erfüllten Oden, das Sentimentale und Christliche, hier, in der Theilnahme an den Bewegungen eines frisch aufstrebenden Volkes, eines gewaltigen Königs, das Heroische und Antike vor. — Somit fehlte es, indem wohl dort das Allgemeine und hier das Besondere zur Sprache gelangt waren, noch an dem eigentlichen Liede, das in seiner In-

dividualität zugleich und unmittelbar das Wesen des Besonderen und Allgemeinen ausdrückt. Diese Bewegung nahm in der zweiten Epoche einen nicht geringen Raum ein; bei manchen Dichtern, wie bei Schubart und L. Th. Kosegarten, hinderte die Neigung zur rhetorischen Pracht die schlichte Innigkeit der Empfindung. Die achtzolligen Worte, die Affectation des Aufschwunges dienten nur zur Entblössung der inneren Armuth. Im sogenannten Hainbunde versuchte die Natürlichkeit sich freier zu machen und von der Ode zum Liede überzugehen. Wie Klopstock mit Cramer u. A. zu Leipzig in einer literarisch-poetischen Verbindung gelebt hatte: so vereinigten sich in Göttingen Hölty, die Stollberge und J. H. Voss. Hölty war eine sehnsüchtige, elegisch-idyllische Natur; zwar konnte er auch derb und stark sein, allein die meisten seiner Dichtungen waren von einer fast weiblichen Schwärmerei sanft überflogen. Die beiden Stollberge, Friedrich und Christian, verbanden mit grossem Ernst einen herrlichen Sinn für jede zartere Regung. Ihre Balladen gefielen damals freilich mehr, als billig war, in der Ode aber, deren Sprache sie meisterhaft behandelten, verdienten sie zum Theil die ihnen gezollte Bewunderung. Vossen's Poesie ging von den objectiven Seiten des deutsch-protestantischen Lebens zu den subjectiven über; er sang nicht den Messias, sondern in seiner Luise den behaglichten Pfarrer; nicht den Kampf der Germanen mit den Römern, sondern, wie im Lob der Kartoffeln und in den plattdeutschen Idyllen, das friedliche Hegen und Pflegen der Gärten und Felder; nicht die Inbrunst der himmelanschwebenden Andacht, sondern

die kritische, scheltende und polternde Verachtung des Katholicismus und die weisewarnende Furcht vor seinen schleichenden Umtrieben. Wie Klopstock hatte auch Voss ein grosses Sprachtalent; dagegen fehlte es ihm an jener angeborenen Erhabenheit, durch welche jener bezauberte. Seine Gedanken waren weder gross, noch seine Bilder neu, und die Empfindung, um ganz mit sich hinzureissen, nicht tief und umfassend genug. Sobald er sich auf einen mässigen Inhalt beschränkte, war er als in Sache und Ausdruck weit angemessener auch anziehend, aber jede Anstrengung, um mit Grandiosität aufzutreten, misslang ihm und artete stets in eine gewisse Rohheit und Plumpheit aus. Zwar nicht unmittelbar dem Götting'schen Dichterkreise angehörig, aber doch mit ihm mehr oder weniger verbunden waren J. G. Jacobi, Claudius und Bürger, die sich zu einer grossen Popularität erhoben und dem Styl des eigentlichen Liedes immer näher kamen. Besonders hätte Bürger das glücklichste Talent zu einem ächten Volksdichter gehabt, wäre er im Stande gewesen, sein Gemüth von dem Rost zahlloser kleiner Verdrieslichkeiten frei zu machen, worein ihn seine beschränkte bürgerliche Existenz und seine unglücklichen Eheverhältnisse zeitlebens verwickelten; in dieser kahlen Prosa verflog der zarte Duft der Poesie und es wirkte sich von daher in seine Gedichte manch' grober, gemeiner Faden ein, der sie entstellte. In der Ballade war Bürger der erste vollendete Dichter der Deutschen. v. Salis und Matthisson, Beide mit einer sinnigen Auffassung der Natur begabt, schliessen sich zunächst hier an; Gessner's Dichtungen schwankten im Ton Abele und in den gelechten Idyllen ziemlich

charakterlos zwischen Milton'scher Manier und Französischer Flüchtigkeit.

Es zeigt sich, wenn wir von Klopstock's Messias an bis zu Bürger's Balladen hinunter dies Ganze überblicken, dass die Seele aller dieser Compositionen die zu immer grösserer Mannigfaltigkeit und Volksthümlichkeit sich aufringende Lyrik war. Ihr gegenüber bildete sich die epische Darstellung mit innerer Beziehung auf den idealen Ernst, der dort vorwaltete, als Ironie desselben. Alle jene Dichter feierten die Tugend, die Seelengrösse, die das Gemüth zu Gott erhebende Naturanschauung und verloren sich darüber nicht selten in die hohle Majestät eines stoisch declamirenden Pathos. Die Beobachtung der gemeinen Wirklichkeit, des gewöhnlichen Weltlaufs gab aber tausendfach die Erfahrung von der Schwäche der Tugend, von ihrem oft plötzlichen Umschlagen aus den weisesten Betrachtungen in die albernste Thorheit, von der Höhe der absolutesten praktischen Vernunft zu gemeiner Sinnlichkeit. Solche Momente boten den ergötzlichsten Lachstoff dar, um sich an dem Widerspruch der abstracten Theorie mit der Kraft der Wirklichkeit zu weiden; ein Standpunct, welchen Wieland, Thümmel und Blumauer einnahmen. Wieland ging in seiner Jugend ganz auf die Klopstock'sche Manier ein; er verfertigte lange Lehrgedichte in Hexametern und lange biblische Epen, die, mit den ähnlichen von Bodmer gleichlangweilig waren. Späterhin aber, durch das Studium der Alten und der Engländer zu anderen Darstellungen angeregt, entfaltete er sein eigenthümliches Talent, die Anmuth eines zierlich geselligen Lebens, die Lust der Sinn-

lichkeit, den vergeblichen Kampf der raisonnirenden Tugend mit der unmittelbar zwingenden Begierde und den phantastischen Zauber einer mährchenhaften Romantik heiter und geschmackvoll darzustellen. Wieland ging dabei ziemlich harmlos zu Werke; auf einen Kitzel des Fleisches durch die Ueppigkeit seiner Gemälde ist er gewiss nicht mit Absicht ausgegangen, denn überall gefällt er sich eigentlich, zu zeigen, wie die Sinnlichkeit nie ihr Ziel erreicht, weil sie nur einen endlichen Genuss gewährt, der nicht auf die Dauer befriedigt. Kann er daher eine Tugend nicht anerkennen, welche die Sinnlichkeit nicht so wohl überwunden hat, als vielmehr nur durch die Flucht ihrer süssen Lockung enteilt, so erklärt er sich doch auch nicht für die Sinnlichkeit, als wenn sie ein - für allemal die Siegerin der Tugend sein müsste. Die ironische Lust, eine solche halbe Tugend erliegen und die Sinnlichkeit nach anhaltender Seligkeit vergeblich sich abmühen zu sehen, indem ihre Freuden ihr bald durch diesen bald durch jenen unberechneten, schadenfrohen Zufall verdorben werden, ist in allen Hauptwerken Wieland's, in Idris und Zenide, im Neuen Amadis, im Agathon u. s. w. sichtbar; im Oberon hat er dieser Schalkhaftigkeit noch allen Schmuck der höheren Romantik hinzugefügt. In der Form verhielt er sich durchaus modern; eine klare und gewandte Prosa zeichnete seine Romane, ein glatter, gefügiger Versbau und leichte, anschauliche Sprache seine romantischen Gedichte aus. Was bei ihm im Glanz alter Sagen erschien, das wurde von Thümmel in wirkliche Lebensverhältnisse hineingearbeitet. Seine Inoculation der Liebe, seine Wilhelmine und seine Reisen in's mit-

tägliche Frankreich entfesselten so viel Scherz und Muthwillen, dass die steife Grandezza der Reifröcke und die groteske Ernsthaftigkeit der Perrücken, die conventionelle Betitelungssucht und philiströse Vergnüglichkeit von seiner ausgelassen heiteren, so überaus liebenswürdigen Naivetät zum ersten Mal im Innersten erschüttert wurden. Blumauer hatte weder Wieland's Grazie, noch Thümmel's Humor; er verlachte alle Idealität mit ordinären Sarkasmen und setzte den Witz in pikante Bonmots. — So repräsentirte Wieland die Romantik in der Hülle Griechischer und ritterlicher Geschichten; Thümmel führte in das lebendige Leben ein; Blumauer begründete den gemeinen, an Zweideutigkeiten und Zoten klebenden Witz. Wenn man nun dem Ersten eine überfliessende Breite, dem Zweiten einen frivolen Epikuräismus, dem Dritten einen oft schmuzigen Cynismus vorwerfen möchte, so erscheinen doch ihre Werke als sehr bedeutende Fortschritte; die Nachahmungen z. B. Wieland's von Alxinger, von Müller u. s. w. zeigen erst, wie viel Vorzüge sie in sich bargen und wie sie die Poesie im Stoff nicht minder als in der Form bereicherten.

Das dritte Moment dieser Epoche ward durch die Fortbildung der dramatischen Poesie bestimmt. Wir haben die Einseitigkeiten des früheren Deutschen Drama darin gefunden, dass im sechszehnten Jh. noch zu sehr das Factische der Handlung, im siebzehnten zu sehr das Pathos der Personen vorwaltete; im achtzehnten ward das Bedürfniss der Einigung dieser Elemente immer fühlbarer; F. Schlegel, Cronegk, Weisse, Leisewitz arbeiteten daran, aber erst Lessing kam

damit zu Ende, jedoch mehr vom kritischen, als vom poetischen Standpunct aus. Durch seine Dramaturgie zerstörte er den Wahn, das Französische Theater als die vollendetste Gestaltung des neueren Drama gelten zu lassen; er zeigte, wie unendlich weit dasselbe vom antiken Drama entfernt sei, das die Franzosen nicht bloss erreicht, sondern übertroffen zu haben glaubten; er machte auf das Spanische und besonders auf das Englische aufmerksam und gab eine Exegese der Aristotelischen Theorie von der Tragödie, welche das Mangelhafte ihrer Französischen Auffassung wenigstens unwiderlegbar enthüllte. Indem er so die ästhetischen Begriffe reinigte, bemühete er sich auch, Beispiele einer vollkommneren dramatischen Bildung zu geben. Die volle schöpferische Kraft dazu war ihm freilich nicht zu Theil geworden, wohl aber die Einsicht, in der Anordnung, im Dialog, in der theatralischen Wirkung keine störenden Missgriffe zu machen. 1747—49 gab er nach dem Studium des antiken Lustspiels Den jungen Gelehrten, Den Misogyn, Die Juden, Den Freigeist und Den Schatz heraus. 1755 folgte Miss Sara Sampson, eine freie Nachahmung Des Kaufmanns von London, mit welcher er das bürgerliche Trauerspiel in Deutschland begründete. 1759 schrieb er in antiker Haltung den Philotas, ein kleines Gelegenheitsstück; 1767 das vortreffliche Schauspiel Minna von Barnhelm oder Soldatenglück, worin er das Deutsche in den Charakteren, in der Handlung und Sitte zu Ehren brachte. 1772 erhob er durch seine Emilia Galotti das Trauerspiel zur tieferen Entwicklung der Charaktere sowohl als der Handlung; die Consequenz der Leidenschaft, die innere Zerrissenheit des Gemüthes,

der geistreiche Schimmer des Bösen erschienen hier zum ersten Mal in einer den Deutschen bis dahin fremden Gestalt. 1779 beschloss er seine dramatischen Arbeiten mit Nathan dem Weisen, worin er die prosaische Form des Dialogs verliess und den Englischen fünffüssigen Jambus anwendete; bei diesem Schauspiel ist es wunderbar, wie Lessing das Didaktische, das ihn eigentlich bewegte, doch zu einer solchen Lebendigkeit zu erhöhen verstanden hat, dass das Stück einen grossen theatralischen Effect nicht verfehlt; man kann die Charaktere auf bestimmte Begriffe zurückführen und dennoch haben sie nichts von todter Allegorie an sich. Die edle sentenzenreiche Sprache gab den Ton für die spätere Tragödie an.

Lessing hatte, wie Wieland das Epische, Klopstock das Lyrische, das Dramatische zum Mittelpunct seiner Poesie gemacht; zugleich hatte er das Studium der Englischen Poesie, die bereits von den Schweizern zur Anerkennung gebracht war, auf Shakspeare hingelenkt; Wieland hatte den wahren Geist der Französischen Poesie einheimisch gemacht, nach welchem die Gottsched'sche Schule sich umsonst bemühete; in Klopstock aber und seinem sprachbildnerischen Talent war jene Richtung zu grösserer Bestimmtheit und zu wirklicher Productivität gelangt, die in den Sprachgesellschaften des siebzehnten Jh sich fixirt hatte. Ohne eine so bestimmte poetische Neigung und ohne besondere Vorliebe für ein Volk und für eine Literatur bewirkte Herder eine gewisse Ausgleichung dieser verschiedenen Elemente durch seine allseitige Empfänglichkeit. Als Dichter war er selbst auf das

reflectirende Gedicht beschränkt; seine Phantasie entbehrte des schönen Maasses und der plastischen Anschaulichkeit, die er bei Anderen so sehr zu schätzen wusste; aber durch Gedankenfülle zog er unwiderstehlich an. Als Kritiker verhielt er sich zu Lessing so, dass, wenn dieser mehr auf Entfernung des Ungehörigen und auf Erregung des Zweifels an bestehende Dogmen der Poetik ausging, von ihm mehr die Fähigkeit gepflegt wurde, die verschiedensten Gattungen der Poesie bei den verschiedensten Völkern zu geniessen und sich anzueignen. Wir haben ihn daher als denjenigen zu nennen, in welchem jene Weltliteratur, zu der unsere Zeit hinstrebt, bei uns zuerst sich regte und bedauern nur, dass er in diesem Bemühen so oft einer desultorischen und rhetorischen Breite erlag. —

Wenn die Dichter der ersten Epoche dieser Periode, Günther, Hagedorn, Haller u. s. f., zunächst vom Gefühl ausgingen, so war in den oben genannten Dichtern der zweiten Epoche die Empfindung mit der Reflexion entzweiet; in Lessing's dramatischen Werken hob sich dieser Widerspruch scheinbar auf, allein die wahre Auflösung desselben war die Thätigkeit der dritten Epoche. Sie musste wieder auf etwas Unmittelbares, auf die Anschauung der Natur, zurückgehen, welche Richtung endlich bis zur blossen Copie der gemeinen Wirklichkeit ausartete, so dass die Idealität sich ihr entgegenzusetzen gezwungen war; ein Kampf, der auch in Deutschland zur Wiederherstellung der romantischen Poesie führte. Für alle Momente dieser Epoche war Shakespeare der bewunderte Heros, dem Alle nacheiferten, weil Natur, Idealität, die weltumfassende Unendlichkeit und zauberische Farbenpracht des

Romantischen in ihm unmittelbar vereinigt sind. Als Träger jener angedeuteten Unterschiede erscheinen Göthe, Schiller und Tieck. — Göthe's Poesie durchging alle Stufen der Epoche; das Wesen einer jeden suchte gleichsam in ihm seine letzte Beruhigung. Am durchgreifendsten war seine Wirksamkeit in der sogenannten Sturm- und Drangperiode, dem ersten Moment der letzten Epoche. Die Poesie dieser Zeit wollte das Höchste durch die unmittelbare Kraft des Gefühls und der Phantasie erreichen; Lenz griff die schneidendsten Widersprüche des Lebens auf, malte sie mit grellen Farben und riss durch seine Kühnheit hin; allein er hatte nur für den Schmerz der Entzweiung des Geistes mit sich, nicht für die Versöhnung desselben, genügendes Talent; so wurde denn die Schilderung solcher zerrüttenden Zustände bei ihm peinlich, die erhebende Verklärung fehlte und er selbst erlag dem Wahnsinn. Heinse glühete einseitig für die äussere Schönheit des Lebens; jene zarteren Verwicklungen des Gemüthes, die Lenz bewegten, blieben ihm fremd, der sinnliche Genuss wurde von ihm bis zur festlichen Raserei des bakchantischen Taumels aufgesucht. Wenn Lenz das Bedürfniss der Religion hatte, um die Qual der Seele, wie er sie in Den Soldaten, im Hofmeister, im Neuen Menoza und besonders im Leidenden Weibe auf das Erschütterndste entfaltet hatte, in dem Gedanken einer ewig wachenden, gerechten Vorsehung aufzulösen, wenn er aber nach einem solchen Trost sich mehr sehnte, als ihn wirklich ergriff, so fand Heinse in der Kunst eine Beruhigung, der bei ihm aber gerade die Heiligung durch die Religion fehlte. Im Gegensatz zu ihm bewegte

sich Klinger in einer düsteren Skepsis. Die saftige Fülle des Heinse'schen Styles, die empfindungsreiche, seelenvolle Sprache von Lenz sucht man bei ihm vergebens; sein positiver Standpunct war das moralische bis zur Verrücktheit stolze Selbstbewusstsein, das weder mit den bestehenden bürgerlichen und politischen Verhältnissen noch mit der in der Weltgeschichte herrschenden Vorsehung zufrieden war. Ueberall weidete er sich an der Zerrissenheit des Daseins; bei Lenz finden wir auch den Hang, in die verschiedensten Gestaltungen der sittlichen Zerrüttung sich einzulassen, aber immer strebt er nach einer höheren Analyse, die Klinger verschmähet, indem er nur das bittere Gefühl erregt, so ungeheure Widersprüche als unbegreifliche gelten lassen zu müssen. Der Schluss seiner Dichtungen ist immer die stumme Anerkennung eines kalten Schicksales, das sich unserem Verständniss entzieht. In der Sprache war daher bei ihm weder das innige Pathos von Lenz, noch die berauschende Ueppigkeit Heinse's, sondern eine kühle, auf die Dialektik der Widersprüche berechnete Reflexion. Der Maler Müller litt nicht an einer so krankhaften Stimmung; er hatte ein gesundes, tiefes Gemüth, dem eine überschwängliche Freude an der Natur und eine liebenswerthe Wehmuth über die Verkümmerung schöner, heiterer Zustände angeboren war. So dringt aus seiner Niobe der Klageton über die hingerafft Jugendblüthe, aus der Genovefa über Golo's verzweiflungsvolle Liebe herzzerreissend hervor; auch in kleineren, volksthümlichen Liedern sprach er diese elegische Empfindung sehr schön aus. Im Faust gelang ihm Faust selbst am wenigsten, bei weitem mehr die-

Zeichnung des tumultarischen Studentenlebens und des Jammers von Faust's Vater über die Wüstheit des Sohnes. Das Vollendetste, was er zu geben vermochte, waren seine Idyllen, sowohl die Pfälzischen, als auch Adams erstes Erwachen und erste selige Nächte, worin er sein pittoreskes Talent in voller Grösse entwickelte. — Was in diesen Dichtern gährte, was aber in noch unreifer Form von ihnen dargestellt ward, das brachte Göthe zur Vollendung. Sein Werther machte das Geheimniss offenbar, das in so vielen Herzen schlummerte und das Bekenntniss scheuete, weil mit ihm auch die Heilung begonnen hätte, die man in kränklicher Verstimmtheit vermied. Man floh das wirkliche Leben, man verlor sich in eine selbstgemachte Welt und verzehrte sich in dem Kummer, sie nirgends realisirt zu finden; so musste der Selbstmord eintreten, um den Schmerz, das Dasein der inneren Einbildung niemals angemessen zu finden, mit einer dürren Abstraction aufzuheben. Dieser Roman schilderte die Selbstzerfleischung eines edeln Gemüthes, dem in seiner Lebensüberdruss endlich alle Freudigkeit des Handelns verschwand und das durch seine unaufhörliche Reflexion jede Frische der Empfindung abbleichte. Götz von Berlichingen dagegen stellte das Gemälde eines kraftvoll kämpfenden Helden auf, der in einem verwirrten Zeitalter die Gerechtigkeit gewaltsam erhalten will und der nur lebt, wenn er handelt. Von diesem Gegensatz aus entfalteten sich Göthe's Dichtungen dieser Epoche; Stella, Clavigo, Die Geschwister, Egmont u. s. w. legten immer deutlicher die verschiedenen Elemente derselben dar.

Das zweite Moment der letzten Epoche scheint

in den Kampf einer Poesie, welche die gemeine Wirklichkeit copirte und einer anderen, welche die gegebene Wirklichkeit durch die Einarbeitung der Idee in dieselbe zu einem Reich des in ihr sich gegenwärtigen Geistes umzubilden rang. Jene Seite war die Verflachung der Tendenzen, welche die Sturm- und Drangperiode angegeben hatte; in Romanen und Schauspielen zerstörten plumpe Abenteuerlichkeit, seichte Sentimentalität, philiströser Spass, ein wüstes Ritterwesen und die prosaischen Details eines engen Familienlebens jede ächte Poesie, wenn sich auch im Einzelnen oft schöne Anklänge derselben zeigten. Hier waren es abermals Göthe und mit ihm Schiller, die sich einer solchen Entartung der Kunst mit unsterblichen Schöpfungen entgegensetzten. Wenn Göthe in der Iphigenia, im Tasso, im Faust, im Wilhelm Meister, in Den Wahlverwandtschaften und in Der natürlichen Tochter den Kampf und inneren Wechsel der zum Bewusstsein ihrer selbst strebenden Leidenschaft darstellte, so bewegte sich Schiller in der Entzweiung des Verstandes mit dem Gemüth. Er selbst wurde von ihr im Innersten verzehrt und diese tiefverborgene Gluth strömte in seine Lyrik und in seine dramatischen Dichtungen mit einer Kraft über, welche die Deutschen bis in das innerste Mark durchdrang. Göthe's Poesie hat nicht die Popularität erreicht, welche Schiller gerade durch die ihm eigenthümliche Mischung des Gefühls und der Reflexion und durch die entschiedene Hervorhebung der Idee der Freiheit in so reichem Maass erlangte. Die Sehnsucht nach einem freien Leben, die würdevolle Haltung eines von ihr erfüllten Charakters, die

stolze Verachtung jeder durch Knechtschaft erkauften Glückseligkeit, der trunkene Jubel, im Besitz der wahren Freiheit auch der Gottheit nicht mehr nachzustehen und jeden Schmerz der Erde ihretwegen leicht durchdulden und sich das Feuer ihrer Begeisterung durch ihren Gedanken in jeder Lage wieder entzünden zu können, diese Idee ist es, welche Schiller's Poesie bei Protestanten wie bei Katholiken, bei dem geistig Durchgebildetsten und bei dem Geringsten im Volke zu gleichem Beifall erhob.

Das letzte Moment der letzten Epoche ist noch in seiner Bewegung begriffen. Es zerfällt in eine negative, positive und vermittelnde Richtung. Die negative trat am entschiedensten in der Schlegel'schen Kritik hervor, mit welcher eine reflectirende poetische Polemik verbunden war. Aus dieser Schule war Novalis der, welcher in seiner das All umfassenden Sehnsucht den Uebergang zum Positiven barg. — Dies selbst erschien in zwiefacher Gestalt: 1) als Anerkennung des positiven Geistes im Geschichtlichen, woraus die Tendenz zum Katholischen hervorging, die Z. Werner am crassesten repräsentirte; zum Fatalistischen, wie bei Müllner und Grillparzer; zum epischen Drama und zum historischen Roman, wie bei den Dichtern der Tragödien aus der Deutschen Kaisergeschichte, wie bei Fouqué, bei Zschokke u. A.; 2) auf der anderen Seite stand die Berechtigung der Subjectivität mit der Willkür der Phantasie, des Witzes, der Ironie und des Humors. Der Mittelpunct jener objectiven Seite in allen ihren Hauptbestimmungen war Heinrich von Kleist; der der subjectiven Jean Paul, der an Wildheit, aber auch an Kühnheit, Tiefe

und Umfang seinen Vorgänger Hippel, wie seinen Zeitgenossen Benzel-Sternau übertraf. — Als Verschmelzung der positiven Richtung und der negativen ist die Poesie L. Tieck's aufzufassen. Zuerst wendete er sich mit dem lebendigsten Witz, mit der reichsten Komik und Gedankenfülle gegen die oberflächliche Sentimentalität und dünne Verständigkeit, die in der Schule von Kotzebue, Iffland, Hermes, Miller u. A. herrschte. In diesen Parodieen und Satiren liess er den positiven Kern seiner Romantik nur andeutungsweise hervortreten, der sich später in seinen Mährchen, in den grösseren Dramatischen Werken, wie Octavianus, Genovefa und Fortunat, plastisch entwickelte. In seinen Novellen hat er zuletzt die Interessen der Gegenwart zur Sprache gebracht und so steht er nach Schiller und Göthe als der Träger der dritten Epoche da.

Als eine ganz eigenthümliche Bildung der Poesie erscheinen die Slawische und Amerikanische Dichtkunst. Beide haben in ihrer Kunstpoesie bis jetzt die Abhängigkeit von der Poesie der Germanischen und Romanischen Volker nicht recht überwinden können. Die Slawische besitzt eine Volkspoesie, die einen eigengearteten, wehmuthigen Ton hat. Sie ist gar nicht ohne einzelne sehr schöne Züge und für das Mährchen besonders ist ihre Phantasie ausgezeichnet, allein etwas Grosses und in sich durch Tiefe der Idee Zusammenhängendes hat sich bei keinem dieser zahlreichen Stämme erzeugt. Bei den Russen sind Igor's Zug gegen die Polowzer und Wladimir's Tafelrunde

zu Kiew als Denkmale der älteren Poesie zu nennen. Aber bei den Gedichten, die dem letzteren Kreise angehören, ist ein Einfluss der Normannischen Sage kaum zu verkennen. Die Helden Rogdai, Dobrüna, Wassily, Ilja u. A. haben allerdings ein Slawisches Colorit, aber die Geschichte von dem Drachenbezwinger Tschurilo scheint sehr bestimmt auf die Nordische Sage von Sigurd zurückzuweisen. Bei den Böhmen hat man in neuerer Zeit in einem Kirchthurm von Königinhof unter einem Bündel alter Pfeile mehre Fragmente epischer und lyrischer Gedichte entdeckt, von denen einige, z. B. das vom Kampf der Brüder Zaboj und Slawoj mit Ludiek, vollkommen heidnisch sind. Die lyrischen sind von grösster Zartheit und Innigkeit. Bei den Serben haben sich ebenfalls grosse Schätze ächt nationaler Poesie entdeckt, von denen manche, wie das Lied von der Schlacht bei Amselfelde, auch sehr alt sind. Weil die Serbischen Stämme nach Süden zu seit dem funfzehnten Jh. mit den Türken zusammengrenzen, so hat diese Nachbarschaft auf ihre Lyrik ein Orientalisches Streiflicht geworfen, während ihre Epik von der ganzen Macht des nationalen Selbstgefühls durchdrungen ist. In Russland ist in der neueren Zeit die epische Erinnerung verschwunden, einzelne Volkslieder aber haben sich aus einzelnen Stämmen, besonders aus den sanglustigen Kosakenherden des Sudens, über das ganze innere Russland verbreitet. Aehnlich verhält es sich mit den Böhmen, Polen, Mähren und Ungarn, wo die Volkspoesie immer schwächer, die Kunstpoesie dagegen immer mächtiger geworden ist. Die Ungarn, Böhmen und Polen haben vorzüglich viele Lateinische Dichter hervorgebracht;

in der neueren Zeit sind sie, wie auch die Russen, von der Kunstpoesie der benachbarten und entfernteren Nationen ergriffen. Der Französische, Englische und Deutsche Geschmack haben sich bei ihnen epochenweise durch Uebersetzungen und Nachahmungen eingebürgert. So bietet Russland in seiner jetzigen Kunstpoesie eine Menge von Producten, die in ihrer Manier bald an Scott und Byron, bald an Schiller und Göthe erinnern. In Petersburg ist der Sitz der unruhig vorwärtsdrängenden Lyrik, in Moskau der der beschaulichen Didaktik und ruhig schildernden Epik. Dort herrscht in dem regeren Weltgewühl die Leidenschaft und ihr nach Lösung sehnsüchtiger Widerspruch, hier in der alten in sich zurückgezogenen Aristokratie die Empfänglichkeit für die malerische Schilderung der Natur, für idyllische und behagliche Zustände. Den äussersten Contrast zu dieser Kunstglätte der Russischen Poesie macht innerhalb der Slawischen Völkerschaften die Serbische mit ihrer alterthümlichen Einfachheit im Epischen und mit ihrem Reichthum von volksmässigen Liedern für alle Momente des sittlichen Lebens, Geburt, Hochzeit, Tod, Tanz u. s. w.

Die Amerikanische Poesie ist eine doppelte: eine der Romanischen Völker im Süden, eine der Germanischen im Norden. Dort hat die Spanische, hier die Englische das Uebergewicht. Das Eigenthümliche der Amerikanischen Poesie ist nun, dass sie zugleich mit der Kunstpoesie und zwar mit dem prosaischen Roman, mit dem sonst die Poesie ihren Lauf beschliesst, den Anfang gemacht hat. Indem diese im Europäischen Leben wurzelt, so bedurften die Dichter zur vollständigeren Ausbildung einer genaueren Anschauung des-

selben; sie reis'ten nach dem Mutterlande und erwarben auch für dies eine grosse Bedeutung. So haben sich zwei verschiedene Abzweigungen der Dichtkunst namentlich in Nordamerika bemerkbar gemacht: eine ganz Europäische in Washington Irwing; eine, welche die particuläre Bildung Nordamerika's festhält, in Cooper. Man kann also die Amerikanische Poesie, da sie jeder individuellen Basis in einer Volkspoesie entbehrt, bis jetzt nur als Fortsetzung der Europäischen betrachten; erst die tiefere geschichtliche Durchbildung des Landes wird auch zu einer wahrhaft eigenthümlichen Poesie führen.

Schlussübersicht.

Der einfachste Gegensatz, der durch die ganze Geschichte der Poesie hingeht, ist der der Natur- und Kunstpoesie. Die Naturpoesie ist ebenfalls Kunst, allein erst der unmittelbare und unbewusste Anfang derselben, deshalb naiv im Ausdruck und, als in der Melodie befriedigt, unbestimmt in der metrischen Form, wie es mit den Liedern der Südseeinsulaner, der Neger und Mongolischen Stämme noch jetzt der Fall ist. — Wird sich die Poesie ihrer als Kunst bewusst, so entsteht die Kunstpoesie, welche auf die Vollendung der Form ausgeht. Wie nun in der Naturpoesie das Stoffartige des Inhalts oft zum Unklaren und Räthselhaften führt: so treibt in der Kunstpoesie die Reflexion auf die formelle Bestimmtheit häufig zur Ueberkünstlichkeit, zur eiteln Spielerei mit der Form. — Dieser Unterschied der Natur- und Kunstpoesie kann

folgende drei Verhältnisse in der geschichtlichen Bildung haben:

1) Es kann sein, dass die Kunst eines Volkes bei einer gewissen unmittelbaren Natürlichkeit verharrt, so dass jener Unterschied sich gar nicht entwickelt. Dies sehen wir bei den Hebräern, wo die Poesie in der Form nur bis zum Rhythmischen fortschreitet und darum von der Prosa sich niemals recht klar ausscheidet.

2) Die Natur- und Kunstpoesie können einseitig nebeneinander stehen, wie es der Fall ist, wo die letztere durch Nachahmung ausländischer Kunst in begünstigteren Sphären der Gesellschaft der ersteren plötzlich voraneilt; hierzu gibt Russland das anschaulichste Beispiel.

3) Die Natur- und Kunstpoesie können ihren Unterschied in der Wechselwirkung miteinander aufheben. In diesem Fall wird die erstere zur Volkspoesie im engeren Sinne, die zweite aber wird ebenfalls Volkspoesie, als höhere Verklärung derselben. Die Naturpoesie wird dann durch die Kunstpoesie, diese durch jene bestimmt; so erzeugt sich die vollendetste Einheit des Inhaltes mit der Form und die höchste Blüthe der Kunstpoesie ist nichts als die vergeistigte, zur reinsten Gestalt gelangte Volkspoesie. Die schönste Vereinigung beider Momente, den Anblick der kunstreichsten Volkspoesie bietet die Griechische Dichtkunst dar. — Die Naturpoesie hat im Lyrischen, die Volkspoesie im Epischen, die mit der Volkspoesie concreter Weise vereinigte Kunstpoesie im Dramatischen ihr eigenthümliches Element. Die gewöhnlichste Form, in welcher sich die letztere gestaltet, ist der sich all-

mälig ausgleichende Gegensatz conventioneller Hofpoesie und volksthümlicher Naturpoesie. Wo nun der Gegensatz beider sich ganz verliert, da erzeugt sich, weil die Wechselwirkung fehlt, eine Erschlaffung der Kunst, wie bei den Spaniern nach Calderon, bei den Griechen im Byzantinischen Zeitalter u. s. f.

Die Naturpoesie bleibt sich auch als Volkspoesie, d. h. auch dann, wenn ihr gegenüber sich bereits die Kunstpoesie gestaltet hat, immer ziemlich gleich. Nicht blos Lieder aus verschiedenen Zeiten eines und und desselben Volkes, sondern auch aus verschiedenen Volkern haben durch das Vorherrschen des Stoffartigen in ihr oft grosse Aehnlichkeit. Die Kunstpoesie dagegen entfaltet sich in Perioden, weil sie zu einer bestimmteren Weise des Ausdrucks, zu einem charakteristischen Styl fortschreitet. Sie beginnt, vollendet sich und geht wieder unter. Zuerst ist ihr Styl streng, hart und erhaben; die Poesie will die Idee darstellen, ist aber mit der äusseren Form noch im Kampf begriffen; hat sie sich derselben bemächtigt, so entsteht der schöne Styl als der der Idee angemessene Ausdruck, bis sich derselbe aus seiner harmonischen Idealität in den angenehmen Styl verliert, der durch sinnlichen Reiz und pikanten Witz zu fesseln sucht. So unterscheiden sich in der Italienischen Poesie die Florentinischen Dichter, Dante, Petrarca und Boccaccio, in diese Momente. Sie selbst aber zusammengenommen erscheinen streng gegen die Lombardische Schule, Ariosto, Tasso, Guarini und diese, von welchen Guarini schon dem angenehmen Styl sich zuneigt, sind wieder ideal gegen die Marinische Schule, in welcher das Streben nach äusserem Effect und sinnlichem

Reiz das bewegende Element ausmachte. — Es sind daher in den Perioden des Styls die verschiedenen Epochen zu sondern, als in welchen jene Nüancen in der Differenz der Manier und in dem Hervortreten neuer Gattungen sich darlegen. Die individuelle Ausbildung des herrschenden Styls durch die Eigenthümlichkeit der Dichter ist die Manier, die in ihrer ersten Erscheinung gesund und ansprechend ist und ein nothwendiges Entwicklungsmoment des Styls bildet. Erst hinterher entsteht durch die Schwäche der Nachahmer das verwerflich Manierirte, wie bei den Petrarchisten u. s. f. Die geringeren Unterschiede poetischer Productionen sind nicht so wohl in einer tiefen Eigenheit begründet, als dass sie einen Unterschied der Grösse bezeichnen, wie z. B. wenn von zwei schlechten Dichtern der eine noch schlechter als der andere ist. Solche Differenzen sind weder als Manier noch als Gattung Epoche machend, sondern lassen sich nur als Bildungsstufen einer Manier oder Gattung auffassen. So sind z. B. Hippel, Jean Paul und Benzel-Sternau in der Manier, die Gattung des Familienromans zu behandeln, eng verwandt, aber der Erste ist breiter in der Reflexion, der Zweite verschwenderischer im Witz und im Phantastischen, der Dritte reicher an Begebenheiten.

In der Natur-, Volks- und Kunstpoesie erzeugt sich in der materiellen Anlage sowohl als in der formellen Ausführung beständig etwas Festes und sich gleich Bleibendes, das durch die verschiedenen Erzeugnisse einer Gattung charakteristisch hindurchläuft. Dies immer Gleiche theils der Composition im Allgemeinen, theils der einzelnen Wendungen und dichte-

rischen Ausschmückungen ist das Typische, das äussere Systematische der Poesie. Insofern dieser Mechanismus zuerst unbewusst entsteht, ist er nothwendig und vortrefflich; hat er sich aber überlebt, so wird er widerwärtig, denn nun wird, was früher eine unmittelbare Lebendigkeit hatte, zu einer lahmen Bewegung, wie z. B. in den späteren Minneliedern der Deutschen am Ende des dreizehnten Jh. die rosenlichten Lippen, klaren Augen, weissen Kehlen u. s. f. In der Volkspoesie erhält sich das Typische frischer, wie z. B. die Masken des Italienischen Volkstheaters solche unsterbliche Figuren sind. In der Kunstpoesie dagegen wird es bald unerträglich; die unabhaltbare Langeweile äussert sich in diesem Fall gewöhnlich dadurch, dass man dasjenige, was als vortrefflich galt, durch Parodie lächerlich zu machen sucht. So hatten Iffland und Kotzebue in ihren Schau- und Trauerspielen endlich einen Kreislauf derselben Anlagen und Wendungen fixirt; schon am Anfang wusste man das Ende. Mahlmann persiflirte nun in seinem Herodes vor Bethlehem nicht blos Kotzebue's Hussiten vor Naumburg, sondern den ganzen Mechanismus seiner weinerlichen Rührspiele.

Die Geschichte der Poesie zerfällt in drei Abtheilungen: in die Geschichte der Orientalischen, der Griechisch-Römischen und der Christlichen Poesie. Das Princip der ersten ist das Symbolische, worin die Form mangelhaft ist, indem auf die Idee mehr hingezeigt, als dieselbe in völliger Offenbarkeit hingestellt wird. Das Princip der zweiten ist das Plastische, die vollkommenste Durchdringung des beson-

deren Inhaltes mit der eigenthümlich charakteristischen Form. Obwohl nun diese Poesie im Ausdruck vollendet genannt werden muss, so entbehrt sie doch der Tiefe und Innigkeit, welche das Princip der dritten durch die absolute Wahrheit des Inhalts gewinnt. Die neuere Poesie ist daher in der Form diesem unendlichen Inhalt Anfangs unangemessen und gelangt erst dann zu einer formell befriedigenden Gestaltung desselben, nachdem sie während des Mittelalters in der kirchlichen, an das Neue und Alte Testament sich anschliessenden Poesie das Symbolische der Orientalischen Entwicklung, so wie vom funfzehnten bis zum Ende des sechszehnten Jh. in der Nachahmung der Griechischen und Römischen Dichter die durchsichtige Klarheit und plastische Abrundung des antiken Kunststyles durchlebt und so beide Elemente sich angeeignet hatte. Die neuere Poesie ist daher als die Einheit der symbolischen und plastischen zu begreifen: wo ihr Princip, die freie Unendlichkeit des Individuellen, für sich heraustritt, da ist sie romantisch; aber als lebendige Einheit jener Elemente ist sie die stete Möglichkeit, theils in das Symbolische, theils in das Plastische einseitig überzugehen.

A. Die Orientalische Poesie

Der allgemeine Charakter derselben besteht in dem Kampf der wesentlichen Grundlagen aller Dichtkunst, der schöpferischen Phantasie und des ordnenden Verstandes; eine Entzweiung, auf welcher der symbolische Ausdruck beruhet. Im Morgenlande strebt die Poesie als ihre Bildung anfangend zur Einheit des Verstandes mit der Phantasie, allein es bleibt bei der

Annäherung dazu, die völlige Versöhnung ist ihm versagt. Der Verstand zeigt sich ganz einseitig in China; die Phantasie eben so einseitig in Indien. Bei den Vorderasiatischen Völkern, den Persern, Phöniciern, Kleinasiatischen Stämmen, haben wir im Alterthum nur schwache Spuren der Poesie. Nur die Hebräer treten hier hervor; ihre Dichtkunst ist in ihrer ursprünglichen Tiefe eine mechanische Gleichsetzung der genannten Elemente, allein es ist eben nur erst ein Gleichgewicht von verständiger Besonnenheit und von phantastischer Bilderfülle, noch nicht, wie in Griechenland, eine concrete Einigung derselben.

I. Die Chinesische Poesie.

Sie ist von allen die am meisten prosaische. Es fehlt in ihr gar nicht an einer äusserlichen Fülle von Gedichten, im Gegentheil haben die Chinesen sehr viel Oden, Satiren, Lehrgedichte, Dramen und Romane. Das schönste Denkmal ihrer Poesie ist vielleicht die Sammlung lyrischer und didaktischer Gedichte im Schiking, in welcher sich noch der edle, einfache Geist der altchinesischen Sitte spiegelt. Das Drama, das noch sehr marionettenhaft erscheint, hat sich gewiss erst nach der Zeit des Kong-fu-tseu gebildet und der Roman vielleicht erst seit der Invasion der Mongolen. Er ist nichts als eine Copie der nächsten Wirklichkeit, deren mannigfache Verwicklung er ohne alle ideale Auffassung wiedergibt. Auch in ihrer Metrik ist Alles auf die Befriedigung des Verstandesinteresse angelegt und namentlich dient der Reim nur zu einer künstlichen, eigensinnigen, im Durchschnitt barocken Spielerei.

II. Die Indische Poesie.

Sie hebt das in China vorherrschende Element des Verstandes in sich auf, überwältigt es aber durch das Element der Phantasie, wodurch nun die Dichtung oft in das Phantastische übergeht, das in China mehr in vereinzelten grotesken Erscheinungen sich äussert. Die Indische Poesie fand ihre vorzüglichste Pflege bei der Kaste der Bramahnen und erreichte ihren höchsten Glanz in den Jahrhunderten zunächst vor und nach Christi Geburt. Sie entfaltete alle der Poesie wesentliche Gattungen.

1) Ihr Epos war in seiner ursprünglichen Bildung nichts Anderes als die poetische Darstellung ihrer mit der Mythologie verflochtenen Volkssage, eines Kampfes nach Aussen hin im Ramayana, nach Innen zu im Mahabarata. In China konnte es gar kein Epos wegen der familienhaften Beschränkung des Daseins geben, hier aber erzeugte es sich durch die Gegensätze der Kasten. — Von der ersten einfachedeln Gestalt des Epos ist in Indien die zweite zu unterscheiden, der es um die kunstreiche Ausbildung dieser schlichten, grossartigen Basis zu thun ist. Sie ist als das secundäre Epos die Auflösung des ersteren in episodische Vereinzelungen, in denen bald diese, bald jene Seite, bald die Handlung und Beschreibung, bald die Reflexion und Empfindung hervorgekehrt werden.

2) Zugleich mit dem secundären Epos scheint sich daher die lyrische und didaktische Poesie entwickelt zu haben, von denen jedoch die erstere uns noch sehr dunkel ist.

3) Wie das Epos aus der Mythologie: so ging das Drama aus der Feier der religiösen Feste, aus dem Cultus hervor. Erst späterhin löste es sich von demselben ab, so dass die im Land umherziehenden Truppen auch ohne Rücksicht auf eine religiöse Feierlichkeit spielten. Der allgemeine Charakter des Indischen Drama ist dem des Epos darin analog, dass es, wie in diesem das Lyrische und Didaktische noch unentschieden schlummern, den Unterschied des Tragischen und Komischen noch nicht streng entwickelt hat, den Hauptnachdruck auf die Darstellung der äusseren Handlung als solcher legt und gegen sie die Zeichnung der Charaktere in den Hintergrund treten lässt. Die Stücke sind daher oft unendlich weitläufig und bestehen nicht blos aus vier und fünf, sondern auch aus zehn bis vierzehn Acten. In der inneren Oekonomie derselben zeigt sich die Kindheit der dramatischen Kunst vorzüglich in dem häufigen Gebrauch äusserer Mittel theils zur Knüpfung, theils zur Lösung von Verwicklungen; daher finden wir den Prolog, Verkleidungen, verloren gegangene Briefe, Erkennungsscenen durch Gemälde und Mahlzeichen, Beborchungen und mit dem Publicum correspondirendes Beiseitsprechen im Uebermaass angewendet. Die Charakteristik ist noch am mangelhaftesten und muss durch Aeusserlichkeiten, z. B. durch den Unterschied der Dialekte, unterstützt werden. Doch ist im Ganzen der Begriff der dramatischen Composition wohl gefasst und der Dialog, besonders von Kalidasa, oft meisterhaft behandelt. Für die Ausbildung des Lustspiels machte die Einführung Muhamedanischer Sitten, besonders des Harems, Epoche und für die Erhebung des Lächerli-

chen zur Bedeutung des wahrhaft Komischen die Auflösung der altindischen Religion in die Zerrissenheit der Secten, die hier zugleich eine politische Geltung hatten. — Die Verbindung des Drama mit Gesang und Tanz, so dass recitirendes Schauspiel und Oper noch vermischt erscheinen, hat es übrigens bis auf unsere Tage lebendig erhalten.

Auch die Fabel und Novelle haben in Indien eine bedeutende, durch die Vermittelung Persiens in die Europäische Poesie übergreifende Bildung erhalten, die Fabel in der Schilderung des Menschen, wie er sein soll, die Novelle in seiner Darstellung, wie er ist. Dies war das innere Verhältniss, welches das Panchatantra und das Vrihat Katha fast gleichzeitig als sich einander ergänzend hervorrief.

III. Die Hebräische Poesie.

Sie ist durch den Monotheismus vor der Maasslosigkeit der Indischen Phantasie, durch die Tiefe der religiösen Empfindung vor der Nüchternheit des Chinesischen Verstandes bewahrt. Ihre Eigenthümlichkeit liegt in der naiven Verschmelzung des Lyrischen und Didaktischen; in der älteren Zeit hat jenes, in der jüngeren dieses das Uebergewicht. Die epische und dramatische Objectivität können vor der subjectiven Concentration des Gemüthes gar nicht aufkommen.

B. Die antike Poesie.

Die Geschichte der Poesie bei den Griechen und Römern muss als Ein grosses Ganzes betrachtet werden, insofern die Römische von der Griechischen abhängig und daher dem Princip nach mit ihr dieselbe

ist. Es unterscheiden sich hier drei Perioden: erstlich die des rein Hellenischen Styls von dem Anfang der Griechischen Geschichte bis zur Herrschaft der Macedonier; zweitens die des Alexandrinischen Styls bis zum Untergang des Augustischen Kaiserhauses; drittens die der gänzlichen Auflösung des plastischen Princips in der wachsenden Barbarei des späteren Kaiserreichs. Die erste dieser Entwicklungen stellt uns die vollkommenste Einheit von Form und Inhalt in der glücklichsten Mitte besinnungsvollen Verstandes und schöner Bildungskraft dar; die zweite lässt in ihren Werken das verständige Element in reicher Gelehrsamkeit und im Fleiss der technischen Ausarbeitung vorherrschen und verbindet mit dieser kunstreichen, aber reflectirten Aussenseite durch die Römischen Dichter eine Zeit hindurch ein frischeres Leben, bis mit der dritten Periode die Poesie in den Todeszuckungen des ungeheuren Weltstaates ganz und gar in einseitig gelehrten und in einseitig phantastischen Werken ein welkes Dasein kümmerlich hinschleppt und mit demselben Gegensatz endigt, mit welchem die Dichtkunst ihren Lauf in China und Indien begann.

I. Die Periode des Hellenischen Styls.

Sie findet ihre natürlichen Ruhepuncte in der Aufeinanderfolge der epischen, lyrischen und dramatischen Gattung.

1) a) Das Epos empfing seine gröste Nahrung in dem Trojanischen Kriege, wo ein gemeinsamer Kampf die Griechischen Stämme zu einer Zeit concentrirte, in welcher die Barbarei früherer Zeit schon überwunden, aber auch die Schärfe späterer politischer

Einrichtungen und die Strenge polizeilichen Zwanges noch nicht eingetreten war, so dass der heroische Wille noch ungehindert walten konnte. So entstand aus der lebendigen Volkssage unmittelbar die Homerische Epik. In der Ilias ward der ernste und blutige Kampf der Helden gegeneinander, in der Odyssee das wunderbare Schicksal eines einzigen Helden im bunten Wechsel der Abenteuer und im steten Bezug auf seine Familieninteressen dargestellt. — b) Das Hesiodische Epos machte mit der Theogonie durch das Vorherrschen des Genealogischen den Uebergang zum cyklischen Epos, mit den Werken und Tagen durch die in sich ruhende Anschauung und Beschreibung zur Didaktik. — c) Wie nun jenes allmälig in das Historische hinüberführte, indem die Darstellung immer mehr von anmuthigem Flusse verlor und die Gewissheit und Wahrheit der Ueberlieferung zum Hauptaugenmerk machte: so machte das didaktische Gedicht den Fortgang zur wirklichen Speculation. Alte Orphische, salbungsreiche Hymnen sind vielleicht sein ursprünglichster Anfang. Später fand eine Auseinandersetzung des bildlichen, symbolischen Ausdrucks und des einfachen darin vorgestellten Grundgedankens in der Aesopischen Fabel, dem Ainos, statt, worauf mit der Pythagoräischen Schule die reine Gedankenbildung in poetischer Form hervortrat und in den Lehrgedichten von Xenophanes, Parmenides und Empedokles über das Wesen der Dinge ihren Culminationspunct erreichte, d. h. in das prosaische Speculiren überging.

2) Mit dem achten Jh. v. Chr. hörte das freie Heldenleben der Griechen auf; die Stämme sonderten

sich zu eigenthümlichen Staaten und das erwachende politische und gesellige Selbstgefühl sprach sich in der nun aufblühenden lyrischen Poesie aus, womit nothwendig auch ein bedeutenderes Hervortreten der Persönlichkeit der einzelnen Dichter verbunden war. Die allgemeine Einheit der Stämme im Epischen ging nun in die Besonderheit der Ionischen, Aeolischen und Dorischen Lyrik auseinander, welche das rhythmische, melische und chorische Gedicht und die den verschiedenen Grundstimmungen des Gemüths entsprechenden metrischen Formen in einem jeden dieser Kreise entwickelten. — a) Die Ionische Schule hatte ihren Anfang im Epischen. Sie lös'te nämlich durch den Pentameter, den sie dem Hexameter hinzufügte, die ruhig fortschreitende Bewegung desselben auf. So entstand die Elegie, zunächst durch Kallinos und Tyrtäos als politische; sodann durch Solon und Theognis als die gnomische, die weiterhin zur epigrammatischen Atomistik sich zersplitterte und endlich durch Mimnermos als die wehmüthig erotische. Das sittliche Gemeingefühl, der reflectirende Verstand und das individuelle Selbstgefühl sprachen sich darin positiv aus; der Widerspruch der Empfindung und Reflexion trat mit dem Jambus durch Archilochos auf, ein satirischer Erguss über die Verkehrtheit von Zeitgenossen und Zeitverhältnissen in einem heftigen und leidenleidenschaftlichen Tone. Zuletzt wich die Tiefe des Gefühls und machte dem Spiel der in sich selbst, in ihrem behaglichen Genuss befriedigten Empfindung Platz; eine Richtung, die wir freilich nur aus den Anakreontischen Gedichten kennen. — b) Die Aeolische Schule erzeugte die strophische Theilung der

Lyrik, die im elegischen Distichon erst angedeutet war. Das heitere Tischlied, das Skolion, und der höhere Gesang, die Ode, gingen daraus hervor. Terpandros begründete diese Schule, Alkäos entwickelte die Melodie der männlichen, Sappho die der weiblichen Stimme; jener erreichte im kraftvollen, diese im süssen und sehnsuchtsheissen Ausdruck des leidenschaftlichen Gefühls bei den Griechen das Höchste. — c) Die Dorische Schule vereinte Ruhe mit Bewegung, Tiefe mit Anmuth. Der objective Charakter der Elegie und des Jambus, die subjective Innigkeit des Aeolisch-Lesbischen Gesanges verschmolzen in die, den allgemeinen Geist nicht minder als das individuelle Pathos in sich versammelnde Kraft des chorischen Gesanges. Alkman begründete ihn in Sparta, Stesichoros vervollständigte ihn und in Pindaros Hymnen hielt das schöne Ebenmaass der Form dem Feuer der Begeisterung das bewunderungswürdigste Gleichgewicht.

3) Alle epischen Elemente und lyrischen Tonweisen fasste die Athenische Schule in der Composition des Drama zusammen. Der Beginn desselben lag einerseits in den dithyrambischen Gesängen, die dem Bakchos zu Ehren an den ihm geweiheten Festen gesungen wurden, andererseits in dem improvisirten Volksschauspiel im Lande vereinzelt umherschweifender Mimen, die verschiedene Charaktere und Stimmungen mimisch darstellten, bis die Entwicklung einer Handlung versucht ward, womit denn das Drama sich aus seiner anfänglichen, dem Indischen nicht unähnlichen Unbestimmtheit zum Unterschied der Tragödie, des Satyrspiels und der Komödie schnell fortbildete. a) Die Tragödie war die Darstellung der

sittlichen, von den Göttern geschützten Freiheit, gegen deren Nothwendigkeit die Willkür der Einzelnen, auch wenn sie noch so stark sind, nichts vermag, weshalb diese im Kampf mit der allgemeinen Freiheit untergehen und diese für die ihrige zum zwingenden Schicksal wird. Aber wenn sie auch untergehen, so sind es doch immer Helden und Heldinnen, welche erliegen; durch ihre Kraft wie durch die Heiligkeit der siegenden Gewalt wird der Untergang selbst ein verklärter, den Zuschauer durch Rührung in Furcht und Mitleid reinigender, ihn zum Selbstbewusstsein der wahrhaften Freiheit erhebender. Bei Aeschylos stellt sich dieser Kampf noch in seiner ganzen bitteren Härte dar; in der Form überwiegt bei ihm noch die reiche chorische Lyrik und die Handlung ist, mit Ausnahme der Orestie, noch nicht völlig entwickelt. Bei Sophokles stellen sich die dramatischen Elemente der Handlung in den tragischen Personen, wie der allgemeinen Empfindung und Reflexion des zuschauenden Chors in vollkommenster Einheit dar. Schritt für Schritt bewegt sich die That zu ihrem Ziele; das Pathos der Handelnden ist tief und doch in seinem Ausdruck nicht wie bei Aeschylos in das Ungeheure ausschweifend; der Chor ist in seiner Theilnahme an der Entfaltung der Handlung völlig angemessen und die Sprache ist so rein und musikalisch als nur irgend denkbar ist. Bei Euripides erblicken wir die Auflösung der tragischen Motive; sowohl das Pathos der handelnden Personen als das des Chors verliert sich aus der wahren Sprache der Empfindung in leere Declamation und prunkende Rhetorik, deren Gemeinplätze auf die eigentliche Handlung oft gar keine Beziehung mehr ha-

ben. Doch in der Darstellung des Individuellen, namentlich phantastischer, an den Wahnsinn grenzender Leidenschaften, förderte er die Kunst wirklich weiter. b) Zwischen Tragödie und Komödie war das Satyrspiel die Mitte beider Extreme; der Chor desselben bestand nur aus Satire, die Handlung war nie ganz tragisch; die Helden gehörten nicht dem verhängnissvollen Kreise des Thebanischen oder Atridischen Geschlechtes, sondern der Odyssee und dem Cyklus der Herakleischen und Dionysischen Mythen an. c) Der Standpunct der alten Komödie war mit dem Staatsleben der Athenienser auf das Innigste verflochten; sie vertrat die Stelle eines Oppositionsjournales und übte eine freimüthige Kritik über alle politisch wichtige Personen und Angelegenheiten. Ohne noch einige von den Komödien des Aristophanes zu besitzen, würden wir uns von einer so grossartigen Ausgelassenheit gar keine Vorstellung machen können. Alle Interessen des Lebens wurden hier zur Sprache gebracht und der höchste Ernst der Wahrheit in Scherz und Lachen entwickelt. Nicht das Interesse der Handlung an sich, aber die meisterhafte Ausführung dieser allegorischen Gemälde und die Kühnheit in der Darstellung der von allem Adel und jeder Tiefe entblössten Gemeinheit und Nullität sind der Ruhm dieser Werke.

II. Die Periode des Alexandrinischen Styls.

Alle diese Entwicklungen des Epos, der Lyrik und des Drama waren mit dem Hellenischen Leben nacheinander und auseinander von selbst hervorgetreten. Durch die Züge Alexanders nach Morgen zu, durch die Erhebung Roms von Abend her wurden

die geistigen Interessen in das Flache auseinandergezerrt; die frische, schöpferische Begeisterung verstob und der Verstand bemächtigte sich der Kunst, deren Hauptsitz das Aegyptische Alexandria war. Als die weitere Fortbildung der Poesie muss jetzt die zierliche Behandlung des Kleinlichen, Zufälligen, persönlich Beengten anerkannt werden, dem man durch den Schmuck glänzender Darstellung höhere Bedeutung zu geben lernte. Es unterscheidet sich hier die Griechische Poesie mit ihrem glatten, phantasieärmeren Styl und die Römische, die von ihrer Nachahmung ausging, aber eine grössere Fülle des Inhaltes mit sich brachte.

1) Die Griechische Poesie wandte sich zur Darstellung des Subjectiven, zunächst im Dramatischen. Die alte Komödie wurde durch Censurgesetze in ihrer Freiheit und Grösse beschränkt; der Chor und die Parabase, worin der Dichter selbst mit dem Publicum über die allgemeinen Interessen sich unterhalten hatte, wurden zurückgedrängt und so entstand die mittlere Komödie. Doch bei der anwachsenden Erschlaffung des politischen Lebens ging sie bald in die neue über, in welcher Chor und Parabase ganz wegfielen und die Charaktere und Verwicklungen des Privatlebens der Hauptgegenstand wurden. Menandros und Philemon waren die Meister dieser Gattung, ausgezeichnet durch psychologische Feinheit wie durch Eleganz des Dialogs und Vielseitigkeit ihrer moralischen Reflexion. Da uns nur spärliche Fragmente von ihnen übrig geblieben sind, so müssen wir uns die Composition dieses Lustspiels hauptsächlich aus den Römischen Nachbildungen vergegenwärtigen, woraus

wir sehen, dass das Intriguenstück, wie der Plautinische Amphitruo oder das Charakterstück, wie der Heautontimorumenos des Terenz, am meisten gelangen, die Verschmelzung aber von Intrigue und Charakteristik, wie im Rudens, in der Andria u. s. f., noch sehr unvollkommen war. — Die subjective Richtung der Poesie äusserte sich ferner in der Elegie, wie Hermenesianax, Phanokles, Kallimachos sie behandelten. Es war hier nicht der Ernst der Wehmuth wie bei Mimermos, sondern die Feier des Liebesglückes und sinnlichen Genusses; die mythologische Gelehrsamkeit dieser Elegiker diente nur zur äusseren Ausschmückung ihrer Gesänge. — Noch einseitiger trat die Wissenschaft im Lehrgedicht hervor; es war den Poeten nur um einen Stoff zu thun, dem sie eine metrische Form mit allerhand dichterischen Beiwörtern und hergebrachten Bildern zu geben suchten; ob sie Thiere, Pflanzen, Gestirne, Städte u. s. w. beschrieben, war ihnen gleichgültig, wenn nur die poetisch todten Hexameter recht wohl lauteten. — Am reichlichsten zeigte sich die Poesie noch im Epischen. Die bildnerische Kraft der Volkssage hatte freilich aufgehört; es entstanden hier zum Theil nur dürre Nachahmungen des schon Vorhandenen, allein die Neigung zum Erotischen und zur Schwelgerei in den Reizen der Natur brachten ein nochmaliges Aufglühen der Epik in der Idylle hervor; eine Gattung, welche mit ihren niedlichen, sauber ausgepinselten Bildern von dem harmlosen und einfachen Leben der Hirten, Schnitter, Fischer u. s. w. einem sittlich geschwächten, conventionellen Zeitalter ganz gemäss war. Die roh skizzirenden Mimen des Sophron gingen den eigentlichen

Idyllen des Theokritos, Bion und Moschos voran; das schöne Sicilien mit seinen romantischen Ufern, Thälern und Bergtriften musste für die Pflege dieser Gattung vollkommen geeignet sein.

2) Die Römer besassen zwar in den ältesten Zeiten historische, religiöse und weltliche Volkslieder, allein ihre eigentliche poetische Thätigkeit begann erst im zweiten Jh. v. Chr., als sie nach Ueberwindung der Nachbarvölker sowohl zu Lande wie zur See ein entschiedenes politisches Uebergewicht bekommen hatten und mit der Literatur der Griechen bekannt wurden. Die ersten Versuche zur Aneignung der Griechischen Poesie bestanden in reinen Uebersetzungen und die Kunstgattung, mit deren Bildung die Griechische Poesie ihre Blüthe beschloss, die dramatische, wurde von den Römern gleich von vorn herein am eifrigsten behandelt, weil sie ihrer Tendenz, das Angenehme mit dem Nützlichen zu verbinden, am meisten zusagte. Die Tragödie konnte jedoch nie recht emporkommen und scheint beständig an leerem Schwulst gekränkelt zu haben. Das Lustspiel dagegen fand in den Fescenninischen Improvisationen, in den Atellanischen Farcen und in dem aus Grossgriechenland heraufgedrungenen Mimus ein heimathliches Element zur Anknüpfung vor, bis es in den Kaiserzeiten dem Pantomimus weichen musste, dessen zauberische, oft ausschweifend üppige Ballettkünste von dem überreizten, in Wollust vergrabenen Geschlecht noch aufgefasst werden konnten. Statt der Komödie herrschte die Satire, welche durch ihren reflectirenden Charakter in der Vergleichung des Vernunftbegriffs mit der empirischen Wirklichkeit dem auf das Praktische

gerichteten Geist der Römer mehr als anderen Völkern eignete. Auch das Lehrgedicht war ihnen wegen dieser Tendenz willkommen, so wie sie das Epische immer nur historisch auffassten. Mit grossem Talent ergriff Virgilius das Römische Landleben und die Römische Geschichte; zu seiner malerischen Anschauung der Natur und grauen Vergangenheit war Horatius das ergänzende Gegenbild der Reflexion. Die Doppelrichtung seiner Poesie, einerseits auf den Genuss des eigenen Lebens, andererseits auf die Betrachtung des geselligen Treibens und des Weltlebens in Rom, entfaltete sich noch bestimmter in dem Gegensatz der späteren Elegiker und Satiriker. Jene, wie Tibullus, Propertius, Ovidius, ergaben sich mit Leidenschaft jedem Genuss der Sinne [illegible] der Geselligkeit; namentlich war dem Ovidius Alles bekannt, was das reiche Rom damals von schönen und gebildeten Damen, von verführerischen Buhlerinnen in sich schloss. Diesen schlüpfrigen Stoff verstand er mit der grössten Anmuth und, bei aller Offenheit, mit der einschmeichelndsten Zartheit zu behandeln, so dass er als der Gipfel dieser kunstvollen Vertiefung der Subjectivität in ihre Lust betrachtet werden muss. Solcher raffinirten Sentimentalität standen die Satiriker gegenüber, kalttadelnd, wie Persius, zornig, von sittlicher Wuth entbrannt, wie Juvenalis. Petronius Arbiter, von dem Ekel der Uebersättigung an der Wüstheit der durchlebten Schwelgereien ergriffen, stellte in seinem fragmentarisch, tagebuchartig geschriebenen Satyrikon eine lebendige Schilderung dieses Abgrundes der sittlichen Entartung dar, die in ihren colossalen Carricaturen die Verzerrung des Menschlichen so hin-

länglich zeigt, dass sie der eigends ausgesprochenen Moral nicht bedarf.

III. Die Periode des barbarischen Styls.

Wenn die Poesie bereits alle ihre wesentlichen Gattungen erschöpft und der Geschmack den Sinn für die Reinheit der Form schon verloren hat, so entsteht der Roman, der jeden Inhalt in sich einzulassen fähig ist und durch die prosaische Form dem gewöhnlichen Leben sich vertraulich anschliesst. Bei den Griechen vereinigte er zunächst die künstliche Naivetät der Idylle mit der sinnlichen Gluth der erotischen Elegie. Seine äussere Grundlage waren die Milesischen Mährchen, die aber bald eine sentimentale Ausdehnung empfingen; die Haltung dieser Erzählungen war im Ganzen rhetorisch weitschweifig und überladen; nur wenige näherten sich dem edeln Ton des Heliodoros oder der süssen Geschwätzigkeit des Longos. Die Nothwendigkeit des Romans für diese Epoche macht begreiflich, warum alle epischen Versuche von Silius Italicus, Valerius Flaccus, Statius u. A. missglückten. Einzelheiten waren wohl schön in ihren Werken, aber das Ganze ermangelte eines lebendigen Principes. Mehr als diese gelehrten Dichter wusste daher Apulejus mit seinem Roman vom Goldenen Esel das Bedürfniss der damaligen Römischen Lesewelt zu treffen. Ein Anflug von Tiefsinn, ein pikanter Ausdruck, wollüstige Schilderungen, komische und abenteuerliche Situationen sprachen mehr an, als die feierliche Sprache und der regelmässige Plan eines ernsten, trockenen Epos. Hiermit erstarb die antike Poesie. Die in Rom durch

Jahrhunderte aufgehäuften Schätze der Bildung wurden zu todten Massen, das Interesse einzelner Kaiser für Wissenschaft und Kunst konnte in dem ungeheuren Reich kein allgemeines werden; Alles wurde von egoistischen Leidenschaften zerrissen. Die Provinzen waren es, welche jetzt thätiger als Rom auf die Literatur einwirkten. Aber Alles, was geschah, war nur ein vereinzeltes Treiben ohne Neuheit, ohne Selbstständigkeit, ohne verjüngende Kraft. Die Phantasie erlahmte; die Sprache wie das Metrum arteten aus; alle Anstrengungen verriethen einen Mangel an poetischem Gehalt. Die prosaischen Stoffe wurden mit ermüdender Langweiligkeit zu Lehrgedichten ausgedehnt; die alltäglichsten Gedanken und trivialsten Einfälle in Epigrammenform vorgetragen und die geringsten oft ganz zweifelhaften Verdienste durch unverschämte panegyrische Gedichte mit geheucheltem Entzücken erhoben. So war die Analyse der Phantasie und des Verstandes in dieser allgemeinen Kahlheit der Anschauung und Nüchternheit des erstorbenen Gefühls vollendet.

C. Die romantische Poesie.

Die Geschichte der neueren Poesie scheint auf den ersten Anblick ein ungeheures Chaos zu sein; die mannigfachsten Stoffe und Formen durchkreuzen sich darin, die grössten Wechselwirkungen der Volks- und Kunstpoesie, der einheimischen und fremden Dichtkunst finden darin statt; rasches Aufblühen und eben so rasches Verwelken wird darin sichtbar. Wenn die alte Poesie des Orients durch Jahrhunderte hindurch eine zähe Gleichmässigkeit und langsame Entwicklung,

die antike aber ein Aufsteigen zu einem höchsten Gipfel der Kunst und dann ein allmäliges Verfallen in Barbarei zeigt, so scheint in der neueren jeder Verfall nur die Grundlage eines vorher ungeahnten neuen Aufschwunges zu sein. Das Princip derselben ist die Wahrheit selbst, der Begriff der Idee, wie ihn die Religion jedem Gemüth offenbart; im Abendlande werden die verschiedensten Völker von der Einen Christlichen, im Morgenlande von der Muhamedanischen zu einer ideellen Einheit verbunden. Es unterscheiden sich hier drei Perioden: die erste enthält die Wechselwirkung der unmittelbaren besonderen Nationalität der Völker mit der Universalität der Religion; die zweite die Auseinandersetzung der Poesie in eine volksthümliche und gelehrtkünstliche; die dritte eine Verschmelzung der volksthümlichen Individualität und angeeigneten gelehrten Bildung durch ein allgemeines Princip; es entsteht eine Kunstpoesie, die in der Besonderung des nationalen Colorits zugleich das Weltinteresse zum Ausgangspunct hat.

I. Die romantische Poesie des Mittelalters.

Das Princip der modernen Welt, die Christliche Religion, hatte sich zunächst materiell zu fixiren. Bei den Romanischen, Germanischen und Slawischen Völkern war mit der ursprünglich heidnischen Religion auch eine heidnische Poesie verknüpft, die, bei den Celten durch die Druiden und Barden, bei den Scandinaviern durch die Skalden, an einen eigenen Stand gebunden war und sich deshalb nur sehr allmälig auflös'te. In der Chr. Kirche lag ein ganz ideales Prin-

cip, das zwar die Individualität der Völker, ohne sie zu vernichten, in sich aufzunehmen und umzubilden im Stande war, aber unmittelbar seiner Universalität wegen gar keine Poesie als solche überlieferte. Die höchste Wahrheit, dass Gott Mensch geworden, musste hier als das Wunder erscheinen, aus welchem die Poesie entsprang, die lange Zeit hindurch ebenfalls an einen Stand, an den geistlichen, geknüpft war und einer besonderen Sprache, der Lateinischen, sich bediente. Doch war die kirchliche Dichtkunst lange Zeit hindurch in ihrer Einfachheit fast prosaisch. Der Gegenstand, die höchsten offenbar gewordenen Mysterien der Welt, wurde ganz allgemein ohne individuelle Besonderung hingestellt. Die Völker hatten sich erst den Inhalt vollkommen anzueignen, bevor ihre Dichter zu seiner schönen Gestaltung fortgehen konnten; aus dieser Nothwendigkeit erklären sich die vielen gereimten Bearbeitungen einzelner Stücke der heiligen Schrift, die Evangelienharmonieen, die an den Cyklus des Kirchenjahres sich anreihenden, episch gehaltenen Hymnen, die zahllosen Legenden u. s. f. Dem Kreise dieser heiligen Poesie gegenüber stand die weltliche mit ihrem angeerbten heidnischen Sinne, mit ihrer weitschichtigen Sagenwelt, ihrem Hange zur Natur und sinnlichen Lebendigkeit. Als eine Vermittelung beider Seiten, als ihre Versöhnung entwickelte sich im Leben das Ritterthum; mit den Kreuzzügen am Ende des eilften Jh. begann es, schlicht in der Form, tiefsinnig in seinem Zweck; allmälig wurde seine Erscheinung reicher, prächtiger und verlor sich nach dem Erlöschen jener Andacht am Burgundischen Hof und, da man diesem nachahmte, auch an anderen

Höfen in das leere Spiel äusserer Etikette und Galanterie. — Hier eröffnete sich nun ein doppeltes Reich, das des Orientalischen und das des Abendländischen Ritterthums, jenes auf weltlichen Genuss gerichtet, dies zu ihm den Ernst der Heiligung und gedankenvollen Beschaulichkeit hinzufügend. — Das Orientalische ging von den Arabern aus, die mit ihren Eroberungen dem Europäischen Leben sich am meisten annäherten. Ihre Poesie war ursprünglich durch das Element der kriegerischen, abenteuernden Wüstenbewohner bedingt, woraus die schönen, vor Muhamed's Auftreten schon gedichteten, Volkslieder voll Kühnheit und Zärtlichkeit hervorgingen. Als sich die glänzende Pracht des Hoflebens der Kaliphen entwickelte, wurde das Lob der Herrscher in prunkenden Kassiden besungen, wie von Motenebbi, oder, wie von Hariri im Anfang des zwölften Jh., die Beweglichkeit des städtischen Lebens, die mannigfachen Motive und Wechsel seiner Geselligkeit geschildert; so entstanden die Makâmen, kleine dialogisch ausgeführte Scenen aus dem vergnüglichen Zusammensein bei Wein, Gesang und heiterem Gespräch, aus dem Gewühl der Märkte, Feste und Wirthshäuser, aus dem Streit der Prozesse und Wüstenräubereien. Der spätere weichliche Luxus des bequemlichen, reichen Kaufmannslebens in den grossen Städten schuf und nährte endlich mit der verschwenderischsten Ausstattung jene unabsehbare Menge reizender Erzählungen, die vorzüglich unter dem Namen Tausend und Eine Nacht, Tausend und Ein Tag bekannt geworden sind. — Die Persische Poesie wurde durch die Arabische angeregt. Ihr erstes Moment war

die dichterische Bearbeitung der Persischen Geschichte im Königsbuche von Firdussi; dieser einfachen Epik, worin wahrhaft epischer Ton, romantische Gluth und chronikmässige Treue sich vereinigten, folgte das romantische Epos voll ritterlicher Zärtlichkeit und Tapferkeit in den Geschichten von Chosru und Schirin, von Alexander, von Jussuf und Suleicha, Leila und Medschnun. Wetteifernd mit dieser sentimentalen Richtung blühete die panegyrische, die Verherrlichung der Vollendung irdischer Grösse und irdischen Glückes. Als diese heitere Gegenwart in wüsten Kriegen erlosch, erhob sich die mystische Poesie mit unendlicher Tiefe der Empfindung und hoher Gewalt des Ausdrucks; in Dschelaleddin's Mesnewi vereinte sich die reinste Gluth der Andacht, unermessliche Fülle bildlicher Anschauung, Kraft und Vielseitigkeit des Gedankens, Klarheit der Diction. Auf diese Begeisterung folgte eine Periode der kühleren Reflexion, die in Fabeln, moralischen Erzählungen und klugen Lehren sich aussprach. Nachdem die Poesie auf solche Weise die grossartigste Anschauung der Vergangenheit, die phantastische Fülle romantischer Geschichten, den Preis weltlicher Herrlichkeit, die seelenvollste Andacht und die lebensweise, vielerfahrene Besonnenheit ausgesprochen hatte, blieb nichts zurück, als die Lyrik, welche den eigenen, weltlichen Genuss durch geistreichen Scherz und sinnige Beziehung veredelt. Hafis, ein strenger Mönch in dem schönen Schiras, war es, in dessen Gaselen die üppigste Erotik und keckste Weinlaune als die letzten Regungen der Persischen Poesie hervorbrachen. — Die Abendländische Poesie des Mittelalters ging vom Epos aus, fand ihren Mittelpunct in der Ly-

rik und vertiefte sich in das Allegorische. 1) Das streng nationale Epos, wie das Scandinavische, Deutsche und Galische, gelangte wegen seiner Ferne vom Christenthum zu keiner universellen Anerkennung; die Edda, die Nibelungen und Ossian haben erst zu unserer Zeit durch die Vermittelung der Reflexion allgemein Epoche gemacht. Dagegen ward der epische Stoff, der, wenn auch dem volksthümlichen Leben entspringend, mit den kirchlichen Interessen sich verschmolz, oder der der Weltgeschichte angehörte, oder endlich die portraitartige Schilderung der Gegenwart darbot, allgemeines Moment der Europäischen Poesie. Es unterscheidet sich also a) ein Epos, worin nationale Sagen mit religiösen sich mischen; seiner volksthümlichen Begründung nach ist dies theils das Fränkische, theils das Bretonische. Jedes hat einen Zug zum Religiösen und zum Weltlichen; dieser erscheint dort in dem Kampf Karls des Grossen mit seinen Vasallen, jener in der Bekämpfung der Saracenen; die Epen der letzteren Richtung verlieren sich von der Roncevalschlacht an bis auf Wilhelm von Oranse in das Legendenhafte. In der Bretonischen Sage bildet Artus mit seiner Tafelrunde den Kreis, worin das weltliche Ritterthum mit seiner Galanterie, Courtoisie und abenteuerlichen Tapferkeit am hellsten sich abspiegelt; Iwain, Lancelot und Tristan sind die Hauptpuncte desselben. Der schwermüthige und mystische Charakter des geistlichen Ritterthums stellte sich am entschiedensten in den Gedichten vom heiligen Gral und seinen Hütern dar. Die Spanische Epik schied das verständig geschichtliche Element und das phantastische, die im Karolingischen und Arturischen Sa-

genkreise vereinigt waren, scharf voneinander in den Romanzen und Amadisromanen. b) Ein zweiter Kreis epischer Dichtung entstand durch romantische Auffassung und Behandlung weltgeschichtlich berühmter epischer Stoffe, wie des Trojanischen Krieges, der Geschichte Alexanders und der Gründung Roms durch Aeneas. c) Einen dritten Kreis machten die kleinen Erzählungen aus, deren Hauptelement die komische Auffassung des Ehebruchs so wie die Persiflage des habsüchtigen und wollüstigen Klerus war und die sich durch die Spanische Disciplina clericalis, die Französischen Gesta Romanorum, die Italienischen Cento Novelle antiche überall hinverbreiteteten. Diese witzigen, anmuthigen und lehrreichen Geschichtchen brachten durch die Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes einen grossen Wechsel des Tones und durch die Nothwendigkeit, in einem so kleinen Umfang der Handlung zu fesseln, eine grosse Eleganz des Styls hervor. Sie waren der Anfang der prosaischen Darstellung des Romantischen. — 2) Die Epik des Mittelalters leidet an einer fast durchgängigen Gestaltlosigkeit in den Figuren, an einer klaren Anschaulichkeit des äusseren Lebens. Wo ächt nationale Elemente wie im Deutschen die Grundlage bilden, ist dies weniger der Fall; auch da nicht, wo das allgemein Menschliche, wie in den Contes und Fabliaux, eine novellenartige Behandlung fordert; aber die Epen aus dem Fränkischen wie aus dem Bretonischen Sagenkreise sind mit wenigen Ausnahmen einer solchen Flachheit und Verworrenheit zu beschuldigen. Die Heymonskinder, Tristan, Lancelot und Parcival sind die Dichtungen, worin die meiste Poesie durch Bestimmtheit der Charaktere und

innere Abgeschlossenheit der Handlung herrscht. Die Lyrik ist der Epik darin verwandt, dass es ihr ebenfalls an individueller Besonderung fehlt. Man fühlt wohl wie beim Epos den poetischen Hintergrund heraus, aber immer verschwimmt die concrete Subjectivität in die Beziehung auf das Allgemeine; die Dichter geben uns die Begriffe der Liebe, der Ehre, des Glaubens; sie erwähnen ihre Verhältnisse, klagen ihren Schmerz, theilen uns ihre Freude mit, allein ohne particuläre Individualisirung. So ist es auch mit der Verflechtung der Natur in die Lieder; es ist vom Frühling und Winter, von Blumen und Klee, Wald und Wiese eben so allgemein die Rede, als von der Schönheit und Tugend der Damen. Allerdings erheben sich manche Dichter zu tieferer Anschauung, wie namentlich Walther von der Vogelweide bei den Deutschen, Guiraut de Borneil bei den Provençalen, im Durchschnitt jedoch sind sie ihrer Empfindung noch nicht Meister und sprechen daher nur oberflächlich aus, dass sie lieben, ihrem Fürsten treu, mit der Zeit unzufrieden, Gott gehorsam sind u. s. f. Diese Lyrik hatte einen Mittelpunct in der Provençe, von wo sie nach Norditalien und nach Catalonien hin übergriff; ein anderer war das südliche Deutschland, wo im Thurgau, Breisgau, in der Rheinpfalz und in Oesterreich die meisten Sänger lebten; in Thüringen scheinen sie mehr nur besuchsweise gewesen zu sein. Nordfrankreich, Norddeutschland, England und Scandinavien blieb diese Lyrik fremd. — 3) Die Auflösung der epischen wie der lyrischen Poesie war die allegorische; schon in dem Epos sind allegorische Wendungen sichtbar; eben so werden in den Liedern einzelne Tugenden

und Laster personificirt und apostrophirt. Der kirchliche Glaube nährte die Kraft, mit solchen abstracten Vorstellungen zu verkehren und als nach dem dreizehnten Jh. der Verstand in der Analyse wie in der Synthese mächtiger zu werden anfing, ward die Allegorie die allgemeine Form des aufkeimenden Denkens. Die Fabel und das einfache Spruchgedicht wurden von ihr absorbirt; für das religiöse Interesse gab die Kirche selbst in den Visionen der Propheten, in den Parabeln Christi, in der Johanneischen Apokalypse den Grundton solcher Compositionen an; für das Erotische ward der Roman von der Rose; für die Betrachtung des Weltlaufs endlich der Reinicke Fuchs die durch alle Völker Europa's sich verbreitende Allegorie. Auch poetisch geringhaltigere allegorische Auffassungen der einen oder anderen Seite des Lebens wurden unzählige Mal mit unbedeutenden Variationen wiederholt, wie die Todtentänze, das Narrenschiff, die Pilgerschaft des menschlichen Lebens u. s. f.

II. Die Entzweiung der romantischen Poesie mit dem Princip der Nachahmung der antiken Poesie.

In der ersten Periode war die Kirche die Vermittlerin der geistigen Gemeinschaft der Völker; sie erzog sie zur lebendigen Freiheit; dieser Prozess der Aneignung des Christlichen Glaubens, der Kampf desselben mit der individuellen Besonderheit der Völker, der Sieg der Kirche über dieselbe, wie er in den Kreuzzügen weltbistorisch hervortrat, waren der Inhalt des sogenannten Mittelalters. Im funfzehnten Jh. war dieser Prozess vollendet, die Völker waren christianisirt und nur momentan erstand noch der Argwohn

heidnischer Gesinnung, wie in den Hexenprozessen. Die allgemein gewordene Freiheit trat besonders durch die Aufhebung der schroffen Standesunterschiede hervor; die Bürger wurden die Seele der Entwicklungen. Da nun die Elemente des Mittelalters aufgelöst waren, so bedurfte es einer äusseren Anregung, die dem inneren Bedürfniss der Fortbildung entgegenkam. Diese Anregung ward durch die Kenntniss der antiken Literatur gegeben, die im funfzehnten und sechszehnten Jh. durch die Vermittelung des Buchdrucks zu einem stätigen Moment der Europäischen Bildung erhoben ward. So entstand nun in dieser Zeit ein Gegensatz der gelehrten Poesie, die durch das Studium der antiken bedingt war und der volksthümlichen Poesie, die unabhängig von demselben blühete.

1) Die Volkspoesie hielt eigentlich die romantische Richtung fest. Weil aber die Vornehmeren sich ihr entfremdeten, so büsste sie die zierliche Durchbildung der Form ein, erfreuete dagegen durch Gediegenheit des Inhaltes. Zunächst verarbeitete sie die alte Epik in den Volksbüchern, bei welcher Umwandlung manches Schöne verloren ging, allein durch den anspruchlosen, auf die Sache gerichteten Ton auch Vieles gewonnen ward. In der Lyrik gelangte sie zum wirklichen Liede, das sich im Süden und Norden als Spanische Romanze und Schottisch-Englische Ballade mehr episch, in Frankreich als Chanson rein lyrisch, in Deutschland eben so wohl als Ballade wie als Lied gestaltete. Den Uebergang der Volkspoesie zur Kunstpoesie machte das Volkstheater. Ueberall, in Frankreich, England, Italien und Spanien, selbst, wie es scheint, in Deutschland, ging es von scenischer Dar-

stellung der heiligen Geschichte des Alten und Neuen Testamentes und der Legenden aus. Dem naiven Standpunct eines solchen Ursprungs gemäss finden wir eine sehr kühne Behandlung der heiligen Geschichte; in der Gattung ist das Tragische noch nicht vom Komischen, in der Form der recitirende Vortrag noch nicht vom musikalischen geschieden.

2) Die Volkspoesie eignete sich von der gelehrten weiter nichts als das Mythologische an; schon das Mittelalter hatte damit den Anfang gemacht, allein das Allegorische hatte das Bedürfniss der Mythologie zurückgeschoben, die jetzt an die Stelle der Allegorie trat. Je mehr das Studium der antiken Poesie und Kunst überhaupt wuchs, um so mehr verloren die Dichter den Zusammenhang mit der Geschichte und Kunst ihrer Nation. Die alte Mythologie, Sitte, Geschichte und Gefühlsweise wurden mit Enthusiasmus reproducirt und die überlieferten Erzeugnisse der romantischen Poesie als barbarisch zurückgewiesen. Das Extrem dieser Richtung war die Ronsard'sche Schule in Frankreich; am entschiedensten und dauerndsten offenbarte sie sich jedoch in den Lateinischen Dichtern; auch das Mittelalter hatte viele Lateinische Dichter gehabt, die aber, wie Boëthius, moralische Reflexionen, wie Prudentius, heilige Hymnen, wie Walther von Chatillon, romantische Epen, wie Günther Ligurinus, historische Epen, wie Gualter Mapes, heitere Lieder sangen. Die Kenntniss der Alten führte aber besonders zur Satire, zur Elegie und Idylle, zum Lehrgedicht und zur Ode. Aus allen Nationen standen nun Dichter auf, die, wie Navagero, Muretus, Sarbiewski, Pontanus, Barläus, Johannes Secundus, Lotichius, Balde

u. s. f., als Fortsetzer des Horatius, Virgilius, Ovidius u. s. w. angesehen werden konnten. Selbst die dramatische Poesie liess es nicht an Plautinischen Lustspielen fehlen.

III. Die moderne Poesie.

Dieser Gegensatz der unmittelbaren Volkspoesie und gelehrten Kunstpoesie war Anfangs ohne Reflexion; so war denn auch seine Auflösung zunächst eine unmittelbare. Die Poesie gewann durch das Leben an Umfang und Tiefe, durch die antike Kunst an Schärfe und Bestimmtheit; die endlich ermüdende Einfachheit der Empfindung und Phantasie, das Regellose und Unförmliche der Composition verschwanden vor der Anschauung der plastischen Verstandesklarheit und correcten sinnlich schönen Gestaltung. Wir finden nun

1) eine unmittelbare Verschmelzung der antiken Formbestimmtheit mit dem Princip des Romantischen bei den Italienern, Spaniern und Engländern.

a) Die Italienische Poesie war die erste, welche diese Einheit als das Wesen der modernen Poesie darstellte. Das Princip der Poesie an sich war von dem des Mittelalters nicht verschieden, wohl aber die Ausführung; durch den Gegensatz der antiken Poesie gelangte die romantische zum Bewusstsein ihrer selbst und hob die sinnliche Klarheit ihres Styles in sich auf. Die Italienische Poesie hatte zu der des Mittelalters zunächst das Verhältniss, dass sie alle Tendenzen desselben vollendete: Dante das allegorische Ringen der Didaktik, Petrarca den Minnegesang, Boccaccio den heiteren und witzigen Styl der Contes, Ariosto das phantastische, in buntem Dämmerlicht spielende Ritterepos, Tasso das ernste Epos, den Kampf ganzer Völ-

ker um heilige Güter und Guarini die Schäferdichtung. b) Die Spanische Poesie wurde zu einer schärferen Formbildung nicht, wie die Italienische durch die antike, sondern hauptsächlich durch die Italienische hingeführt. Immer blieben die Geschichte und Sinnesart des Volkes der Dichtkunst zu Grunde liegen; Orientalische Pracht, Italienische Schönheit und Abendländischer Tiefsinn entwickelten sich im Leben wie in der Kunst zu einem dialektischen System von Ehre, Liebe und Glaube. Cervantes, Lope de Vega und Calderon prägten dasselbe in ihren Novellen und dramatischen Gedichten auf das Vollkommenste aus. Die Portugisische Poesie, die weichere Nebenform der Spanischen, theilte mit ihr das nämliche Verhältniss zur Italienischen; in Camoëns Lusiade erreichte sie ihren Gipfel. c) Die Englische Poesie wurde in der Form ebenfalls durch die Italienische gebildet; Chaucer bezeichnet den entschiedenen Anfang der Kunstpoesie. Von der antiken Poesie selbst nahm sie mehr nur die Mythologie mit stoffartigem Interesse in sich auf, Nachahmungen wie von Sackville und Jonson misslangen ihr. Indem ihr Idiom auf das Nordische eben so sehr als auf das Römische hinwies, hatte sie dadurch einen unmittelbaren Gegenhalt gegen unbedingte Hingebung an äussere Form, worin die Italiener und Spanier, jene in der Marinischen, diese in der Gongora'schen Schule der Culturisten sich so ganz verloren. Wenn die Italienische Poesie alle wesentlichen Töne der modernen Poesie anschlug, aber nur im Epischen und Lyrischen sich vollendete, wenn die Spanische durch den Roman und durch ein unbeschreiblich reiches Drama zu ihr die ergänzende Seite ausmachte und wenn beide

darin übereinstimmten, dass sie von dem Wesen aus, von dessen Voraussetzung her zur Erscheinung übergingen, so war bei den Engländern der umgekehrte Fall, erstens dass sie in allen Gattungen producirten und zweitens von der Erscheinung in die Tiefe des Wesens sich versenkten. Diese Richtung kündigte sich bei ihnen frühzeitig als Ironie an, die durch Shakespeare zum höchsten Humor sich entfaltete.

2) Diese Völker erreichten in dieser Periode eine Vollendung, die ihre Werke denen des Alterthums von Seiten der Form gleichstellte und dieselben von Seiten des Inhaltes noch übertraf. Eine bewusste Nachbildung der antiken Kunst zu schaffen, war das Werk der Franzosen. Bis zum funfzehnten Jh. hin war ihre Poesie romantisch gewesen; von da an aber arbeitete sie auf die Ausschliessung des Romantischen hin. Die antike Poesie ward von ihnen hauptsächlich wegen ihrer formellen Bestimmtheit und Deutlichkeit zur Norm aller Dichtkunst gemacht; für jede Gattung wurden abstracte Begriffe fixirt; eine antipoetische Richtung durchdrang die ganze Nation. Verständigkeit in der Composition, so dass sie leicht übersehbar wurde, rhetorische Kraft und Eleganz in der Ausführung, Beschränkung der Phantasie auf witzige Bilder, eine conventionelle Glätte und leichtsinnige Beweglichkeit des Gemüths, das wurden die Grundelemente der Poesie im sogenannten goldenen Zeitalter der Franzosen. Das Italienische wurde wegen seiner unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Antiken von der Ronsard'schen Schule noch nachgeahmt, vorzüglich im Sonett; späterhin auch, wie von Corneille und Lesage, das Spanische in Dramen

und Romanen; aber das Englische und Deutsche perhorrescirte die Französische Poesie damals eben so stark, als sie es jetzt sucht. Pierre und Thomas Corneille, Jean Racine, Molière, Lesage, Voltaire und Crebillon der Aeltere waren die Meister jener correcten, prosaischen Poesie. — Da nun die übrigen Völker gerade in der Zeit, wo die Franzosen diese rhetorische Poesie ausbildeten, durch Bürgerkriege und andere Zerwürfnisse in barbarische Zustände versanken, die nothwendig auch in der Poesie sich wieder abspiegelten, so war die Folge, dass sie alle sich zu den Franzosen wendeten, um von ihnen diese Verstandeshelligkeit und äusserliche Gefügigkeit zu erlernen und ihre Dichtkunst von rohen Verzerrungen zu reinigen. Die Englische Revolution, der dreissigjährige Krieg, der Abfall der Niederlande u. s. w. hatten zur Prosa reif gemacht. In Italien wurde der Französische Geschmack nur zur Hälfte eingebürgert; in Spanien, wo er als wohlthätiger Gegensatz gegen die Ueberspannung des Culteranismus wirkte, blieb er ebenfalls in dem Kreise der höher Gebildeten, ohne das Volk lebendig zu ergreifen; in England breitete er sich durch Davenant, Dryden, Addison u. s. w. sehr weit aus; in den Niederlanden nicht minder; in Deutschland war er in der letzten Hälfte des siebzehnten und in der ersten des achtzehnten Jh. ebenfalls von Opitz bis auf Gottsched hin das Princip der Bewegung, die von dem Einfluss der Marini'schen Schule nur momentan unterbrochen wurde.

3) Eine solche rein formelle Durchbildung der Poesie war das Extrem der materiellen Innigkeit, mit welcher die Poesie in der heidnischen Volksdichtung

einerseits, in der kirchlichen Poesie andererseits angefangen hatte. In der Mitte zwischen beiden Endpuncten lag die romantische Poesie des Mittelalters, die in Frankreich und Deutschland ihre Hauptträger fand und die gebildete Nationalpoesie der Italiener, Spanier und Engländer. In der Periode, die nun der Französischen Rhetorik und Verständigkeit gefolgt ist, kam es darauf an, das Wahrhafte dieser Bildung, Präcision des Ausdrucks, Klarheit der Form, beizubehalten, die Poesie aber der Idee wieder zuzuführen, von der sie mehr oder weniger abgefallen war. Dies durch Kritik negativer und durch unsterbliche Dichtungen positiver Weise gethan zu haben, ist die welthistorische That der Deutschen Poesie. Wegen ihres reflectirten Charakters hat diese Poesie der neueren Zeit den Kreis der nationalen Beschränkung durchbrochen; die Dichter dichten jetzt im Angesicht der Welt; obschon individuell empfunden und ausgeführt, haben ihre Werke unmittelbar eine solche Allgemeinheit des geistigen Interesse wie der Darstellung, dass sie blitzschnell von Volk zu Volk wandern. Als die Deutschen mit Klopstock, Wieland, Lessing, Göthe, Herder und Schiller diese universelle Richtung einschlugen, erschien die Welt in einem neuen Lichte; eine freundlichere Sonne schien nun der Menschheit zu leuchten, eine gütigere Erde zu ihren Füssen sich zu breiten. Die Französische Humanität Rousseau's und Diderot's, der Englische sentimentale Humor Sterne's vereinigten sich mit dem philosophischen Streben der Deutschen. Aus der Vertiefung in die Idee selbst ward die romantische Poesie wiederge-

boren, aber verklärt durch alle die Schmerzen, welche Europa seit dem Mittelalter durchzuckt haben, bereichert um das Bewusstsein aller der Verirrungen, die im Leben und durch das Leben in der Kunst sich erzeugten. Die Deutschen sind durch Göthe, Schiller und Tieck, die Engländer durch Scott und Byron, die Franzosen durch Victor Hugo zu dem Princip zurückgebracht, von welchem ursprünglich die neuere Poesie ausging; weil dasselbe die Tendenz zur Umfassung der Welt hat, so musste auch die Poesie diese Universalität zu einem besitmmten Element ihres Lebens, zu einer bestimmten Stufe ihrer Bildung, der gegenwärtigen, machen.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Register.

A.	Bd.	S.
de Abril	3.	48
de Acuña	3.	55
Addison	3.	235
Adenez le Roi	2.	59
Aeolische Schule	1.	213
Aeschylos	1.	235
Aesop	1.	188
Agnimitra und Malavica	1.	60
Alamanni, Luigi	2.	252
Alcaeus	1.	215
Alfieri	2.	281
Alfonso X	3.	22
Alfonso XI	3.	24
Alkiphron	1.	292
Alkman	1.	219
Alkmer	3.	329
Amadisromane	2.	139
Amand	2.	160
Amarusatakam	1.	58
Amerikanische Poesie	3.	396
Anakreon	1.	208
Andrada	3.	134
Annolied	3.	295
Anssari	1.	98
Antimachos	1.	184
Antoine de Baif	2.	149
Apollinaris	2.	13
Apollonius Rhodius	1.	283
Apulejus	1.	327
Arabische Poesie	1.	140
Aratus	1.	287
Arbuthnot	3.	164
Archilochus	1.	212
Ardschunas Himmelsreise	1.	95
d'Argensola	3.	62
Ariosto	2.	258
Aristophanes	1.	259
Arreboe	3.	257
Arturischer Sagenkreis	2.	79
Asmai Antara	1.	145
Astrée	2.	162
Atellanen	1.	302
Atterbom	3.	257
Ausonius	1.	333
Avianus	1.	332
Aviemus	1.	333
de Ayala	3.	29
Ayrer, Jacob	3.	341

B.		
Bacellar	3.	133
Bakchylides	1.	223
Balde	3.	349
Banise	3.	366
Barbour	3.	160
de la Barca	3.	88
Barlaam und Josaphat	3.	325
Baro	2.	155
Basselin	2.	136
Beaumarchais	2.	212
Beaumont	3.	214
Beccari	2.	257
du Bellay	2.	149
Ben-Jonson	3.	177
Benserade	2.	174
Benzel-Sternau	3.	394
de Berreo	3.	16
Bernandes	3.	127
Berni	2.	270
Bertaud	2.	159
von Besser	3.	368
Bhagavadgita	1.	36
Bharata	1.	41
Bharavis	1.	57

	Bd.	S.
Bhavabhuta	1.	64
Bhojaprabja	1.	41
Bible Guiot	2.	102
Bible de Berze	2.	102
Bilderdyk	3.	274
Bion	1.	286
von Birken	3.	360
Biterolf und Dietlieb	3.	234
Blum	3.	380
Blumauer	3.	385
Blumenorden	3.	348
Bocaccio	2.	233
Bodmer	3.	374
Bohse	3.	366
Boileau	2.	195
Bojardo	2.	247
Bonerius	3.	304
Boscan	3.	54
Bracciolini	2.	273
Brahmanavilapa	1.	53
Brant, Sebastian	3.	329
Breboeuf	2.	176
Bretonisches Epos	2.	74
de la Bretonne	2.	211
Brockes	3.	378
Buchholtz	3.	366
Burger	3.	382
Buovo	2.	61
Burchiello	2.	270
Bussy	2.	169
Buttler	3.	223
Byron	3.	242

C.

Calderon	3.	88
Callistus und Meliboea	3.	47
Calprenede	2.	167
Calpurnius	1.	333
Caminha	3.	127
de Camoëns	3.	127
Canciones	3.	41
von Canitz	3.	368
de Carthagena	3.	41
Caspar von der Rohn	3.	290
de Castillejo	3.	63
Catalonische Lyrik	3.	37
Cato, Jacob	3.	271
Catullus	1.	310
Cervantes	3.	69
Chakani Hakaiki	1.	121
Chansons badines	2.	99
Chansons de geste	2.	98
Chapelain	2.	165
Chapelle	2.	175
Chartier	2.	137
Chaucer	3.	154
Chaudron	3.	285
Chaulieu	2.	175
de la Chaussée	2.	212
Chiabrera	2.	275
Chinesische Poesie	1.	5
Chosru	1.	113
Christlich-Latein. Poesie	2.	12
Chunrat's Karl d. Grosse	3.	297
Claudianus	1.	334
Claudius	3.	382
Comedias de capa y espada	3.	89
Comedias heroycas	3.	92
Conceptismo	3.	66
Contes u. Fabliaux	2.	90
Cooper	3.	397
Coquillart	2.	137
Corneille, Pierre	2.	179
Corneille, Thomas	2.	194
Corte na Aldea	3.	133
Corteveal	3.	132
de Cota	3.	47
Cotin	2.	176
Cowley	3.	220
Crebillon, Cl. Prop. Jolyot	2.	211
Crebillon, Prop. Jolyot	2.	201
Cretin	2.	137
Crocce	2.	273
de la Cruzyano	3.	116
de la Cuera	3.	49
Culturisten	3.	65
Cyklisches Epos	1.	180

D.	Bd.	S.
Dänische Poesie	3.	257
Damascus	2.	13
Damayantikatha	1.	81
Danaisius	3.	349
Dante	2.	219
Dasa Rûpaka	1.	41
Davenant	3.	225
Deshoulières	2.	163
Desportes	2.	159
Destouches	2.	202
Deutsche Poesie	3.	274
Dhananjaya	1.	41
il Diabolo predicador	3.	106
Dichterstreit auf der Wartburg	3.	319
Didaktisches Epos	1.	186
Diderot	2.	213
Dietrich's Drachenkämpfe	3.	290
Dietrich's Flucht	3.	289
Dietrichssage	3.	282
Digtlievende Genootschappen	3.	272
Dionysius	1.	289
Doctrina christiana	2.	28
Dolet	2.	147
Don Quixote	3.	37
Doolin	2.	64
Dorat	2.	210
Dorische Schule	1.	217
Douglas	3.	163
Drama, Athenisches	1.	226
Drama aus Heiligenlegenden	3.	104
Drollinger	3.	371
Dryden	3.	225
Dschami	1.	129
Dschelaleddin	1.	123
Dunbar	3.	161
Duverdier	2.	140

E.		
Echa	1.	80
Ecken Ausfahrt	3.	289
Eilhart von Oberge	3.	297
Eiresione	1.	176
Empedokles	1.	192
Englische Poesie	3.	135
Ennius	1.	300
del Enzina	3.	40
de Ercilla	3.	67
Erinna	1.	217
Ernst, Herzog	3.	297
Eroberung v. Trebisonde	2.	63
von Eschenbach	3.	307
de l'Etoile	2.	160
Euripides	1.	247
Eustathius	1.	296
Ewald, Johann	3.	258
Ewhaeddin Enweri	1.	112

F.		
Fagiuli	2.	279
Falçam	3.	178
de la Faro	2.	175
Faria y souza	3.	64
Farjabi	1.	121
Fastnachtsspiele	3.	338
la Fayette	2.	169
Feisi	1.	157
Feith	3.	274
Fenelon	2.	167
Feridedddin Attar	1.	121
Festspiele, mythologische	3.	100
Fielding	3.	240
Fierabras	2.	65
Filicaja	2.	275
Fingal	3.	148
Firdussi	1.	95
Fischart, Johann	3.	345
Flaccus, Valerius	1.	331
Flecke, Conrad	3.	302
Fleming, Paul	3.	353
Fletcher	3.	210
Florian	2.	210
Flos u. Blanchflos	2.	69
Fluthsage	1.	33
van Fockenbroch	3.	278
de Fontenelle	2.	198
de la Force	2.	168

	Bd. S.
de la Fosse	2. 184
Fouqué	3. 398
Franc, Martin	2. 157
Fränkisch-Karoling. Epos	2. 52
Französische Heldpoesie	2. 123
Französische Plejade	2. 148
Französische Poesie	2. 94
Frauenlob, Heinrich v. Meissen	3. 321
Friberg	3. 305
Frigedank	3. 304
Froissart	2. 136
Frugoni	2. 275
Fuchs Reinhart	3. 297

G.

Galathea	3. 73
Galien Rhetoré	2. 65
Gammar Gurton's needle	3. 174
Garçaõ	3. 135
Garnier	2. 153
Gellert	3. 372
Gerard d'Euphrate	2. 68
Germanische Poesie	3. 242
von Gerstenberg	3. 378
Ghatakarparam	1. 40
Gigli	2. 279
Gil Vicente	3. 123
Girart d'Amiens	2. 68
Girart de Roussilon	2. 113
Gitagovinda	1. 38
Gleim	3. 380
van der Goes	3. 273
Gothe	3. 391
Goldoni	2. 279
Goldsmith	3. 241
Gongora de Argote	3. 65
Gonzalez, Fernan	3. 25
Gottfrid v. Strassberg	3. 312
Gottsched	3. 374
Gower	3. 153
Gozzi	2. 280
Gral von Guiot	2. 114
le Grand	2. 191
Green	3. 185
Gregor v. Nazianz	2. 13
Greifenson	3. 364
Gresset	2. 210
Griechische Poesie	1. 156
Grillparzer	3. 393
Gryphius, Andreas	3. 353
Gryphius, Christian	3. 368
Guarini	2. 268
Günther	3. 369
Guillaume de Guilleville	2. 105
Guillaume de Lorris	2. 103
de Guzman, Perez	3. 41

H.

Hafis	1. 128
Hagedorn	3. 370
Haimonskinder	2. 59
Haller	3. 370
Hamâsa	1. 145
Hamilton	2. 200
Harding	3. 158
Hardy	2. 154
Harîri	1. 149
Harry	3. 160
Harsdörfer	3. 389
Hartmann von der Aue	3. 303
Hatifi	1. 136
Hebräische Poesie	1. 75
Heft peiger	1. 118
Heiliger Gral	2. 88
Heinse	3. 389
Heliand	3. 294
Heliodorus	1. 295
Helynand	2. 102
Herder	3. 387
Hermesianax	1. 280
Hermignez	3. 121
de Herrera	3. 60
Hesiod. Epos	1. 177
Heywood	3. 177
Hidimbabadhas	1. 53
Hildebrandslied	3. 288
Hiob	1. 84

	Bd. S.
Hippel	S. 394
Hita	S. 27
Hitopadesas	1. 73
Hoa-tsian	1. 16
Hornen Sigfried	S. 290
Hölty	S. 381
Hoffmanswaldau	S. 361
Hohe Lied	1. 80
von Hohenems	S. 315
Holberg	S. 257
Homerisches Epos	1. 161
Homerische Hymnen	1. 171
Homerokentra	2. 13
Hooft	S. 270
Horatius	1. 315
Hüon	2. 63
de la Huerta	S. 117

I.

Jacob I	S. 160
Jacob VI	S. 164
Jacobi	S. 382
Jamblichus	1. 294
Jaufre	2. 113
Jayadevas	1. 38
Ibicus	1. 220
Jehan de Meung	2. 108
Jeux partis	2. 100
Indische Poesie	1. 21
Indralokâgamanam	1. 32
Insel Felsenburg	S. 364
Jodelle	2. 150
Johann I v. Brabant	S. 260
Jongleurs	2. 109
Ionische Schule	1. 200
Josè, Antonio	S. 134
Jourdain de Blaves	2. 64
Irisches Bardenwesen	S. 146
Irving, Washington	S. 397
Iskendernamè	1. 118
Italienische Poesie	2. 115
Jutte, Frau	S. 338
Juvenalis	1. 325
Juvencus	2. 13

K.

Kaempe-Viser	S. 254
Kaiserchronik	S. 295
Kalidasas	1. 29
Kallimachos	1. 281
Kallinos	1. 202
Karl von Orleans	2. 136
Kautuku Servaswa	1. 69
Kaviraja	1. 29
Kavya-Prakâsa	1. 41
Kellgrén	S. 256
Kinker	S. 274
Kiratârjunîga	1. 37
Klaj, Johann	S. 359
von Kleist, Chr. Ewald	S. 378
von Kleist, Heinr.	S. 395
Klinger	S. 390
Klinsor	S. 311
Klopstock	S. 375
Koog-fu-tseu	1. 6
Kretschmann	S. 378
Kumârasanbhava	1. 37

L.

Lafontaine	2. 171
Lainez	2. 175
Lamprecht	S. 297
Lange, O. S.	S. 370
Langendyk	S. 278
Lauremberg	S. 358
Laurin	S. 290
Leo	S. 228
Leila u. Medschnun	1. 116
Lenz	S. 389
de Leon, Ponce	S. 60
Lermont	S. 160
Lessing	S. 385
Lichtenstein, Ulrich von	S. 316
Lilo	S. 231
Lilly	S. 185
Lindsay	S. 163
Linière	2. 176
Liscov	S. 372
Li-thai-pe	1. 9

	Bd. S.
Livius Andronicus	1. 300
Lobo	3. 182
von Logau	3. 358
Lohenstein	3. 361
Londoner Bühne	3. 178
Longland	3. 158
Longos	1. 295
Lope de Rueda	3. 49
Lope de Vega	3. 52
Lorenzo de Medici	2. 245
Lother u. Maller	2. 69
Lucanus	1. 330
Lucilius	1. 303
Lucretius	1. 309
Lukianos	1. 293
Lukios	1. 295
Luther	3. 335
y Luyando, de Montiano	3. 116
de Luzan, Ignacio	3. 116
Lykophron	1. 295
Lydgate	3. 158

M.

Mabrian	2. 62
Macaronische Poesie	2. 270
Macias	3. 125
Macpherson	3. 148
Macriant	3. 260
Maffei	2. 280
Maghas	1. 57
Maguelona	2. 114
Mahâbhârata	1. 29
Mahavira Charitra	1. 64
Maitland	3. 164
Malegis	2. 60
Malherbe	2. 159
Malherb'sche Schule	2. 158
Mammata Bhatta	1. 41
Manilius	1. 332
Manrique, Gomez	3. 41
Manrique, Jorge	3. 41
Manuel, Don Juan	3. 26
March	3. 38
Margites	1. 176
Marie de France	2. 101
Marino	2. 274
Marivaux	2. 202
Marlow	3. 177
Marmontel	2. 211
Marot, Clement	2. 144
Marot, Jean	2. 145
Marot, Margaretha	2. 146
Marot'sche Schule	2. 142
Martialis	1. 332
Martorell	3. 38
Massinger	3. 215
Mastalier	3. 380
Maurische Romanzen	3. 43
Maurus	1. 333
Maynard	2. 160
Mayret	2. 155
Meghaddta	1. 37
Meistergesang	3. 323
Mellin de St. Gelais	2. 147
de Mena	3. 40
Menandros	1. 269
Mendoza	3. 57
Menezes	3. 154
Menina e Moça	3. 142
Merlin	3. 122
Metastasio	2. 278
Meurvin	2. 68
Milles u. Amys	2. 70
Milton	3. 221
Mimen	1. 307
Mimnermos	1. 207
Mingo Rebulgo	3. 46
Minnelieder	2. 115
Minnesinger	3. 298
de Miranda	3. 55
Miranda	3. 126
Mittlere Komödie	1. 268
Mnioch	3. 380
Moallakat	1. 141
Mohammedgara	1. 40
le Moine	2. 166
Molière	2. 188
Monk	3. 121

	Bd. s.
de la Monnaye	2. 176
de Montalvan	3. 87
Montemayor	3. 55
Montgomery	3. 164
Moore	3. 242
Moratin	3. 116
Moreto y Cavana	3. 107
Morhof	3. 368
Moschos	1. 286
Motenebbi	1. 146
de la Motte	2. 198
Mrichchahakati	1. 61
Mudra Rakschasa	1. 66
Mückenkrieg von Fuchs	3. 346
Müller, Maler	3. 390
Müllner	3. 393
Muhamed, Poesie	1. 86
Murner, Thomas	3. 330
Muspilli	3. 294

N.

Naevius	1. 300
Naharro	3. 48
Naishadiyacharita	1. 31
Nalas	1. 31
Nalodaya	1. 32
Narrenschiff	3. 329
Natya	1. 41
Neidhart	3. 318
Nemesianus	1. 333
Neukirch	3. 368
Nibelungen	3. 286
Nibelungenstrophe	3. 291
Nikandros	1. 288
Niederländische Poesie	3. 259
Nillungasaga	3. 252
Nisami	1. 112
le Noble	2. 173
Nonnos	1. 292
Nordfranzös. Epos	2. 51
Normannisches Epos	2. 72
Nornagestssaga	3. 252
Notker	3. 294
Nritta	1. 41
Nritya	1. 41
Nürnberger Schule	3. 359
Numatianus	1. 333

O.

Occleve, Thomas	3. 158
Ofterdingen	3. 311
Ogier v. Dänemark	2. 66
de Oliva	3. 48
Olof von Dalin	3. 256
Omar Chiam	1. 111
Opitz von Boberfeld	3. 350
Oppianos	1. 288
Orendel	3. 297
Ossian	3. 148
Otfried	3. 294
Otnit u. Wolfdietrich	3. 285
Otway	3. 227
Ovidius	1. 320

P.

Pacuvius	1. 304
del Padron (Rodriguez)	3. 41
Palmenorden	3. 348
Panchatantra	1. 72
Panyasis	1. 183
Parmenides	1. 192
Parthenios	1. 282
Pastourelles	2. 99
Pathelin	2. 132
Pavillon	2. 176
le Pays	2. 176
Peisandros	1. 183
Peis, Andreas	3. 273
Persische Poesie	1. 90
Persius	1. 324
Perrault	2. 200
Petit, Louis	2. 176
Petrarca	2. 230
Petronius	1. 326
Pfintzing	3. 331
Phaedrus	1. 332
Phanokles	1. 281
Philetas	1. 280

	Bd. S.
Philomena	2. 113
Phrynichos	1. 232
Pindarus	1. 222
Pindemonti	2. 281
Plautus	1. 305
Poema del Cid	3. 12
Poesie der Indochinesen	1. 21
Poliziano	2. 245
Polo, Gil	3. 57
Poot	3. 273
Pope	3. 252
Portugisische Poesie	3. 120
Prabodhachandrodaya	1. 67
Prediger Salomo's	1. 83
Prévost d'Exiles	2. 210
Prodromos	1. 296
Propertius	1. 318
Provençalische Poesie	2. 108
Provençalische Troubadours	3. 36
Psalmen	1. 78
Pulci, Bernardo	2. 247
Pulci, Luca	2. 247
Pulci, Luigi	2. 247

Q.

de Quévédo	3. 109
Quinault	2. 194

R.

Rabelais	2. 156
Rabener	3. 312
Rabenschlacht	3. 289
Racan	2. 160
Racine	2. 185
Raghavapândavîya	1. 29
Raghuvansa	1. 29
Râmâyana	1. 25
Ramler	3. 379
Raschid Watwat	1. 120
Rebolledo	3. 108
Rederyker	3. 267
Regenbogen	3. 321
Regnar	2. 191
Regnar Lodbrokssaga	2. 252
Regnier	2. 161
Regnier des Marais	2. 176
Reinbote von Dorn	3. 303
Retnavali	1. 65
Ribeyro	3. 122
Richard ohne Furcht	2. 73
Richardson	3. 259
Richter, Jean Paul	3. 393
Rinuccini	2. 277
Ritusanhâra	1. 37
de la Rivey	2. 155
Robert der Teufel	2. 73
Römische Poesie	1. 297
Rolandslied	2. 53
Rollenhagen	3. 346
Roman du renard	2. 106
Romanze, spanische	3. 10
Ronsard	2. 148
Rosenblüt	3. 358
Rotgans	3. 273
Rother	3. 285
Rotrou	2. 155
Rotruenges	2. 99
Rousseau, Jean Baptiste	2. 200
Rousseau, Jean Jacques	2. 212
Rowe	3. 230
de Roxas	3. 47
Ruccelai	2. 251
Ruiz	3. 27
Ruodolf, Grave	3. 297

S.

Saadi	1. 124
Sacchetti	2. 241
Sachs, Hans	3. 358
Sackville	3. 168
Saemund Sigfuson	3. 245
le Sage	2. 191
Sahitya Derpana	1. 42
Sakuntala	1. 56
Sammonicus	1. 333
Sanchez von Badajoz	3. 41
Sankara Acharya	1. 40
Sannazaro	2. 256

	Bd. S.
Santillana	3. 39
Sanio, Rabbi	3. 28
Sappho	1. 215
Saraswati Kanthábharana	1. 41
Sarazin	2. 160
Sareda Tilaka	1. 70
Satyrisches Drama	1. 255
Sávitrí	1. 34
Scandinavische Poesie	3. 242
Scarron	2. 169
Schade	3. 349
Schäferromane	3. 57
Schahnamè	1. 97
Schauspiele, geistliche	3. 102
Schauspiele, symbol.	3. 102
Scheffler	3. 349
Schelmenromane	3. 58
Schernberg	3. 333
Schi-king	1. 6
Schiller	3. 392
Schirin	1. 113
Schlegel, J. E.	3. 371
I. Schlesische Schule	3. 351
II. Schlesische Schule	3. 360
Schottisches Bardenwesen	3. 147
Schwanenorden	3. 348
Schwedische Poesie	3. 256
Scot, Alexander	3. 164
Scott, W.	3. 242
Scudéry	3. 166
Scudéry, Madelaine	2. 168
Segrais	2. 162
Segura	3. 21
Senaji	1. 112
Seneca	1. 328
Shakespeare	3. 189
Sicilische Poesie	2. 217
Sidney	3. 169
Sigenot	3. 290
Sigfridssage	3. 281
Silius	1. 330
Simonides	1. 221
Simplicissimus	3. 364
Servente	2. 118
Sisupalabadha	1. 57
Skalden	3. 243
Skelton	3. 158
Skogan	3. 158
Slawische Poesie	3. 394
Smollet	3. 241
Snorre Sturleson	3. 249
Solon	1. 209
Sophokles	1. 256
Sorlin	2. 165
Spanische Poesie	3. 16
Spee	3. 349
Spenser	3. 170
Sprüche Salomo's	1. 82
Squenz, Peter	3. 357
Sriharsha	1. 91
Sringáratilaka	1. 57
Statius	1. 331
Steele	3. 238
Stesichorus	1. 220
Stollberge	3. 387
Stona	3. 148
Suchenwirth	3. 328
Sudraka	1. 61
Südfranzösische Poesie	2. 108
Sundas	1. 53
Swift	3. 236
Synesius	2. 13

T.

Tanhauser	3. 317
Tasso	2. 263
Tassoni	2. 273
Tatius	1. 295
Tausend und Eine Nacht	1. 147
Teichner	3. 328
Tenzone	2. 119
Terentius	1. 303
Terpendros	1. 214
Testi	2. 275
Théatre d. Clercs d. l. Bazoche	2. 131
Théatre d. confraitie d. l. Passion	2. 129

	Bd. S.
Théatre d. enfans sans souci	2. 154
Theognis	1. 205
Theokritos	1. 284
Thespis	1. 232
Theurdank	3. 331
Thomson	3. 288
Thümmel	3. 384
Tibullus	1. 317
Tieck	3. 394
Timon	1. 282
Timoneda	3. 68
Tirol und Vridebrant	3. 304
Todtentanz	3. 28
Tollens	3. 274
de la Torre	3. 41
Trimberg	3. 304
Trivikramabhattas	1. 31
Troubadours	2. 109
Tu-Fu	1. 9
Türkische Poesie	1. 151
Tullin	3. 258
von Turheim	3. 305
Turpinus	2. 54
Tyrtaeus	1. 202
U.	
de Ubeda	3. 20
Ulrich, Herzog	3. 366
Upasundas	1. 33
d'Urfé	2. 162
Uttara Rama Cheritra	1. 65
Uz	3. 371
V.	
Valdez, Melendez	3. 119
Valmikis	1. 25
Varro	1. 303
Vaux de Vire	2. 155
von Veldecke	3. 306
Vergier	2. 173
Vinne	2. 61
Viret	2. 160
Vicente	3. 123
Vikramas u. Urvasi	1. 58
Villabos	3. 48
Villancicos	3. 41
de Villègas	3. 109
Villena	3. 37
Villon	2. 157
Vimiero	3. 196
Virgilius	1. 311
Visvanath Kaviraga	1. 74
Volsungasaga	3. 251
Voltaire	2. 203
van der Vondel	3. 270
Voss	3. 381
Vrihatkatha	1. 74
Vyâsas	1. 29
W.	
Wace	2. 72
Waller	3. 219
Walter und Hildegund	3. 284
Walthari	3. 286
Walther v. d. Vogelweide	3. 316
Weckherlin	3. 350
Weisse, Felix	3. 372
Welsche Gast	3. 304
Werinher	3. 295
Werner	3. 393
Wieland	3. 383
Wilhelm v. Orange	2. 70
Willamow	3. 378
Willeram	3. 294
Winsbeke u. Winsbekin	3. 304
van Winter	3. 273
Wirat v. Gravenberg	3. 303
Wolfdietrich	3. 295
v. Würzburg, Konrad	3. 319
X.	
Xenophanes	1. 206
Xenophon	1. 295
Y.	
Yriarte	3. 117
Young	3. 235
Z.	
Zeno	2. 279
v. Zetzighofen	3. 303
v. Ziegler	3. 366
Zschokke	3. 393

(Druck von W. Plötz in Halle.)

Kritiſche Erläuterungen

des

Hegel'ſchen Syſtems

von

Karl Roſenkranz.

Königsberg.
Bei den Gebrüdern Bornträger.
1840.

Gedruckt bei C. J. Dallowitz.

BIBLIOTHECA
PALATINA
VINDOBONENSIS.

Inhaltsanzeige.

Seite.

Allgemeine Charakteriſtik Hegel's 1832 1

Erſte Abtheilung.
Erläuterungen zur Logik.

I. R. v. L. über Sein, Werden und Nichts 1833 21
II. Gruppe's Wendepunct der Philoſophie im neunzehnten Jahrhundert 1834 24
III. Braniß' Metaphyſik 1834 32
IV. Weiße's Methaphyſik 1835 49

Zweite Abtheilung.
Erläuterungen zur Philoſophie der Natur.

I. Hegel's Eintheilung der Naturwiſſenſchaften 1837 91
II. Probe eines Commentar's zu Hegel's Lehre von Raum und Zeit 1835 107

Dritte Abtheilung.
Erläuterungen zur Philoſophie des Geiſtes.

I. Daub's Anthropologie 1836 138
II. Hegel's Philoſophie der Geſchichte 1837 149
III. Hegel's Aeſthetik 1836 177

Seite.

IV. Hegel's Religionsphiloſophie 1833 217

V. Kritiſche Erörterungen der Hegel'ſchen Religionsphiloſophie.

1) Conradi's Selbſtbewußtſein und Offenbarung 1832 . . . 251

2) Marheincke's kirchliche Religionsphiloſophie 1836 290

3) Eſchenmayer's pietiſtiſche Polemik gegen Hegel's Religionsphiloſophie 1831 267

4) Günther's und Pabſt's katholiſche Polemik gegen Hegel 1831 286

5) Daumer's Pantheismus und Kreuzhage's Autotheismus 1832 309

6) Stuhr's geiſtige Religionsphiloſophie 1836 325

7) Göſchel's Entwickelung der Hegel'ſchen Unſterblichkeitslehre 1833 348

Hegel und seine Schule.

Statt einer Vorrede.

Obwohl bereits von verschiedenen Seiten her und mehr als einmal das wahre Verhältniß der Hegel'schen Schule zu ihrem Stifter zur Sprache gebracht ist, so hat es doch noch immer den Anschein, als könne oder wolle man dasselbe nicht begreifen. In der letztern Zeit hat sich die entweder absichtliche oder in Befangenheit und Unkenntniß sich selbst betrügende Verleugnung und Verdrehung jenes Verhältnisses so oft, so hartnäckig, so unverschämt und gewissenlos geäußert, daß fast jeder, der ein näheres Interesse an der Hege'lschen Philosophie nimmt, sich darüber empört zu fühlen gezwungen worden ist. Ich habe mich, von andern gelegentlichen Bemerkungen abgesehen, vorzüglich am Ende meiner Schrift gegen Bachmann im Anfang des Jahres 1834 und in der Vorrede zu meiner Psychologie 1837 über diesen Punct erklärt, seitdem aber geschwiegen.

Dies Schweigen ist mir, je länger je mehr, gemißdeutet, verargt.

Man kann darin erstlich eine theoretische Verlegenheit suchen. Ich wisse nicht, was ich zu den ausgebrochenen Kämpfen sagen solle. Ich sei unsicher, schwankend.

Oder man kann zweitens eine praktische Verlegenheit darin entdecken. Ich wisse wohl, was ich sagen solle, aber ich wolle es nicht thun, weil bei der gegenwärtigen Constellation der öffentlichen Thatsachen gar mancherlei Bedenklichkeiten obwalten könnten, aufrichtig zu sein. Ich sei also zwar kein Heuchler, indem ich mir

keine gemachte Ueberzeugung zum Schaugepränge andichtete, aber ich sei doch ein Feiger.

Beide Vorwürfe sind mir bald sanfter, bald härter angedeutet worden. Oft hat man meinen Namen nicht genannt, aber ich wußte mich leicht zu finden, da Strauß mir in dem einen Heft seiner Streitschriften die Stellung gegeben hatte, das Centrum der Hegel'schen Schule zu sein und man nun unter diesem Titel auf mich loszog.

Diese Ehre hat bei solchen, welche sich in der That für das Centrum der Schule halten, offener oder versteckter, viel böses Blut gegen mich gemacht.

Ich bin weit davon entfernt, so anmaaßend zu sein, mich, der ich in dem äußersten Winkel Deutscher Literatur ein höchst peripherisches, kryptogamisches Dasein führe, als Mittelpunct der Schule zu setzen. Keine Thorheit könnte diese übertreffen. Aber ich sehe vor allen Dingen in der Art und Weise, wie Strauß mich stellt, gar keine Veranlassung dazu, mir irgendwie jene Centralität so auszulegen, als ob sie über den Kreis der Christologie der Hegel'schen Philosophie hinausginge. Strauß hat nicht daran gedacht, so wenig als ich, in mir nach Hegel's Tode dessen ächtesten, umfassendsten, tüchtigsten Repräsentanten zu erblicken. Im Gegentheil sieht man bei ihm deutlich genug, daß er, auch nur für die Christologie, seine Consequenz für die centrale hält und daß ich ihm in dieser Hinsicht nichts als eine Halbheit bin, welche er mit seiner Ironie in's Centrum stellt.

Da er diesen Ton einmal angeschlagen hatte, so trieb ihn Michelet noch weiter. Er machte an der Strauß'schen Theorie einige Modificationen und forderte mich dann auf, unter Anerkennung derselben zu ihm, der einst Straußens Lehrer gewesen sei, überzutreten.

Wenn ich mich hierüber, meinte Michelet, nicht erklärte, so sei ich zwar ein Centrum, aber nicht das der königlichen rothen Farbe, sondern des niederträchtigen Grau's, das weder Schwarz noch Weiß sei. Ich sei dann weder Fisch noch Fleisch. Diese Aufforderung ist, seit Leo's Anklage der Hegel'schen Schule auf Excommunication aus der Kirche, worin sie überging, unzähligemal in den verschiedensten Blättern und Broschüren wiederholt worden.

Mir kam sie als eine Uebereilung Michelet's vor. Es kann doch unmöglich auf Erklärungen, auf Assertionen ankommen? Es kann doch in der Wissenschaft nicht auf eine Entscheidung durch Stimmenmehrheit gerechnet werden? Eine solche Barbarei kann Michelet's Ernst nicht gewesen sein. Wenn ich mich zu ihm schlüge, so versprach er mir eine compacte Majorität in der Schule. Ich setze den Fall: ich hätte in den Intelligenzblättern der Literaturzeitungen dem Publicum die Anzeige gemacht, ich sei wirklich jetzt der Ansicht des Herrn Professor Michelet — was würde das geholfen haben? Ich hoffe doch, daß in einer Zeit, wie die unsrige, in welcher, wie Hegel schon 1807 sagte, das Selbstbewußtsein so erstarkt d. h. von der Bestimmung durch Auctoritäten frei geworden ist, meine winzige Auctorität Niemand bestechen wird? Thäte sie es aber, so würde ich dies nicht bloß für ein Unglück halten, sondern alles Mögliche thun, den Auctoritätsdruck zu vernichten, weil er dem Wesen der Wissenschaft widerspricht, welche nur durch Gründe, durch die Natur der Sache bestimmen will. Nicht umsonst sprach man ehemals von der Gelehrtenrepublik.

Oder sollte es mit uns in der That so weit gekommen sein, daß die liebe Subjectivität, die Meinung, sich wieder so breit machen, daß es nur darum zu thun sein dürfte, Erklärungen zu haben und das Was in der Wissenschaft von dem Wie zu trennen? Eine Regierung kann Erklärungen fordern, ob Jemand sie anerkenne oder nicht; eine Kirche, ob man in ihrem Symbolum das Wesentliche seiner Religion ausgedrückt und sich also durch sie befriedigt finde, ihr und ihrem Schicksal angehören wolle; — aber in der Wissenschaft reicht ein solch trocknes Erklären nicht aus, vorzüglich auch deshalb nicht, weil der Proceß des Erkennens in seinem Progreß einem solchen Verfahren widerspricht.

Ich schwieg auf Michelets Aufforderung, weil ich in meiner Schrift: der Zweifel am Glauben, in meiner Naturreligion, in meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften (von der ich eine baldige zweite Ausgabe zu veranstalten gedenke, in welcher ich dann eine Menge Veränderungen und Erweiterungen vornehmen werde, wie sie der seit 1831 erfolgte Fortschritt der Wissenschaft fordert), in meiner Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre mich bestimmt genug ausgesprochen zu haben glaubte. Ich brauchte nicht zu reden, weil ich schon geredet hatte.

Als der Blitz der Leo'schen Anklage auf Atheismus der Hegel'schen Schule; als die carrikirte Nachahmung derselben von Schubarth zur Anklage der Schule auf Revolution erfolgte, habe ich, eine allgemeine Mißbilligung im Vorwort zum zehnten Bande der Werke Kant's abgerechnet, wiederum geschwiegen, weil ich zu viel herrliche, mir ewig unvergeßliche Stunden im Umgange mit Leo genossen habe und gegen ihn aufzutreten

mich nicht gestimmt fand. Wir sind nun in unseren Richtungen auseinander, das ist gewiß. Unser Verkehr hat ein Ende, denn er würde jetzt nur ein gequälter sein. Die Zeiten, in denen ich glaubte, Leo verhalte sich, sein historischen Bedenken ausgenommen, überhaupt als ein Anhänger des Hegelschen Systems, sind dahin. Seinzeitherige Darstellung der Geschichte und seine ausdrückliche Erklärung haben diesen Irrthum bei mir zerstört. Aber dennoch wird mein Andenken an ihn stets von der innigsten Zärtlichkeit durchdrungen sein. Leo regte mich immer höchst poetisch an und ich schickte ihm manch schlechtes Gedicht zu, weil ich oft in seiner persönlichen Nähe, so sehr sie mich anzog, von einer gewissen Scheu und Befangenheit gefesselt wurde und mich doch gern gegen ihn mit Klarheit stellen wollte. So erinnere ich mich vom Mai 1833 noch folgender Verse aus einem Gedicht, die auch jetzt noch Wahrheit für mich haben:

Tausendfache Widersprüche mögen zwischen uns sich heben,
Beide mögen wir geharnischt feindlich uns entgegenstreben:
Dennoch wohnt im Herzensgrunde ein geheimes Liebeswalten,
Das mich, wie ich fern Dir stehe, immer treu Dir wird erhalten.

Dies Stadium der Hegel'schen Schule, der Kirche als häretisch, dem Staat als revolutionair verdächtigt zu sein, bildet nur die Kehrseite zu jener früheren Periode, in welcher sie dafür galt, sophistisch für das Interesse des Staats, und zwar speciell des Preußischen, eine aus den Gemüthern schon verschwundene scholastische Orthodoxie wieder zu erneuern und die politischen Zustände Preußens in ihrer unmittelbarsten Wirklichkeit als absolut vernünftig zu rechtfertigen

Das Jahr 1838 ist nur der Gegenpol zum Jahre 1828, denn gleich darauf, seit 1830, begann die Polemik gegen die Hegel'sche Philosophie als einer Garantie für den status quo. Die Schule muß es daher als ein Glück ansehen, durch das Extrem des Extrems von der Beschuldigung des Systems als eines servilen einerseits, eines ultraistisch-liberalen anderseits, emancipirt zu sein. Denn wenn dasselbe System Gründe zu beiden sich widersprechenden Anklagen, das einmal für das anderemal gegen Thron und Altar, wie die jetzt beliebte Formel lautet, darbietet, so muß die Sache selbst sich offenbar doch wohl anders verhalten, als die Ankläger meinen. Es ist immer schlimm, wenn die Ansicht aufkommt, eine Regierung begünstige ein philosophisches System, oder sei ihm feindlich gesinnt. Beidemal entsteht dadurch auf die Länge unfehlbar Heuchelei. Die Accommodation an die Voraussetzung bleibt nicht aus und wirkt um so corrumpirender, je unbestimmter sie sein muß. Regierung ist ein Wort von weitem Umfang. Wer sind ihre Träger? Vom Regierungsrath bis zum Minister, endlich bis zum Fürsten, ist eine sehr verschlungene Linie. Wie steht hier die Philosophie? Welches Interesse für Philosophie, welche Kenntniß derselben ist hier anzunehmen? Wer weiß es denn eigentlich? Wer will dem Geklatsch sich anvertrauen? Und nichts destoweniger wird das Factum geboren. Ganz in's Blaue hinein gestaltet sich eine Sympathie für oder eine Antipathie wider eine Philosophie und wirkt im Stillen mächtiger, als man es glauben sollte. Die dumpfe Voraussetzung, daß eine Regierung diese oder jene Philosophie nicht mehr möge, daß also darin keine Carriere mehr zu machen sei, läßt uns unsere nächsten Bekannten

sich oft in nicht zu langer Zeit bis zur Unkenntlichkeit verwandeln und sie haben plötzlich, zu unserer großen Ueberraschung, gegen ein System, für das sie noch vor Kurzem begeistert schwärmten, die Nadelstiche von zahllosen Bedenklichkeiten in Bereitschaft.

Man muß sich nur nicht einbilden, daß bei dem großen Haufen es sich um die Wissenschaft, um gewissenhafte Erkenntniß der ewigen Wahrheit, um eine geprüfte Ueberzeugung handle. Das Einkommen, die Ehre, die persönliche Auszeichnung, der Nepotismus, das Wohlleben, die Herrschsucht — das sind die Dinge, welche am Herzen liegen. Solche Menschen hören sogleich auf, für eine Philosophie sich zu interessiren, wenn sie in Ungnade gefallen ist. Und dies dürfte bei den Meisten jetzt wohl im Geheimen als die Meinung von dem Effect der Leo'schen Anklage angesehen werden können.

Es gereicht der Preußischen Regierung, deren wissenschaftlicher Sinn ja auch durch die Lebensrettung des Straußschen Lebens Jesu sich so rühmlich auszeichnete, abermals, wie einst bei dem Antrag der Pietisten, Wegscheider und Gesenius von ihren Aemtern zu entfernen, zu großer Ehre, die Anklage der Hegelingen sich in sich theoretisch haben verzehren zu lassen und der immer wieder angeschürten Erwartung, praktisch in den Kampf der Wissenschaft einzugreifen, keinen Raum zu geben. Leo wollte dann wenigstens dadurch eine Beschränkung der wissenschaftlichen Discussion herbeiführen, daß er den Antrag machte, die wichtigsten Untersuchungen sollten in Lateinischer Sprache geführt werden, um „das Gift nicht zu verschleppen" wie der banale Ausdruck lautet. Allein auch dieser Antrag wurde igno-

rirt und mit Recht. Denn die Wissenschaft kann sich nur in der Form der Nationalsprache vollenden, nur in dieser ihr Innerstes manifestiren. Und was würde auch das Lateinische Visir helfen? Hat eine Untersuchung ein wahrhaftes, allgemeines Interesse, ist sie mit objectiver Gründlichkeit und subjectiver Redlichkeit geführt, so eignet sie sich der Geist zuletzt doch in der ihm adäquatesten Form an. Strauß' Leben Jesu hat für die Laien der Theologie doch erst wieder zurecht gemacht werden müssen. Sein Deutsch war ihnen noch nicht Deutsch. Es mußte erst die gelehrte und speculative Hülle abwerfen. Die Franzosen haben es sich durch Littré nicht in's Lateinische, sondern Französische übersetzen lassen. Oder umgekehrt. Wegscheider hat seine Dogmatik Lateinisch geschrieben. Hat sie deshalb weniger Auflagen erlebt und ist nicht auch sie zuletzt in's Deutsche übersetzt?

Die Philosophie hat aber an einem Historiker, welcher offen erklärt, nichts von ihr zu verstehen und dessen Anklagen durch diese Erklärung daher sogleich wieder entkräftet werden, einen bei weitem glücklicheren Feind, als an den Philosophen, welche das Wissen durchaus wieder in ein Glauben verwandeln wollen und ihre Verwirrung für die Tiefe selbst nehmen. An der Spitze dieser Fraction stehen Fichte und Weiße. In einer Bemerkung, welche ich 1836 zu einem 1835 geschriebenen Aufsatz über Raum und Zeit hinzufügte, und welchen ich in den Erläuterungen des Hegel'schen Systems hier zum erstenmal mittheile, habe ich mich über beide im Allgemeinen; über Weiße aber speciell in einer Kritik seiner Einleitung in die Mythologie und seiner Metaphysik ausgesprochen. Eine mit Gründen belegte Widerlegung dieser Kritiken ist mir wenigstens nicht zu Gesicht gekom-

men. Von Weiße nur eine gedruckte Beschwerde, daß ich ihn, indem ich ihm Eitelkeit und Originalitätssucht vorwerfe und dies auch, wie ich denke, thatsächlich genug aus seinen Schriften beweise, persönlich angegriffen und den wissenschaftlichen Streit in die Gemeinheit moralischer Insinuation hinübergezogen haben soll. Mir dagegen wurde bei dieser Gelegenheit huldreich die Eröffnung gemacht, daß ich in meinen Arbeiten aller Wissenschaftlichkeit „Hohn spräche" und daß „meinem Treiben" ein Ende gemacht werden müsse. Fichte aber nannte mich einen „jungen spaßhaften Professor", dessen „Einfalt" von Andern irrig zuweilen für Witz genommen würde; charakterisirte mich als eine „Halbheit und Zweideutigkeit", welche durch Strauß und Michelet „unerbittlich, eine Partei zu ergreifen" gedrängt werde, und ließ mich mit Anderen „auf dem dürren Armuthfelsen des alten Hegelianismus dem geistigen Hungertode trotzen". Es mag an diesen polemischen Brocken genug sein, um so viel darzuthun, daß ich Fichte sowohl als Weiße in literarischer Beziehung nicht die geringste zarte Rücksicht, sondern nur Schonungslosigkeit schuldig bin. Persönlich habe ich nichts gegen beide und habe dies gegen Weiße auch durch Anerkennung seiner Schrift über den Göthe'schen Faust auszudrücken gesucht. Gabler hatte in den Berliner Jahrbüchern 1832, September, 431 auch schon gefunden, daß man Weiße für sein „gehässiges" Benehmen gegen Hegel keine rechte „Absolution" ertheilen könne. Dies „in's Gewissen Schieben" überging Weiße mit Stillschweigen und erst 1837 warf er Gabler „eine schulmeisterliche Süffisance" vor, welche mit der sonst von ihm kund gegebenen „Bescheidenheit seltsam contrastire"; vermißte bei ihm Beweise wissenschaftlicher Bestrebungen und bot

ihm schließlich ein dialektisches Turnier an, worauf Gabler jedoch nicht eingegangen ist. Baur hatte Weiße gezeigt, daß sein Leben Jesu in vieler Beziehung eine Contrafactur des Strauß'schen und seine allegorisch-ästhetische Auffassung eft nur die mythische von Strauß sei, nur mit dem Unterschiede, daß sie gegen das Historische sich oft noch negativer verhalte. Was ist die Folge gewesen? Baur warf in späteren Debatten hierüber Weiße ein „hämisches" Betragen, Weiße dagegen Baur „unwürdige Tücke" vor!

Zuletzt ist er mit Michelet Schellings halber auch auf eine Weise zusammengetroffen, in welcher abermals ein moralisches Ingrediens zur Säuerlichkeit von persönlichen Verstimmungen führte. Es muß doch also in dem Manne etwas liegen, was immerfort eine Einmischung des subjectiven Benehmens urgiren läßt.

Was aber die Hauptsache ist, so vermisse ich bei dieser deistisch-offenbarungssüchtigen Fraction durchaus wirkliche Entwickelungen der Philosophie. Gebt uns ein System der Naturphilosophie, der Ethik, der Religion — dann wollen wir uns wieder sprechen und sehen, worin die gerühmte Freiheit Eures Systems die geschmähete Nothwendigkeit des alten Hegel'schen übertrifft. Mit der Metaphysik Weißes und der Ontologie Fichtes, welche beide das, was darin wirklich vernünftig ist, oft eingeständlich, der Hegel'schen Logik verdanken, ist bis jetzt wenigstens kein Fortschritt in der Wissenschaft gemacht worden. Man nenne mir doch Werke, welche sich darauf basiren! Man zeige mir doch Abhandlungen, welche daraus hervorgegangen sind! Ich kenne keine, denn der Tübinger P. Fischer, der sich allerdings zu Fichte hält, hat sich selbst eine Metaphysik

geschrieben. In mehren Bänden einer Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie scheinen die Herausgeber Fichte und Weiße nur für ihre persönlichen Sympathien und Antipathien Raum haben zu wollen. Das allgemeine Reden über Methode, Princip, Anfang, altes und neues System, Erkennen, nimmt gar kein Ende und das wirkliche Erkennen, das auf concrete Gegenstände ginge, nimmt nur einen spärlichen und verworrenen Anfang mit Aphorismen über die Zukunft der Theologie, mit Grillen über die Bedeutung (!) des Grundsatzes der Identität u. s. w. Ich habe mich hundert Mal mit dem besten Willen bestrebt, etwas aus diesem Journal zu lernen. Ich habe z. B. der Beschreibung des Lichtes, welche Weiße Bd. 1. Hft. 2. S. 184 ff. macht, wochenlanges Nachdenken gewidmet, ob mir darin nicht ein Licht über die Naturphilosophie aufginge. Ich erfuhr nur etwa, was Hegel schon längst metaphorisch gesagt hat, daß das Licht das allgemeine Selbst der Materie sei, eingehüllt in eine Menge von Worten, und daß Weiße mit dem Begriff des Lichtes, nicht mit dem der Materie seine Naturphilosophie eröffnen wolle. Das merkwürdigste Actenstück bleibt das Sendschreiben Fichte's an Sengler, denn hierin schlingen sich die Knoten der Divergenz von Fichte, Weiße, Sengler in eine so gemachte harmonische Einheit zusammen, daß auch nicht der geringste Zweifel über die innere Unverträglichkeit dieser „Einverstandenen" bleiben kann. Was ich noch von wirklicher Entschiedenheit in diesem Gemisch entdecke, ist immer Neo-Schellingisch, sobald es den Begriff des Absoluten an und für sich, den Begriff der Offenbarung, der Religion betrifft, und Kantisch, sobald es den Begriff des Logischen, Metaphysischen und des subjectiven Erken-

nens angeht. In ersterer Beziehung finde ich daher ganz consequent, daß auch die alte Manier des Parallelisirens von Naturbestimmungen mit Bestimmungen des Geistes wieder auftritt, z. B. in dem Aufsatz von Ackermann über den Chemismus der Sünde. Wie eigentlich diese Richtung in Verhältniß zum Hegel'schen System noch enden werde, ist wegen der subjectiven Haltung ihrer Vertreter und wegen des steten subjectiven Beweisens, nämlich eines bloßen Kant'schen Postulirens eines persönlichen Gottes, einer Freiheit als Willkür und einer persönlichen Unsterblichkeit schwer zu sagen. Die unaufhörliche Anklage des Hegel'schen Systems als eines Pantheismus, nach welchem der einzelne Geist ohne ein Fortleben nach dem Tode, im Leben ein Sclav der Geschichte und Gott nicht für sich im Unterschiede vom Menschen absolutes Subject sein, vielmehr erst in dem einzelnen Menschen, zunächst dem speculirenden, zum Selbstbewußtsein kommen soll, diese Anklage ist der Köder, die Menge zu gewinnen. Und dies ist so ziemlich geglückt. Fichte und Weiße stehen bei ihr, vorzüglich bei Theologen, im besten Ansehen. Ihre Philosophie ist nach der Meinung solcher, welche die Philosophie nie als Selbstzweck, immer nur als Mittel für andere Zwecke betrachten, eine christliche, obwohl das Leben Jesu von Weiße doch wohl hätte zeigen können, daß man sich sehr irre, an Fichte und Weiße Verfechter einer cruden Buchstäblichkeit zu besitzen. Dies sage ich zu ihrem Lobe und trete auch ganz der psychologisch-phänomenologischen Entwickelung bei, welche Weiße im siebenten Buche von der Auferstehung und Himmelfahrt gibt. Diese Entwickelung verpflichtet mich gegen Weiße für dies Gebiet zum größten Dank, den ich hier gern abstatte.

Ich kenne keine bessere Erläuterung der S. 340 angeführten Worte Hegel's: „Die Auferstehung gehört wesentlich dem Glauben an. Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung."

Diese Auffassung wird nach einigen tausend Jahren wahrscheinlich die allgemeine sein, denn sie läßt die Thatsache als Thatsache stehen: Christus ist seinen Jüngern erschienen. Sie braucht keine Fiction des Factums anzunehmen. Sie conservirt aber nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt. Es ist wirklich Christus, welcher den an ihn Gläubigen erschien. Sie haben bei solcher Epiphanie sich zur ewigen Wahrheit, nicht zu einem zufälligen, gleichgültigen Wahn verhalten. Aber Christus ist nicht in objectiv sinnlicher Realität für sie erschienen, sondern in der viel höheren der geistigen Objectivität, in der tiefsten Innerlichkeit des ihm hingegebenen Gemüthes. Warum soll nun die sinnliche Objectivität vor der geistigen den Vorrang haben? Die ganze Apostelgeschichte muß von diesem Gesichtspunct aus einmal von Neuem durchgegangen werden, um zu begreifen, welch' ein ungeheurer, vielleicht, was sage ich? — nein, geradezu mit nichts vergleichbarer Proceß im Bewußtsein der Jünger nach dem Tode Christi vor sich gegangen ist, als der Gottmensch geistig in ihnen wieder auferstand, wie er ihnen vorher gesagt hatte und der Geist in ihnen durchbrach. Der Anfang der Johanneischen Briefe wird hier die feste Basis bilden müssen. Man kann es nicht schärfer ausdrücken, als hier geschehen ist, die unmittelbare Einheit des ewigen Logos und dieses einzelnen Menschen, den wir, wie

Johannes ſagt, geſehen, gehört, gefühlt, getaſtet haben, zur lebhafteſten Anſchauung zu bringen.

Ich will an dieſe Bemerkung nur ſogleich mein Verhältniß zu Strauß anſchließen. Ich habe in dem Vorwort zu meiner Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre, Königsberg, 1836, XVII. Strauß zum Vorwurf gemacht:

> daß er die Subjectivität der Subſtanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menſchheit, gelten laſſen will.

Der Begriff der Subſtanz fehlt Strauß nicht. Er will keine Menſchheit, deren Weſen nicht göttlich wäre.

Der Begriff der Subjectivität fehlt ihm auch nicht. Er will kein Göttliches, das ſeines Weſens nicht ſelbſt bewußt wäre.

Allein die Subjectivität der Subſtanz und die Subſtantialität des Subjects iſt es, welche er ſo auffaßt, daß die Subſtanz an und für ſich nicht mit Einem Subject identiſch, vielmehr nur in der Summe aller Subjecte ſich ſelbſt gleich ſein könne. Er hält den Standpunct der Immanenz ſo feſt, daß er für den Begriff ihrer Manifeſtation die Beſtimmung der Transcendenz untergehen läßt.

Hiergegen habe ich mich erklärt und bleibe bei dieſer Erklärung. Ich habe geſagt: im Weſen der Idee liege auch die Erſcheinung der Abſolutheit derſelben als dieſer einzelne Menſch.

Wird dies ſo verſtanden, als wolle ich Chriſto eine ſchlechthin excluſive Stellung gegen die Menſchen geben, ſo hätte ich Unrecht, denn allerdings iſt jeder Menſch durch Gott zur Einheit mit ihm beſtimmt, was Chriſtus ſo ausdrückt, daß er uns für ſeine Brü-

der erklärt und Paulus so, daß er von sich behauptet, nicht Er lebe, sondern Christus in ihm. Von dieser Seite stehen wir alle neben Christus und sind ihm wesentlich coordinirt.

Aber von der Seite, daß die Einheit des Menschen mit Gott nicht nur durch den Menschen, sondern eben so sehr durch Gott gesetzt wird und Christus derjenige Mensch ist, welcher sich nur als mit Gott identisch wußte und dies, sein Selbstbewußtsein, als die Wahrheit unseres Wesens zur Erscheinung brachte, ist er uns übergeordnet, d. h. hat er uns mit Gott vermittelt. In dieser Vermittelung liegt seine Einzigkeit, die aber eine inclusive ist. Sie wird von ihm sehr bestimmt ausgesprochen, aber immer, um ihre discrete Einsamkeit in die Continuität der Gemeinschaft zu erweitern und die Anderen sich gleich zu machen. Er als der Gottmensch umfaßt zugleich alle Menschen. Seine Einzigkeit ist nicht die einer spröden Vornehmheit, sondern die von ihm als freie perennirende That in ihm gesetzte Sündlosigkeit. Er ist der Erstling von den Todten.

Die Menschheit wird immer dagegen reagiren, in Christus ein qualitativ anderes, mysteriöses, doketisches Wesen zu sehen und die Kirche hat gegen diesen Irrthum, wenn er eine entschiednere Form annahm, immer protestirt, wenn auch die Geistlichkeit oft den Hang dazu gehabt hat. Das Neue Testament muß nur gehörig im Zusammenhang studirt werden, so wird man in ihm die tiefsten Aufschlüsse über alle diese Puncte finden Christus will, nach demselben, nichts für sich behalten, sondern Alles, was sein ist, selbst sein Fleisch und Blut, zum unsrigen machen; ja er verheißt uns sogar, größere Thaten, als die damals geschehenden, zu vollbringen — in seinem Namen!

Strauß wirft mir nun ein, daß, wenn Christus als Subject absolut gewesen sei, er auch in allen Fächern, in der Poesie, Philosophie u. s. f., sich absolut ausgezeichnet haben müsse. Da man dies aber nur gewissermaaßen, nicht im eigentlichen Sinne von ihm sagen könne, so sei er nur ein religiöser Genius gewesen. Daraus fließen nun alle jene viel besprochenen Wendungen, nämlich, daß die Idee ihre Fülle nicht in Ein Exemplar auszuschütten liebe, daß ein moderner Katholicismus sich bilden werde, eine neue Heiligenverehrung, ein Cultus der Genien u. s. f.

Allein die Religion ist ja eben diejenige Sphäre, worin Alles, was wir Talent, Bildung, nennen müssen, sich zur Absolutheit des Verhältnisses aufhebt, in welchem der Geist als Geist zum Geiste steht; als Geist ist er sowohl sich die Form als der Inhalt. Die biblische Sprache drückt dies Nivelliren aller Particularität in der Religion damit aus, daß vor Gott kein Ansehen der Person sei; daß zwar viele Gaben, aber nur Ein Geist seien u. s. f. Weil Christus nur die absolute Bestimmtheit des Geistes zum Inhalt seines Lebens hatte, war jede andere Bestimmtheit schlechthin gegen sie verschwindend. Es verhält sich hiermit gerade umgekehrt, als Strauß es meint.

Strauß hat selbst Sokrates als eine besondere Natur in diese Betrachtungen hineingezogen. Eigentlich müßte dieser ihm vielmehr genug thun, denn Sokrates war Bildhauer, Musiker, Krieger, Politiker, Dichter, Philosoph, Stifter einer neuen Religion. In ihn oder in Niemand hatte die Idee ihre Fülle hineingeschüttet!

Aber hier sieht man auch sogleich, wie Ullmann in seinem Sendschreiben an Schwab sehr gut unter-

scheidet, daß man für den Genius wohl Verehrung, nicht aber Andacht empfinden könne.

Daß ich aber, was freilich in Betreff der Wahrheit selbst völlig gleichgültig ist, daß ich mit meiner Ansicht keineswegs aus dem Hegel'schen System herausgehe, kann ich durch alle Momente desselben hindurch beweisen z. B. Genialität ist nach Hegel ein natürliches Moment des Geistes; die Kunst hebt sich in der wahrhaften Religion auf; die Philosophie aber gibt nach Hegel nichts Anderes, als was die Offenbarung derselben für den Glauben enthält und hat es mit der Formbestimmtheit des Erkennens zu thun. Wenn ich dagegen von Strauß gesagt habe, er sei aus dem Hegel'schen System auf den Schleiermacherschen Standpunct zurückgefallen, so ist mir diese Behauptung durch seine herrliche Abhandlung über Daub und Schleiermacher noch gewisser geworden. Er zeigt darin sehr gründlich den Spinozismus von Daub und Schleiermacher, aber zugleich seinen eigenen. — §. 116 der ersten Ausgabe der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Bd. 2. lautet:

> Vermöge dieser Vereinigung des Geschichtlichen und Urbildlichen ist der Erlöser auf der einen Seite, was die menschliche Natur betrifft, uns vollkommen gleich, auf der andern Seite als Anfänger eines zur Verbreitung über das ganze menschliche Geschlecht bestimmten neuen Lebens dadurch von allen andern Menschen unterschieden, daß das ihm einwohnende Gottesbewußtsein ein wahres Sein Gottes in ihm war.

So ist es bei Strauß. Die Immanenz des Göttlichen in Christo setzt er nur als ein Sein Gottes in ihm. Die religiöse Genialität kann nicht abstracter, denn

als bloßes Sein ausgesprochen werden. Nach dem Hegel'schen System, wie ich es wenigstens verstehe, ist das Selbstbewußtsein Christi zwar für sich, aber nicht an sich von dem Selbstbewußtsein Gottes verschieden. Wer den Sohn sieht, siehet den Vater. — Ich finde auch, daß Göschel, Schaller, Vatke und der Recensent von Dorner's Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den Halleschen Jahrbüchern, auch ein Aufsatz im Decemberheft des Tholuck'schen Anzeigers, Strauß alle darin bekämpfen, daß er die Vollständigkeit der Allheit mit der Wesentlichkeit der Absolutheit, und demgemäß die natürliche Individualität mit der geistigen Subjectivität, die unmittelbare Vereinzelung der Gattung in ihren Exemplaren mit der vermittelten und sich vermittelnden Allgemeinheit des einzelnen Geistes verwechsele. — Das ist ganz meine Ansicht und das nur thut mir innigst leid, Strauß damit gekränkt zu haben, daß ich auf Schleiermacher's Leben Jesu, das uns aus seinem Nachlaß erwartet, hinwies. Ich hatte dabei wahrlich nicht im Sinne, die Eigenthümlichkeit dieses großen Kritikers, dem die Theologie und Religionsphilosophie eine so umfassende, so wohlthätige, Herz und Nieren prüfende Erschütterung verdankt, im Geringsten zu beeinträchtigen. Ich war nur auf die Sache gerichtet, denn wenn jenes Leben Jesu von Schleiermacher erscheint, so wird man allerdings zwar keine mythische, wohl aber negativ kritische Behandlung des thaumatischen Elementes darin finden. Die Selbstständigkeit der Strauß'schen Forschung habe ich nie bezweifelt.

Doch eben dieses Element ist es eigentlich, dessentwegen mich Strauß zwischen die rechte und linke Seite

eingeklemmt hat, indem er das Wunder schlechthin verwirft, während die rechte Seite es eben so schlechthin annimmt. Wenn nun Strauß in der Vorrede zu seinen Charakteristiken sagt, er habe im Ganzen noch immer den Standpunct, den er bei seiner ersten schriftstellerischen Arbeit, der Kritik meiner theologischen Encyklopädie, einnahm, so kann ich auch sagen, ich bin über die damals von mir aufgestellte Christologie im Ganzen noch nicht hinaus, wenn ich auch in der schärferen, wahrhafteren Erkenntniß des Details fortgeschritten zu sein glaube. Mögen Feuerbach, Ruge, Michelet und Andere deshalb mitleidig auf mich herabblicken; das kann und darf mich nicht bestimmen, anders zu denken, als mir möglich ist. Glaubt doch nur, ich würde sehr gern rechtsum oder linksum mich wenden, würde ich nicht durch den Zweifel an der Wahrheit der Extreme in der Mitte festgehalten! Wo ich kann, z. B. in der Eschatologie, sie aus der kraftlosen Jenseitigkeit der Vorstellung in die energische Diesseitigkeit des Selbstbewußtseins umzusetzen, stimme ich gern mit Strauß überein und habe längst vor ihm mich dahin ausgesprochen. Was aber das Wunder anbetrifft, so scheint mir Daub den besten Ausdruck getroffen zu haben, wenn er sagt: das Interesse am Wunder ist identisch mit dem Interesse an der Freiheit.

Das ist es, was im Wunder liegt und weshalb die Kirche wohl den Unglauben an das Wunder, da es nicht Princip, sondern nur Consequenz ist, dulden, aber den Glauben an dasselbe nie aufgeben wird. Die Vorstellung des Wunders enthält den Begriff der Freiheit des Geistes, einerseits negativ von der Natur

unabhängig, anderseits der sich positiv durch sie hin widerstandlos selbst bestimmende zu sein. — Der Begriff des Wunders ist gar kein absoluter, sondern nur ein relativer und ist nur die Asymptote der göttlichen Freiheit, welche mit ihrer eigenen Nothwendigkeit nicht in Widerspruch treten kann. Christus wird sogleich zu einem doketischen, unheimlichen Scheinwesen, sobald mit seiner Erscheinung auch die Natur bis in ihre letzten Tiefen (das sind Gottes-Gesetze) hin aufgeregt und revolutionirt gedacht werden soll. Man nennt das jetzt Christi kosmische Stellung. Prunkvolle Worte, die den ärgsten Aberglauben begünstigen können!

Das Wunder ist daher ein Wunder nur vom Standpunct der Natur aus, wenn man nur ihre mechanische, chemische oder teleologische Causalität im Auge hat.

Das Wunder ist aber kein Wunder vom Standpunct des Geistes aus, der das Prius der Natur, ihr Princip und für sich absolut freie Selbstbestimmung ist.

Ich finde daher nur diejenigen Wunder dem Geist entsprechend, welche ich begreifen kann und für welche ich in mir selbst das Analogon entdecke, z. B. die Einwirkung auf psychisch Kranke durch meine Persönlichkeit.

Alle anderen Wunder, die von Christus erzählt werden, halte ich für gleichgültig, ob sie buchstäblich geglaubt werden oder nicht. Selbst Göschel sagt: es komme nicht auf die Wunder, sondern auf das Wunder an. Das Wunder im absoluten Sinne ist für mich die Existenz der Freiheit des Geistes. Wandeln auf dem Meere, Wasser in Wein verwandeln, Todte auferwecken, kann kein Mensch und liegt ein solches Thun gar nicht in Begriff des Gottmenschen, der Religion. Wäre ein solches Durchlöchern der von Gott selbst gesetzten Nothwendigkeit der

Natur, wie Vischer das Wunder in dieser Beziehung nannte, etwas wahrhaft Religiöses, so müßte es zum Dogma werden können. Der Glaube kann nun zwar Berge versetzen d. h. den schwersten geistigen Widerspruch, die Sünde überwinden, aber er kann nicht das nach göttlichen Gesetzen Unmögliche wirklich machen. Sind nicht auch jetzt noch Tausende von Menschen des Mitleids werth, das Christus den Schwestern des Lazarus bewies? — Man muß zwischen den Wundern Christi unterscheiden. So habe ich es auch immer gefunden. Wenn Jemand mir sagte: ich glaube Alles, was in der Schrift erzählt wird; so fragte ich z. B. ob er glaube, daß Gott bei der Taufe Christi gesprochen habe? Sagte er mir: nein, das nicht, allein irgend ein außerordentlicher Vorgang muß doch Veranlassung zu dieser Tradition gewesen sein; — so war er inconsequent. Diese Inconsequenz ist es, welche Feuerbach neulich mit der furchtbaren Wendung gemeint hat, mit welcher er Christenthum und Philosophie als unverträglich auseinanderwirft. Nun frage man aber einmal, die Hand auf's Herz, jetzt herum: wie Viele ohne Heuchelei, mindestens ohne Selbstbetrug sagen werden, ja, sie seien überzeugt, der heilige Geist habe sich als Taube sehen lassen u. s. f. Wenn jedoch hier oder bei den Feuerflammen auf den Zungen der Apostel eine Licenz gestattet wird, warum soll sie anderwärts verboten sein? Warum soll die Regel, Alles ist buchstäblich zu glauben, ihre Ausnahmen haben dürfen? Heißt das nicht Kritik üben?

Es kommt besonders darauf an, die activen Wunder Christi von den passiven zu unterscheiden, wie ich in meiner Encyklopädie gethan habe. Denn die letzteren, Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi,

lehren sogleich ihren symbolischen Charakter entschieden heraus, daß nicht Menschen durch ihre Zeugung, nur Gottes Geist Christus zum Gottmenschen und Welterlöser machen konnten; daß er, gestorben, unvergänglich in geistiger Wiederkunft in den Menschen Gestalt gewinnen muß; daß die in ihm gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, der beiden Naturen, wie man späterhin sich ausdrückte, keine nur vorübergehende war, sondern eine ewige ist. Der von der Menschheit scheidende Gottmensch kann nur zu Gott wieder zurückgehen, denn unter Himmel ist ein sinnliches Local zu verstehen uns doch ganz unmöglich.

Diese Auffassung hat man ein Untergraben, Unterwühlen, Anfressen der historischen Basis des Christenthums genannt und den Völkern alles mögliche Unheil daraus geweissagt. Aber wahrlich, wenn der Geschichte Christi nicht die Idee der absoluten Religion immanent wäre, wenn ihre Facta nicht die Basis der Idee hätten, so wäre sie ohne alle weltüberwindende Kraft. Die Hegel'sche Philosophie hat dies in den kühnen Worten ausgedrückt: die Geschichte Christi ist die Geschichte Gottes; d. h. Alles, was das Wesen Gottes an sich ausmacht, ist für uns in der Geschichte Christi zur Erscheinung gekommen. Sie abstrahirt deshalb auch nicht von der Auferstehung Christi, sondern erkennt in dieser ein nothwendiges Moment an, negativ die Entsinnlichung des Bewußtseins der Jünger in der Erfassung Christi, positiv die geistige Verklärung desselben in ihnen. Schleiermacher sagt in seiner Glaubenslehre §. 120, alte Ausgabe:

> Die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, so wie die Vorhersagung seiner Wieder-

kunft zum Gericht ſtehen mit der eigentlichen Lehre von ſeiner Perſon in keinem unmittelbaren und genauen Zuſammenhang.

Sofern Schleiermacher mit dieſer Beſtimmung die ſinnliche Facticität und deren vermeinte Wichtigkeit negirt, kann man ihm nur beitreten, aber man muß weiter gehen, als er und auch den poſitiven Gehalt dieſer Vorſtellungen, ihren dogmatiſchen Kern, aufſuchen. In dieſem Streben iſt Strauß außerordentlich miſſverſtanden und oft auf empörende Weiſe von ſolchen behandelt, welche in die Geiſtloſigkeit des von Chriſto ſo ſtark verworfenen Buchſtabenglaubens, in den Trotz auf die Worte, wie ſie geſchrieben ſtehen, das wahrhafte Chriſtenthum ſetzen. Gegen ſolche hatte Strauß wahrlich Recht, zu fragen, ob denn eine Idee, ob die Idee etwas ſo Geringes ſei? Daß die Ueberlieferungen von der Geſchichte Chriſti aus ſeiner Idee als dem Gottmenſchen modificirt und ergänzt werden mußten, nannte er die mythiſche Geſtaltung in der Erzählung ſeines Lebens. Strauß hat durch den Ausdruck mythiſch das Nothwendige in dieſen Formationen ausdrücken und die Willkür einer ſubjectiv poetiſchen Thätigkeit ausſchließen wollen. Er hat die zum Theil gottloſe epideiktiſche Auffaſſung Chriſti als eines, der zur rechten Zeit Aufſehen zu machen verſtanden, und die bornirt ſchulmeiſterliche, fortwährend auf den Fortſchritt ſeiner Schüler eine pädagogiſche Reflexion zu üben und ihrer ſchwachen, ſchwankenden Intelligenz durch zeitgemäße Mittel entgegenzukommen, zu vernichten geſucht. Er hat im Leben Chriſti den Geiſt der Kirche die abſolute Wahrheit dichten — nicht erdichten — laſſen.

Aber hier eben tritt der Glaube ſowohl als die Speculation gegen Strauß mit dem Gedanken auf, daß

die Wahrheit nicht nur als das göttlichste Poëm in der Menschheit überhaupt, sondern auch in der Realität dieses Jesus von Nazareth Existenz haben; daß sie aus ihm heraus, nicht in ihn hinein gedichtet werden; daß ein solcher Rabbi nicht nur die an sich geringfügige Veranlassung, sondern die leibhafte Fülle der Sache selbst gewesen sein soll. Relativ hat Strauß dies selbst in den Worten anerkannt, daß, wie man bei der Poesie an Homer und Shakespeare, so auch bei der Religion an Jesus denken müsse, d. h. er hat die Nothwendigkeit des historischen Christus anerkannt. Dieser ist nicht eine lästige Voraussetzung der Tradition, sondern die Voraussetzung der Idee selbst. Die geschichtliche Auctorität hilft in der Wissenschaft allein nichts mehr; das Christenthum muß sich durch seine Vernunft bewähren; es muß seinen Supernaturalismus, nur den Geist zum absoluten Princip zu machen, durch dessen eigenen Rationalismus rechtfertigen. Daher hat sich auch die Kritik Straußens je länger je mehr von der historischen Seite auf die philosophische hinübergeworfen und wir alle werden seine Dogmatik, die jetzt eben gedruckt wird, mit der größten Spannung in die Hand nehmen.

Für Straußens Verfahren sind die Messianischen Traditionen des Judenthums und die apokryphischen Evangelien natürlich von nicht geringer Erheblichkeit, weil auch sie den Proceß der Mythenbildung darstellen. Einer meiner Freunde hatte nicht nur den genialen Einfall, die Hauptmomente der Geschichte Christi aus den Apokryphen herauszuheben, sie zu einer synoptischen Harmonie zu vereinigen und darin den Unterschied des Pseudohistorischen von dem Historischen der kanononischen Evangelien bis auf die Structur hin nachzuweisen, und so

die wichtigſte Parallele zu dem Werk von Strauß zu liefern, ſondern er führte dieſen Gedanken auch mit großer Gelehrſamkeit und Kritik beinahe bis zu Ende. Aber er iſt ein Mann des Nonum prematur in annum. Zwei Jahre ſind ſeit jenem Beinahe verfloſſen und wir haben von anderer Seite her indeſſen wenigſtens — eine Chriſtologie des Korans erhalten.

Daß man nun Straußen's Geneſis der Geſchichte Chriſti aus ſeiner Idee heraus dem unwiſſenſchaftlichen Volk als eine Leugnung und Verleugnung des Chriſtenthums ſelbſt hat darſtellen können, iſt ſehr begreiflich und die kleine Abhandlung von Strauß: Bleibendes und Vergängliches im Chriſtenthum, vollendete dieſe Möglichkeit. Das ungemein Beklagenswerthe hierbei iſt vorzüglich, daß die hierarchiſch-pietiſtiſche Partei von den verſchiedenſten Puncten her, beſonders ſeit der von ihr ſo geprieſenen Züricher Revolution, in die grenzenloſe Rohheit fällt, die Maſſe des Volkes, die Fäuſte deſſelben zum Correctiv und zur Schranke der übermüthig gewordenen, in Pantheismus und Heidenthum abgeirrten Wiſſenſchaft zu machen. In der Zuverſicht, daß man von „Oben" her, wie die beliebte Formel lautet, daß „höhern Orts", daß die Regierung durch das alte Chriſtenthum die Begründung des Wohles der Staaten, die Sicherheit, Ruhe und Ordnung garantirt, hingegen durch die Wiſſenſchaft und Speculation gefährdet glaube, geht man in der fanatiſchen Verdächtigung der letzteren bis zur lügenhafteſten Anſchuldigung. Man hofft, durch die Furcht vor Amtsentſetzungen, vor Brodloſigkeit, die Offenheit und Redlichkeit der Wiſſenſchaft einzuſchüchtern. Ja, ſo weit iſt es gekommen! Man beklagt ſich ſogar darüber, daß die Hegel'ſche

Schule aufrichtig und freimüthig sei. Wahrlich, man könnte daraus für die Ankläger die boshaftesten, schwärzesten Schlüsse ziehen. Mögen wir abwarten, welche Früchte eine so plumpe und unvorsichtige Bearbeitung der urtheillosen Masse tragen wird. Die Wissenschaft wird ihre theoretische Emancipation vollenden; mit der directen Gestaltung des Praktischen hat sie nichts zu thun, so groß ihre indirecte Macht sein und werden mag.

Ich will hier keinen Beschwerdekatalog geben, doch eines der Mittel der Verdächtigung muß ich erwähnen. Es wird nämlich gesagt, daß eine Richtung der Hegel'schen Schule sich zerstörend zum Christenthum verhalte und eine neue religiöse Manifestation ankündige. Tholuck's literarischer Anzeiger nennt sogar im Vorwort dieses Jahres bestimmte Namen in dieser Beziehung und fügt dann in einer Parenthese hinzu, daß selbst ich in einer Abhandlung über den Muhammedanismus in meinen vermischten Schriften in diesem Sinne mich ausgesprochen hätte.

Um nicht alle irgend mögliche Schuld von mir abzuwälzen, erkläre ich, daß ich eine Fortentwickelung des Christenthums aus seinem Princip allerdings für im Wesen des Christenthums liegend begründet halte. Ich wüßte gar nicht, was für ein Interesse die Kirchen- und Dogmengeschichte darböte, wenn nicht dies, daß das ewige, unzerstörbare Wesen des Christenthums sich in immer angemesseneren, reineren, geisterfüllteren Formen offenbarte und ich halte z. B. mit Millionen Menschen und Tausenden von Theologen die Reformation für einen solchen Bildungsact. Aber nie ist mir eingefallen, nicht das Christenthum selbst für das Princip seiner Perfectibilität

zu halten. Es kann nur das werden, was es an ſich ſchon iſt. Ich denke hierüber, wie mein Freund Alexander Jung in ſeinem ſchönen Aufſatz: Chriſtenthum und Kirche.

Was aber jene in Parentheſe hämiſch eingefügte Bemerkung anbetrifft, welche mein Chriſtenthum beſchmutzen ſoll, das ich für eben ſo ächt und göttlich halte, als Tholuck nur immer das ſeinige, ſo hat ſie mich erſtlich von Tholuck geſchmerzt. Denn wenn wir auch wiſſenſchaftlich immer auseinandergingen, ſo haben wir doch perſönlich, wie ich wenigſtens meinte, immer ſo zu einander geſtanden, daß wir uns keine Unwahrheiten nachſagen würden. — Nun habe ich aber zweitens niemals Vermiſchte Schriften herausgegeben, ſondern nur einen Band Studien, worin Reden und Abhandlungen ſtehen. Aber darin ſteht keine über den Muhammedanismus, ſondern 1838 im zweiten Heft des Freihafen ſteht eine Rede, welche ich hier in Königsberg am Krönungsfeſte jenes Jahres vor einer öffentlichen Verſammlung hielt: über die eigenthümliche Weltſtellung des Islam. — Aber in derſelben entwickle ich gerade das Verhältniß des Chriſtenthums zum Islam in Anſehung der Civiliſation, weil die kurz zuvor erfolgte Eroberung Conſtantine's mich in dieſer Beziehung mit ſanguiniſchen Erwartungen für Afrika's Zukunft erfüllte. Ich ſagte daher ausdrücklich, daß ich dem Geiſte zwar nicht abſprechen wolle, auch außerhalb des Chriſtenthums noch ungeahnte Geſtalten erzeugen zu können, daß aber dies im Grunde an der Spitze alles wahrhaften Fortſchritts ſtehe.

Sollten dieſe Worte etwa dazu geführt haben, mich in jenem Sinne, der deſtructiven Tendenz nämlich, auszuzeichnen? Und ſollte Tholuck gar nicht wiſſen, was ich wohl mit ſolchen ungeahnten Geſtalten außerhalb des

Christenthums meinen könne? Sollte z. B. die von mir erwähnte durch Akbar versuchte Verschmelzung des Islam mit dem Bramismus gar keinen Fingerzeig gegeben haben? Sollte er nicht wissen, wie der Bramäne Rommon Rhoy in unseren Tagen einen Indischen Unitarismus zu begründen suchte? Sollte er die merkwürdigen Verschmelzungen nicht kennen, welche auf dem großen Indischen Archipelagus zwischen Chinesischen und Malaiischen Elementen sich einleiten? ꝛc.

Was nun aber die Schule Hegels speciell betrifft, so verräth man in der Beurtheilung derselben nur zu oft, gar nicht zu wissen, was eine Schule ist. Einerseits wollte man Alle, die ein Interesse an der Hegelschen Philosophie nehmen, solidarisch verbindlich machen; die Eigenthümlichkeit der Anhänger sollte gleich Null sein. Anderseits klagte man über Monotonie, über das ewige Wiederkäuen des von Hegel schon besser Gesagten. Da macht sich die Eigenthümlichkeit geltend; die Uniformität hört auf; die Schüler entzweien sich mit einander. Erst ist diese Entzweiung nur ein Streiten über die orthodoxe Interpretation, aber bald müssen sich die Streitenden auf die eigenen Füße stellen. Allein in der Natur der Sache liegt es, daß die Entzweiung immer größer, heftiger und mannigfaltiger wird. Welcher Schüler will sich einem Schüler anschließen! Warum soll Hinrichs sich auf Gabler oder Gabler auf Hinrichs; warum Göschel auf Erdmann; Bayrhofer auf Schaller; Feuerbach oder Vatke sich auf Strauß u. s. f. berufen? Allein in diesem Auseinanderfallen der Einzelnen mußten doch Sympathien und Uebergänge von einem zum andern bleiben. Göschel wird sich besser mit Erdmann, Gabler, Schaller, Hinrichs; Feuerbach sich besser mit Strauß, Ruge, Bayrhofer vertragen. Fichte und Weiße sind schon ganz für sich etablirt und nur in vorübergehenden freundlichen oder

feindlichen Berührungen mit einem Hegelianer begriffen. Diese Unruhe der Bildung, des Strebens ist wieder nicht recht.

Das Wesen der Schule in dieser Mannigfaltigkeit der Differenzen besteht nun einmal darin, alle Seiten des Hegel'schen Systems zur Entwickelung zu bringen. Nur alle Schüler zusammen sind wieder Hegel gleich; jeder für sich ist eine seiner Einseitigkeiten. Will man also wissen, was jetzt Hegel'sche Philosophie ist, so muß man Hegel selbst, das Urgebirge, die älteren Hegelianer als das Mittelgebirge, und die Hegelingen, Hegeliter, Junghegelianer als die jüngsten Aufschwemmungen und vulcanischen Eruptionen in Ein Ganzes zusammenfassen. Man muß die Berichtigungen der Schüler durcheinander beachten. Das ist freilich keine geringe Arbeit und Herr Dr. Mager könnte jetzt keine Dame mehr in einem mageren Brieflein über den Stand der Sache belehren.

Zweitens besteht das Wesen einer Schule darin, sich als Schule aufzuheben. Die Hegelsche ist so glücklich gewesen, in kaum zehn Jahren dies Resultat erreicht zu haben. Die Entzweiungen in ihr haben die gehörige Reife erreicht, um die Faulheit, in welche Schulen so oft versinken, indem man immer auf den Beistand der Andern wartet, fortan unmöglich zu machen. Es kommt schon gar nicht mehr darauf an, ob etwas Hegelsch, sondern ob es durch sich selbst wahr und gewiß ist, ob es sich beweisen läßt. Aber diese rein sachliche Haltung herbeigeführt zu haben, ist eben großentheils das Werk Hegel's und seiner Methode.

Mit vorstehenden Aeußerungen will ich natürlich über das darin Berührte nichts Erschöpfendes gesagt haben. Das versteht sich so sehr von selbst, daß ich es nicht erwähnt haben würde, könnte nicht Mancher einen solchen Abschluß darin suchen wollen und hätte Bayrhofer mir nicht den Vorwurf gemacht, ich besäße keine durchschlagende Kraft.

Das mag wohl sein, aber ich habe mich auch nie dafür ausgegeben und will sie ihm, falls er sie hat, gar nicht beneiden, sondern mich herzlich über seine Effecte freuen. Ich will mich damit nur davon frei machen, auf der rechten oder linken Seite oder im Centrum angenagelt zu werden und verbiete ihm hiermit, im Vorstehenden etwas Durchschlägerisches wittern zu wollen.

Mit den nachstehenden Erläuterungen aber wünsche ich eine tiefere Erkenntniß der Hegelschen Philosophie herbeizuführen, namentlich der Religionsphilosophie. Die Aufsätze, auch die hier zum erstenmal gedruckten, sind immer mit der Jahreszahl bezeichnet, in welcher ich sie schrieb. Dieser Umstand ist insofern wichtig, als sich daraus ergeben kann, ob, wann und wo ich im Wesentlichen zu einer Aenderung meiner Ueberzeugung gedrängt worden bin und was es mit den Versicherungen derer auf sich hat, welche behaupten, daß die Auffassung des absoluten Geistes als der absoluten Persönlichkeit und als des Principes des endlichen Geistes, der Natur und des abstracten Gedankens eine erst in Folge ihrer Bemühungen 1833 entstandene Umdeutung des Hegelschen Pantheismus sei.

Wie es sich aber mit meinen positiven Leistungen in der Wissenschaft ferner verhalte, so will ich darüber, wie sehr es auch Mode ist, nichts versprechen, sondern lieber, sobald ich etwas habe, wie gering es immerhin sei, geben. Da Bayrhofer mich von der Centralität des niederträchtigen Grau's, zu welchem Michelet mich verurtheilte, dadurch erlöst hat, daß er mir das grüne Centrum zuertheilte, so darf ich ja wohl der freudigen Hoffnung leben, daß mit der Zeit noch etwas aus mir werden könne.

Königsberg, den 23. Februar 1840.

Karl Rosenkranz.

Allgemeine Charakteristik

Hegel's.

1832.

Unſere Zeit iſt zwar ſo ſehr darauf geſtellt, in formeller Hinſicht für den Zuſammendruck der Werke eines Schriftſtellers zu ſorgen, daß die entweder oberflächliche oder mißwollende Betrachtung auch die Ausgabe von Hegel's ſämmtlichen Werken auf den herrſchenden litterariſchen Fabrikton ſchieben und das Bedeutungsvolle dieſes Unternehmens abläugnen könnte. Wir wollen aber nicht einmal ein Gewicht darauf legen, wie ſchon äußerlich die große Menge der Subſcribenten dafür bürgt, daß hier ein tieferes Bedürfniß zu Grunde liegt und nur aufmerkſam machen, wie es doch auffallen muß, daß weder Kant, noch Fichte, noch Schelling bis jetzt, 1832, zu einer ſolchen Sammlung ihrer Schriften gelangt ſind. Schelling begann 1809 eine Sammlung ſeiner Abhandlungen, die jedoch bei dem erſten Bande ſtehen blieb. Bei Fichte iſt es gar nicht zum Verſuch der Sammlung gekommen, obwohl es in Erſtaunen ſetzen kann, daß nicht einmal ſeine populären, von der innigſten Begeiſterung für die Sache durchdrungenen und redneriſch ſo höchſt vollendeten Darſtellungen weder zu zweiten Auflagen noch zur Vereinigung in Einer Ausgabe gelangt ſind. Von Kant ſind die kleinen Schriften in mehrfachen Sammlungen herausgegeben; auch Vorleſungen von ihm, wie über die philoſophiſche Religionslehre, 1817, und über die Metaphyſik 1821, ſind aus Heften edirt worden, allein ſeine großen, Epoche machenden Schriften ſind immer für ſich allein geblieben. Man kann nicht in Abrede ſein, daß dies Auseinanderfallen der Werke ſo hervorragender Männer, wie äußerlich auch der Umſtand ſei, auf die wahre Auffaſſung derſelben ſehr ungünſtig eingewirkt hat. Statt den ganzen Reichthum dieſer Naturen, die Vielſeitigkeit ihrer Erkenntniß, die Gewandtheit ihrer Darſtellung ſich zur Anſchauung zu bringen, verbleiben Viele, ja die Meiſten, bei der Lectüre einiger ihrer Schriften, wogegen ſie von der Tiefe und

Unerschöpflichkeit dieser genialen Menschen ein ganz anderes Bild empfangen würden, wenn sie auch die ganze Peripherie ihres geistigen Daseins durchmessen wollten. Eine Gesammtausgabe würde dazu gewissermaßen nöthigen, weil sie eine unmittelbare Veranlassung wäre, mit Allem sich zu befreunden, was jene Geister ihrer Betrachtung und Pflege werth gehalten haben. Wer z. B. Kant aus seinen Kritiken auf der Höhe der hartnäckigsten Abstraction kennen gelernt hat, der wird eine ergänzende Gegenseite dazu erhalten, wenn er ihn in seiner Anthropologie und physikalischen Geographie als einen überaus belesenen Gelehrten und als einen feinen Beobachter der Natur und des Menschenlebens trifft. Es scheint aber, als wenn das Publicum, bei aller Achtung und Liebe, die es diesen Philosophen bezeugt hat, doch nicht den Drang gehabt habe, alle Richtungen ihres Geistes sich vereinigt vor Augen zu stellen, weshalb der Einzelne, dem darum zu thun ist, die Unbequemlichkeit tragen muß, sich ihre Schriften von hundert verschiedenen Seiten her zusammenzubringen.

Hegel's Philosophie ist der Schluß des letzten Cyklus der philosophischen Bildung; die ihr vorangegangenen Philosophieen sind in ihr selbst als Momente aufgehoben und nun sehen wir, wie unmittelbar das allgemeine Interesse an seiner Philosophie eine vollständige und wohlgeordnete Sammlung aller seiner Werke begründet. Als Aussicht auf eine solche hatte Hegel selbst noch erlebt, was einem wahren Philosophen während seines Lebens selten widerfährt, daß mehrere Werke von ihm vergriffen wurden und zu neuen Auflagen nöthigten.

Um nun die ganze Angelegenheit vollkommen zu würdigen, muß man die Bedingungen erwägen, unter welchen diese Fortschritte gemacht waren, und des wechselnden Verhältnisses sich erinnern, in welchem Hegel zum Publicum gestanden. Anfangs wurde Hegel als ein Schüler und Mitarbeiter Schelling's angesehen und nicht direct, sondern mehr nebenher als Einer der Vielen aus der neuen Schule beurtheilt. Indessen erwachte hier und dort die Anerkennung der tiefen Energie seines Gedankens und seiner zwar schweren aber machtvollen Sprache, wie der eines philosophischen Aeschylus; selbst von Seiten der Philosophie gegnerisch Gesinnte, wie Jean Paul, gestehen diese Kraft und Neuheit

ein. Hierauf folgte eine Zeit, wo die Phänomenologie ſich in ſtillem Gange durch Deutſchland verbreitete; die kritiſchen Blätter übergingen ſie mit Schweigen und nur die Heidelberger Jahrbücher begannen einen Auszug zu liefern.

Da erſchien die Logik, und obwohl ſie von der älteren Schule als unverſtändlich und träumeriſch bei Seite geſchoben und ebenfalls ohne Kritik gelaſſen ward, ſo wurde doch ein Flüſtern des geheimen Erſtaunens vernehmbar; trotz des Widerſtrebens beugten ſich die Geiſter und fühlten ſich wenigſtens von der Ahnung ergriffen, wie dies Werk die Wiſſenſchaft umgeſtalten werde; es war, als wenn ein Magus ihnen einen Spiegel vorhielte, worin ſie die ganze Welt anders als bisher erblickten, als wenn ſie von nun an nicht mehr mit Worten kramen, ſondern in der That den Samen der Welt und alle Kraft des Wirkens anſchauen ſollten. Unterdeſſen hatte Hegel wieder eine akademiſche Stellung erlangt und begann Viele zu feſſeln; in dieſer Zeit bewegte ihn ſeine Theilnahme an dem politiſchen Geſchick des Vaterlandes zu jener ſo freimüthigen und gründlichen, als in der Darſtellung muſterhaften Kritik von den Verhandlungen der Würtembergiſchen Landſtände, wofür ihm Verkennung, Ungunſt, ja ſelbſt Haß zu Theil wurde. Gleichzeitig ſkizzirte er die erſte Ausgabe der Encyklopädie der Philoſophie, eine erſtaunenswürdige Arbeit, die eine förmlich dictatoriſche Gewalt zu üben begann. Jetzt erweiterte ſich für Hegel der Kreis ſeines Lehramtes und in dem Augenblick, wo eine auf ihre vererbten Vorrechte ſtolze Ariſtokratie und eine ſchwärmeriſche Partei, die ſich für die Geſtaltung ihres Freiheitsgefühles maaſtoſen Entwürfen ohne rechte politiſche Beſonnenheit ergab, wo dieſe mit Argwohn und Erbitterung einander bekämpfen, ſtellt ſich Hegel durch ſeine Philoſophie des Rechtes gegen die extremen Anſichten beider Parteien. Die nothwendige Folge iſt, daß beide ſich gegen ihn wenden und ihn — oft ohne die geringſte Kenntniß weder jener erwähnten Recenſion noch des Naturrechtes — als einen Feind der Freiheit verdächtigen. Es wird dieſe Meinung allmälig in einem großen Theil des Publicums zu einer ausgemachten Wahrheit erhoben und Hegel'n durch dies Gerede eine Phyſiognomie aufgedrückt, als wenn von ihm auch das politiſche Schickſal Deutſchlands unmittelbar abhängig wäre. Je mehr nun die Kenntniß

und Anerkenntniß seines Systems sich befestigt und ausbreitet, je mehr ihm auch persönlich Neigung, Liebe und eine hier und da selbst bis zur frazzenhaften Uebertreibung gesteigerten Bewunderung gezollt wird, um so mehr suchen die Stimmführer des Gegensatzes sein System als dialektische Taschenspielerei, als irreligiös, immoralisch, despotisch, scholastisch verknöchernd u. s. f. zu verrufen. Endlich — was noch kein Deutscher Philosoph erlebte — sammelt sich der Spott über die Hegel'sche Schule sogar zur Concentration in einer Komödie und diese muß zum Zeugniß des großen Interesses für die Philosophie nach einem Jahre schon wieder von Neuem aufgelegt werden. Während die kritischen Journale — mit Ausnahme der Halleschen Litteraturzeitung, worin Herbart eine Recension der Encyklopädie versucht — in ihrem Schweigen über Hegel verharren, darin unstreitig statt der beabsichtigten Nichtachtung vielmehr eine nicht eingestandene Ehrerbietung ausdrücken und im Ganzen bei gelegentlichen polemischen Aeußerungen stehen bleiben, zu welchen sie bei der Anzeige von Werken aus der Schule veranlaßt werden, so zeigt sich das Phänomen, daß zahllose besondere Schriften und Schriftchen über Hegel und gegen ihn erscheinen, von denen aber die meisten gleich ephemeren Insecten im Aufflattern schon wieder verschwinden und die, weil sie es größtentheils nicht weiter als bis zu Auszügen aus der Encyklopädie bringen, um welche sie ihre absurden und leichtsinnigen Bemerkungen wie schlechte und undeutliche Randzeichnungen herumlegen, nur zu einer weiteren Verbreitung des Systems beitragen. Indem die Berliner Jahrbücher für den Kampf desselben mit anderen Philosophieen einen umfassenden Schauplatz eröffnen, indem die Wirkungen des Systems in der Bearbeitung positiver Wissenschaften sichtbarer zu werden anfangen, indem Hegel so in dem Moment steht, wo die rühmliche Anerkenntniß seiner Leistungen in stufenweisem Wachsthum bis zu einem lichten Blüthenpunct sich entfaltet, wo die Gesinnung des Publicums im Begriff scheint, immer allgemeiner ohne Scheelsucht und ohne die Widrigkeit kleinlicher Motive den großen Mann als groß gelten zu lassen — stirbt er. Ihm war die Auffindung der glückseligen Inseln der Philosophie (Werke Bd. I. S. 170) gelungen, an deren Küsten man bis dahin nur gescheiterte Schiffe erblickt hatte. Ohne Geräusch,

fast unbemerkt, hatte er seine ernste, wohlberechnete Fahrt unternommen. An einem entzückenden Morgen — während die alte Welt von schweren Träumen beängstigt wurde — durchschnitt sein Schiff die Brandung der Ufer. Er eilte, Besitz von dem Lande zu nehmen und bauete, ihn mit Anderen zu theilen, aus ungeheuren Felsen einen riesigen Leuchtthurm. Viele der fern Vorüberfegelnden, welche auch die Sehnsucht nach dem schönen Eilande ergriffen hat, halten ihn für einen Verderben speienden Vulcan; aber Andere folgen dem Zeichen, das sie als ein gastliches erkennen, und gehen mit dem Entdecker ein in die neugewonnene Heimath, ihre Wunder in stiller Trunkenheit zu durchforschen.

Wer könnte nun ohne innigste Wehmuth, von Schmerz und Freude zugleich bestürmt, auf die Ausgabe von Hegel's sämmtlichen Werken blicken! Die Freude muß ergreifen, einen so reichen Schatz der Erkenntniß zum Besitz zu empfangen, eine Philosophie nach allen Richtungen hin ausgearbeitet als ein Ganzes vor uns zu haben; der Schmerz muß uns erfassen, daß dem Urheber dieser großen Schöpfung, deren Bewunderung fortan die Menschheit in alle kommenden Jahrhunderte hin erfüllen wird, nicht selber vergönnt war, allen seinen Gebilden die letzte Vollendung zu geben. Freunde des Verstorbenen haben das schwierige Geschäft über sich genommen, das wissenschaftliche Vermächtniß desselben der Welt zum Eigenthum zu übergeben und mit den schon gedruckten Schriften die noch ungedruckten zu vereinigen. Wenn man bedenkt, wie unerwartet Hegel mitten aus seiner Thätigkeit schied, so wird man sich den Zustand seiner hinterlassenen Arbeiten kaum so vorstellen können, wie etwa das Atelier eines plötzlich sterbenden Malers, wo unter fertigen Gemälden theilweis ausgeführte Bilder und flüchtige Skizzen umherstehen. Denn solche Gestaltungen sind immer deutlicher und durch sich sprechender, als das Räthselhafte wissenschaftlicher Aphorismen, wo wenige Worte dem, der sie schrieb, eine ganze Welt bezeichnen, während sie einem Fremden hieroglyphisch erscheinen. Hegel hat bei der Rastlosigkeit und Allseitigkeit seines Arbeitens viel Material hinterlassen, allein Er nur vermochte sich wohl in diesen zahllosen Notizen, Schemata und oft ganz einsylbigen Andeutungen vollkommen und mit Leichtigkeit zurecht zu finden, wie seine mündlichen Vorlesungen dies zeigten. Wenn

nun die Herausgeber aus Hegel's Papieren allein, bei aller Vertrautheit mit seinem System und mit seiner Manier, eine zusammenhängende Composition zu liefern nicht wohl im Stande gewesen wären, sondern vielleicht wie Tieck und Fr. Schlegel mit Novalis Nachlassenschaft hätten verfahren müssen, so kamen ihnen Hefte zu Hülfe, welche in Hegel's Vorlesungen mit höchster Treue nachgeschrieben waren und welche das, was in den hinterbliebenen Papieren im Durchschnitt vereinzelt und zersplittert, selten mit einiger Ausführlichkeit erschien, in einer bündigen Zusammenfassung organisch darstellten. So hatten sie nun auf der einen Seite Hegel's mündliches Wort in verschiedenen Recensionen, auf der anderen Seite zu dessen Berichtigung und Ergänzung seine Collectaneen und theilweisen Ausführungen. Daß auch so noch das Werk des Zusammenstellens äußerst mühsam und nur durch das hingegebenste Eingehen auf Hegel's ganze Art und Weise möglich war, ist begreiflich. Die Herausgeber haben dies Geschäft nach der vorherrschenden Richtung ihrer Studien unter sich getheilt und sich dabei die Vermeidung jeglicher Willkür zur strengsten Pflicht gemacht, um nicht in ein Zwitterwesen zu verfallen, bei welchem das Publicum fortwährend zu der störenden Reflexion genöthigt gewesen wäre, sich zu fragen, was denn nun eigentlich von Hegel, was aber von Marheineke, Gans, Henning, Hotho oder Michelet herrühre. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes, bei der Ehrfurcht und Liebe zu dem Todten, bei dem Eifer der zusammengetretenen Freunde ließ sich kein anderes als dies streng authentische, objective Verfahren erwarten.

In Hegel's Bildung ist das Eigenthümliche, daß sie nicht, wie die Bildungsgeschichte anderer Individuen, große Einschnitte und mannigfaltige Uebergänge darbietet; er war ein Mann jener Prägung von Menschen, welche Napoleon carrés par la base nannte. Wie Aristophanes erst lange im Stillen sich übte, bevor er öffentlich mit seiner erhabenen Kunst dem Blick der Athenienser sich zeigte, so verbarg Hegel die unreiferen Studien der Jugend. Er gewährte das große Schauspiel jener seltenen litterarischen Selbstbeherrschung, nur das von sich zu lassen und dem Publicum mitzutheilen, was von ihm bis zur freien Selbstständigkeit vollkommen ausgebildet war. Dieser plastische Charakter gab ihm für die

Zeit eine Ruhe und Festigkeit, deren großartige Gediegenheit die leichteren, flüchtig schwärmenden Geister sogleich ohne Weiteres von sich stieß. Der Mensch, der zu dem Bedürfniß der Bildung gekommen ist, hat eine gewisse Scheu, das Vollendete, wenn er sich ihm nahet, anzuerkennen, gerade weil es das ist, was er sucht. Bildung ist ein Erheben von einer Stufe des Erkennens und Handelns zur anderen: dies Fortgehen und das Bewußtsein darüber geben dem Subject, das sich bildet, offenbar einen Genuß seiner selbst. Allein dies Streben, dies Fortdrängen von einer Gestalt des Lebens zur anderen, kann auch zu einem Quell des tiefsten, geistigen Egoismus und zu einer Ursache der Verläugnung des Vollkommenen ausarten. Denn da die Bildung das Vollkommene zu erringen sucht, so würde sie in ihm zu verweilen haben und nicht darüber hinauskönnen, denn über dem wahrhaft Unendlichen liegt nicht noch ein Anderes, das es auch wäre. Unsere Zeit hat aber die Philosophie so aufgefaßt, daß sie zwar für die Erkenntniß der Wahrheit kämpfen, jedoch die Wahrheit erkannt zu haben niemals sich rühmen d. h. im Halb- und Nichtwissen stehen bleiben solle. Die Behauptung der Hegel'schen Philosophie, den Begriff der Wahrheit erfaßt zu haben, muß daher als unleidliche und empörende Anmaaßung auftreten. Aus einer schlechten Behandlung der Geschichte der Philosophie gewohnt, daß jede Philosophie irgend eine neue Einseitigkeit zu vorigen Einseitigkeiten hinzubringe, klagen Manche die Hegel'sche Philosophie an, daß sie gar nichts Neues aufgestellt habe, wie doch Schelling, Fichte, Kant, Leibniz u. s. f. durch Setzung besonderer Principien die Philosophie bereichert hätten. Könnte aber von der Hegel'schen Philosophie ein solch' neues Princip als der leitende Grundsatz des Ganzen genannt werden, so würde sie damit eben einer Einseitigkeit verfallen und nicht wahrhaft absolut sein. Daß aber die Philosophie in ihrer Geschichte den Punct der absoluten Vollendung erreiche, ist in diesem Gebiet des Geistes eben so nothwendig als in jedem anderen und daß Einer als der Träger des Ganzen erscheine, in welchem sich alle Richtungen zusammenschließen, ist eben so unvermeidlich.

In diese Vollendung glauben wir es setzen zu können, daß die Hegel'sche Philosophie einerseits so viel Widerspruch, andererseits

ſo viel Beifall gefunden hat. Dieſe Vollendung liegt einmal darin, daß ſie den Kreis der Erkenntniß vollſtändig beſchrieben hat; zweitens darin, daß ſie für die Entwicklung des Inhaltes die eigene Bewegung deſſelben als das Princip der Formbeſtimmtheit, als die Methode erkannt hat; drittens darin, daß ihre Sprache von allen Terminologien am meiſten mit der allgemeinen geſchichtlichen Bildung der neueren Philoſophie und außerdem am meiſten mit dem Geiſt der Deutſchen Sprache ſelbſt in Einheit geblieben iſt. — Alle Philoſophieen der neuen Welt gaben bis auf die Hegel'ſche keine abſolute Totalität der Erkenntniß. Großartige Grundriſſe wurden zwar entworfen, wie von Scotus Erigena, von Baco und Jacob Böhm, von Spinoza und Leibnitz; allein es waren mehr Andeutungen einer ſyſtematiſchen Organiſation, als wirkliche ſich in ſich und durch ſich abſchließende Einheiten. Der Idealismus der jüngeren Zeit wollte eine neue Einheit ſetzen, aber ſein Princip, das Bewußtſein, blieb durch die Trennung des Noumenons und Phänomenons in ſich ohne Verſöhnung mit der Natur wie mit der Geſchichte. Schelling erglühete in edlem Zorn über dieſe Vernachläßigung; mit tiefſter Begeiſterung ſog ſein Athem die Schönheit der Natur, die Herrlichkeit der Geſchichte in ſich; aber einem göttlich trunkenen Seher vergleichbar, ſprach er mehr rhapſodiſche Weiſſagungen aus, als daß er mit ſeinem Entzücken die umfaſſende Beſonnenheit gepaart hätte, die äußere Breite ſeiner Erkenntniß in den einfachen Ring einer ſyſtematiſchen Univerſalität einzuſchließen. Der Ruhm, dies gethan zu haben, gebührt Hegel. — Aehnlich verhält es ſich mit der Methode. Während des Mittelalters galt die formelle Logik; ihr folgte die mathematiſche Demonſtrationsweiſe; dieſer die unſtäte Reflexion, die auf das Schillern eines geiſtreichen und beredtſamen Räſonnements hinausging. Der Darſtellung der Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie lag die Idee der Syntheſis als der Einheit von Theſis und Antitheſis zu Grunde, woraus in der Schellingſchen Schule die Indifferenz des Idealen und Realen zur Ineinsbildung des Abſoluten hervorging und damit die Methode als Conſtruction ſich geſtaltete. Bei Hegel wurde ſie Manifeſtation und konnte dies nur dadurch werden, daß er die formelle Logik über den Haufen warf. Schelling hatte unſtreitig daſſelbe Bedürfniß. Die vor-

treffliche Abhandlung über Begriff, Urtheil und Schluß in seinem Bruno und die tiefe Betrachtung über den Sinn der Copula im Anfang seiner Abhandlung über die Freiheit geben davon ein genügendes Zeugniß. Allein er kam mit seiner Revision nicht zu Ende und fand sich deshalb fortwährend durch die alten Formen gestört. Hegel gab in seiner Logik die durchgeführte Kritik derselben und gebar sie, indem er sie in ihrem abstracten Schematismus vernichtete, zugleich in höherem Lichte wieder. So wurde denn von ihm am Schluß der Logik in der Lehre von der absoluten Idee der Begriff der Methode so einfach und schlagend entwickelt, daß unwiderleglich eine andere nicht die wahre sein kann. — Die Sprache Hegel's ist ein oft und gern besprochener Gegenstand, weil diejenigen, welche von aller Philosophie entfernt zu sein sich wohl bewußt sind, wenigstens hier einen Punct zu erblicken glauben, dem ihre Beurtheilung völlig gewachsen sei. Ich mag die Philosophen gar nicht in Schutz nehmen, wenn sie mit Willkür und leichtfertiger Bequemlichkeit den geläufigsten Worten eine Bedeutung zu ertheilen, welche ganz heterogen von der ist, die sie in der currenten Sprachweise des Lebens besitzen, oder gar, wenn sie Worte ausbrüten, die, aus aller geläufigen Anschauung heraus, immer erst eines Commentars bedürfen und bald, wie „Wesenweseнheit" dem Geschmacklosen, bald, wie „Bewissen" dem Lächerlichen anheimfallen. Man kann Hegel keinen dieser Vorwürfe machen; weder hat er Begriffe, wie Subjectiv, Objectiv, Real u. s. f. eigensinnig verändert, noch hat er, wie Krause u. A. groteske Wortungeheuer erschaffen. Dagegen hat er den philosophischen Instinct unserer Sprache mit dem tiefsten Gefühl zu benutzen gewußt. Wer die Geschichte der Deutschen Sprache nur einigermaßen kennt, der wird einräumen, daß vor dem selbstständigen Hervortreten des Deutschen Philosophirens in der Wolfischen Schule die höchste speculative Entfaltung der Deutschen Sprache in den Deutschen Mystikern, Suso, Tauler, Weigel, Böhm u. s. w. vorhanden ist, weil alle anderen Darstellungen in ihrer Terminologie ein Uebergewicht von Lateinischen und Griechischen Ausdrücken haben.

Hegel, darf man behaupten, hat ganz und gar die schlichte Einfalt und den glücklichen Sprachsinn unserer alten Mystiker

beſeſſen und mit ſicherem Tact die einfachen und unſcheinbaren, aber ſo fruchtreichen und klaren Beſtimmungen, wie Inſichſein, Andersſein, Ineinanderſcheinen und ähnliche Ausdrücke hervorgehoben. — Dieſe Bemerkungen betreffen nur die Beſtandtheile der Hegel'ſchen Sprache, um ſie als der Deutſchen Philoſophie völlig angemeſſen zu rechtfertigen. Aber mit welcher Macht hat nun Hegel dieſe Sprache in ſeinem Syſtem durchgebildet! Schwerlich möchte, mit Ausnahme des Spinoza, ein anderes Syſtem der Neueren dieſe Conſequenz und dieſen Zuſammenhang des Ausdrucks erreichen. Und wie mannigfaltig und vollender erſcheint Hegel's Sprache nicht in der Darſtellung ſelbſt! Allerdings haftet ihm überall etwas Schweres an, allein dieſe Schwere iſt nie Rohheit, nie Ungeſchicktheit; ſie iſt die Erhabenheit der primitiven Schöpferkraft, die ſich darin wie in der grandioſen Kürze eines Dante zeigt. Man hat dieſe Seite in Hegel's Leiſtungen bisher viel zu oberflächlich betrachtet; wenn aber ſämmtliche Werke vorliegen, ſo wird ſich der künſtleriſche Wechſel, deſſen er fähig war, nach allen Seiten hin vor Augen legen und der ſtyliſtiſche Werth derſelben vollkommen würdigen laſſen; man wird dann einſehen, wie Hegel in jeder ſeiner Schriften einen anderen Ton anſchlägt — die ſanfte Pracht der Phänomenologie, die Choralklänge der Logik, die warme Belebtheit der Rechtsphiloſophie, die ſcharfen Accente der Encyklopädie, die dem Ohr ſich unverlierbar einſchneiden, der milde Fluß der Vorleſungen, die ironiſche Fülle der Kritiken, die prophetiſche Salbung der Vorreden — und wie doch durch alle Ein einziger Grundton mit unergründlich majeſtätiſchem Zauber hindurchwaltet, deſſen höchſte Eigenthümlichkeit wohl darein zu ſetzen wäre, daß Hegel, alle Blümelei verſchmähend, mit welcher ſo mancher Philoſophant den welken, bleichen Leichnam ſeiner Begriffe ekelhaft aufzuputzen ſtrebt, in ſeiner einfachen Rede etwas durchaus Poetiſches hat, das in ſeinen früheren Schriften auch in der Geſtalt kühner und gewaltiger Bilder hervorleuchtet.

Der erſte von Michelet beſorgte Band der ſämmtlichen Werke enthält jene vortrefflichen Abhandlungen, in welchen Hegel mit ſeiner Zeit kämpfte und ſich mit Titanengewalt über ihre zerſplitternde Reflexion in der Erkenntniß und über ihren ſelbſtſüchtigen Eudämonismus im Moraliſchen, Politiſchen und Religiöſen erhob.

Sehr anziehend iſt es, in ihnen das Werden der Phänomenologie zu beobachten, die nur in einer Zeit entſtehen konnte, wo die Völker Europa's im ſtürmiſchen Zerbrechen ſo vieler morſchgewordenen Formen des Lebens begriffen waren; nur damals konnte auch der Einzelne ſich ſo durchſchüttert fühlen, daß er in alle Heimlichkeit der Natur hinabzuſpähen und ſowohl des Geiſtes Vergangenheit mit ihren tauſendfältigen Geſtalten zu durchdringen, als auch ſogar noch nicht in den Bereich der Erſcheinung eingetretene Metamorphoſen deſſelben ahnungsreich vorherzubeſtimmen getrieben ward, um ſich Rechenſchaft abzulegen, was denn der Geiſt bis dahin in Wahrheit geworden. Die einzelnen Abhandlungen ſind 1, S. 1—157, Glauben und Wiſſen oder die Reflexionsphiloſophie der Subjectivität, in der Vollſtändigkeit ihrer Formen als Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie vom Jahre 1802; ein Aufſatz, der wegen der tiefen Charakteriſtik dieſer Philoſophieen und wegen ihrer Entwicklung aus dem Princip des Proteſtantismus, worüber namentlich die allgemeine Einleitung ſo ſchön als belehrend ſich ausſpricht, für die Geſchichte dieſer Epoche einen bleibenden Werth behauptet. Für die hier gegebene Kritik der Jacobiſchen Philoſophie erlauben wir uns dem Leſer zu bemerken, daß Hegel darin vorzugsweiſe die Schwäche derſelben, ihre Verkennung anderer Syſteme, ihre eigenliebige Befangenheit und ihre Widerſprüche mit ſich dargethan hat, daß Hegel ſelbſt aber den poſitiven Gehalt dieſer Philoſophie und den großen Werth derſelben als Fermentum cognitionis in ſeiner Anzeige von Jacobi's ſämmtlichen Werken, in den Heidelberger Jahrbüchern 1817 ſo genügend entwickelt hat, daß man dieſelbe mit hinzunehmen muß, um ſeine vollſtändige Anſicht Jacobi's zu gewinnen und ſich zu überzeugen, wie gerecht er gegen ihn geweſen iſt. — 2) Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems der Philoſophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichteren Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1ſtes Heft vom Jahre 1801, S. 160—296. Dieſe Schrift durch einen neuen Abdruck wiederzuempfangen, muß das Publicum ſich im höchſten Grade erfreuen. Denn nur zu lange und zu ſehr iſt ſie unbeachtet geblieben; nun aber wird man ſich hoffentlich überzeugen, daß weder über Fichte noch über Schel-

ling — so weit sie damals in der Entwicklung ihrer Philosophie gekommen waren — etwas Gründlicheres geschrieben worden; so gedrängt Hegel's Auseinandersetzung oft ist, so lichtvoll erscheint sie doch immer durch ihre Dialektik z. B. in der erstaunenswürdigen Skizze des Systems der Natur nach Schelling's Auffassung S. 266 ff. Ein besonderes Interesse dürften für jeden Philosophirenden die anregenden und eindringlichen Bemerkungen haben, welche Hegel unter der bescheidenen Aufschrift: mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philosophiren vorkommen, als Einleitung gegeben hat und worin er von der geschichtlichen Ansicht philosophischer Systeme, vom Bedürfniß der Philosophie, von der Reflexion als dem Instrument des Philosophirens, von dem Verhältniß der Speculation zum gesunden Menschenverstand, vom Princip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes, von der transcendentalen Anschauung, von den Postulaten der Vernunft, und vom Verhältniß des Philosophirens zu einem philosophischen System, also von lauter Elementen der Wissenschaft handelt, deren Begriff noch fortwährend den Gegenstand der öffentlichen Untersuchung ausmacht. — 3) Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, 1802, S. 297—319. Dieser Aufsatz kommt in der Darstellung dem Schelling'schen Ton am nächsten, dessen schönste Eigenthümlichkeit unstreitig ein glanzreicher Schimmer des inbrünstigen Eifers für Religion und Kunst und ein gewisses adliges Wesen ist, das seine Absonderung von allem Pöbelhaften und Gemeinen mit imponirendem Nachdruck anzudeuten versteht. Der Inhalt dieser kurzen Abhandlung ist polemisch und sucht mit edlem Zorn die Anschuldigung zu widerlegen, daß Naturphilosophie ordinärer Materialismus sei und sodann, daß sie ihre Bekenner zur Irreligiosität und Immoralität verführe. — 4) Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften vom Jahre 1802 und 1803; S. 323—423. Hegel untersucht darin zuerst die beiden Methoden, die bis dahin in der Bildung des Naturrechtes angewendet waren, die der Empirie, durch welche das Allgemeine immer nur in der beschränkten Form des Besonderen gesetzt wird, und der Abstraction, welche ihre formellen Allgemeinheiten immer nur äußerlich mit dem Besonderen

verbindet, ſo daß es als Subſumtion mehr neben demſelben liegen bleibt, beidemal alſo die lebendige und organiſche Durchdringung des Beſonderen mit dem Allgemeinen, ihre Identität, vermißt wird. Nach ſolcher Aufzeigung der Einſeitigkeit beider Methoden gibt er nicht bloß eine Entwicklung der wahrhaften Methode als der immanenten Einheit des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen; er gibt auch — mit ausführlicher Berückſichtigung des platoniſchen Syſtems — eine Auseinanderſetzung des wahrhaften Syſtems der Sittlichkeit, der er als der objectiven Entfaltung eines Volksgeiſtes die Moralität des Einzelnen und die Legalität bloß äußerlicher Rechtsbeziehungen unterordnet. Wer dieſe Abhandlung nicht ſelbſt lieſt und durch öfteres Studium ſich aneignet, dem kann durch bloße Beſchreibung die unendliche Energie derſelben nur angezeigt werden, dies Anſchwellen eines wirklich rieſenhaften und doch nie die feine Grenzlinie des Maaßes überſchreitenden Ausdruckes von einer ſchlichten Lehrweiſe zum Pathos der entzückt anſchauenden Inſpiration. Wie entſpinnt ſich nach und nach von den einfachen Gegenſätzen der Einheit und Vielheit, der Allgemeinheit und Einzelheit, Nothwendigkeit und Freiheit, Objectivität und Subjectivität jene wundervolle Schilderung der tragiſchen und komiſchen Seite der Geſchichte S. 386—392, die zu dem Tiefſten gehört, was jemals über dieſen höchſten Widerſpruch des Geiſtes gedacht und geſagt iſt!

Erste Abtheilung.

Erläuterungen zur Logik.

I.

A. v. L. Ueber Sein, Werden und Nichts. 1833.

Der größte Theil der Einwürfe, welche der Hegelschen Philosophie in vorliegender Schrift gemacht werden, beruht darauf, daß die Hegelsche Logik von dem Standpunct der formalen Logik aus bekämpft wird, bei welchem Verhältniß dann freilich nur alle die Mißverständnisse sich erneuen können, welche dem speculativen Denken von dem nur discursiven so oft gemacht sind. Ich kann die Bemerkung nicht zurückhalten, daß gerade in Bezug auf die Begriffe des Seins, Nichtseins, Werdens und Daseins die Griechische Philosophie von den Eleaten ab bereits so erschöpfend gewesen ist, daß, bei historischer Bekanntschaft mit ihr, in neuerer Zeit eine Menge von Bedenklichkeiten und Verwunderungen in Ansehung der „Hegelianik" wohl unterwegs geblieben sein würden. Doch es ist diese Seite des Streites schon so oft Gegenstand der Discussion gewesen, daß man, immer dasselbe wiederholen zu müssen, ermüdet. Ich wende mich daher zu demjenigen, was den eigenthümlichen Kern der Schrift von R. v. L. über Sein, Werden und Nichts, Berlin 1833, ausmacht. Dies ist die Frage nach dem Verhältniß der Mathematik zur speculativen Darstellung. Mit großer Kenntniß der Mathematik sucht der Verfasser darzuthun, daß die Philosophie für ihre Lehre sich wesentlich verbessern würde, wenn sie die Begriffe durch geometrische Figuren veranschaulichte. Diesen Lieblingsgedanken weiß er mit eben so viel Gewandtheit als Beredsamkeit bis auf einen gewissen Grad plausibel zu machen. Wir können uns jedoch von den angerühmten Vortheilen der intuitiven Versinnlichung, die man schon so oft versucht hat, nicht überzeugen. Die Speculation ist auf die Reinheit des Gedankens eifersüchtig und bedarf, den Begriff zu bezei-

ſen, vor allen Dingen des Begriffs. Der Methode wegen konnte ſich die Philoſophie an die Mathematik wenden, ſo lange ihre Disciplinen noch ungetrennt in einander verſchlungen waren, wie denn die Pythagoräiſche Philoſophie dieſen Standpunct einnahm. Sie hatte noch keine Logik, noch keine Metaphyſik. Sie konnte daher an den Unterſchieden der Zahl und an den einfachen Raumfiguren den Gedanken entdecken, denn das Logiſche iſt allem Concreten immanent, kann alſo darin gefunden werden, und die Zahl, die an ſich ſelbſt eine Kategorie iſt, kann die Kategorien der Identität, der Differenz und der aufgehobenen Differenz wegen der Beſtimmtheit, mit welcher ſie den Unterſchied der Discretion und Continuität enthält, beſonders nahe bringen. Allein der Gedanke an und für ſich iſt noch nicht gedacht, wenn ich ihn in etwas Anderem, als er ſelbſt iſt, betrachte. Um die Identität z. B. als ſolche zu denken, muß ich nothwendig von allem Identiſchen d. h. von allem Beſonderen, worin die Identität ein Moment ausmacht, abſtrahiren, widrigenfalls ich das Logiſche nicht als Logiſches, ſondern das Logiſche, affizirt von anderen Beſtimmungen, ſynthetiſirt mit ihm fremdem Stoffe, vor mir haben würde. In ſeinem Staat beſtimmt Plato das Studium der Mathematik für die Krieger, weil dieſe für ihren Beruf zur Auffaſſung von Terrainverhältniſſen u. ſ. w., einer zwiſchen dem Sinnlichen und Nichtſinnlichen ſchwebenden Wiſſenſchaft bedürften, den Philoſophen aber ertheilt er das Studium der Dialektik. Ariſtoteles zeigt an vielen Orten ſeiner Metaphyſik, beſonders aber in den letzten Büchern, das Unzureichende der arithmetiſchen und geometriſchen Beſtimmungen für den reinen Begriff. Von des Sextus Polemik adversus Mathematicos will ich nicht einmal reden, aber noch bemerken, daß die ſpäteren Pythagoräer, z. B. Hierokles in ſeiner Auslegung der goldenen Sprüche, indem ſie, genährt durch das Studium der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Schriften, die Zahlen und Raumfiguren erklären, ſie zu dem machen, was ſie von dieſem Standpunct aus ſind, zu Beiſpielen des reinen Gedankens. Bei der Wiederherſtellung des Studiums der Platoniſchen Philoſophie erneute man auch, wie Zerzi beſonders that, die Pythagoräiſche Anſicht. Durch die Roſenkreuzer und andere auf geheimes Wiſſen gerichtete Geſellſchaften hat ſich die dumpfe Ehrfurcht vor

der ſpeculativen Bedeutung der Zahl immerfort lebendig erhalten. In Deutſchland war es der Hofrath v. Eckartshauſen, der 1794 und 1795 eine Zahlenlehre der Natur und Probaſeologie verſuchte, und Jakob Wagner 1830 in ſeinem Organon, wo ſich die eigene Widerlegung dieſes Standpunctes ſehr naiv dadurch ausdrückt, daß zu einer Zahl 3, 4, 7 u. ſ. f. immer hinzugefügt wird: das heißt. R. v. L. hebt die Geometrie hervor. Da, wie wir ſchon berührten, das Logiſche als das abſolut Einfache jedem concreten Inhalt an ſich immanent iſt, da die Kategorieen Alles durchdringen, ſo kann auch das Geometriſche ſich dieſem allgemeinen Geſetz nicht entziehen und die Möglichkeit einer Philoſophie der Mathematik beruht hierauf. Denn iſt eine Darſtellung, welche im Geometriſchen, im Punct, in der Linie, im Kreiſe u. ſ. f. die logiſchen Kategorieen nachweiſt, im Grunde etwas Anderes, als eine Darſtellung des Geometriſchen in logiſcher Beſtimmtheit? R. v. L. glaubt durch das mathematiſch-intuitive Element der Speculation einen Dienſt zu leiſten; II. S. 191: „Wir werden dadurch in den Stand geſetzt, das Verhalten der verſchiedenen Modificationen des Seins unabhängig von irgend welcher Inhaltserfüllung des Seienden (iſt aber nicht der Raum, da er der Natur angehört, ſchon ein beſonderer Inhalt, ein concreter Gedanke gegen den Gedanken des Seins an ſich, oder, um es ſo zu nennen, gegen das Sein als logiſches?), als ein Abſtractes oder abgeſondert für ſich Gedachtes, auch iſolirt (haben die Raumfigurationen unter ſich etwa keinen Zuſammenhang?) veranſchaulichen zu können; eine Aufgabe, welche ſo häufig vorkommt, aber wegen der Zweideutigkeit und des concreten Weſens aller Wortſprache, die philoſophiſchen Expoſitionen ſo ſchwierig und ſchwerverſtändlich macht.“ Dieſe Verkennung der Sprache iſt bei R. v. L., der ſich ſo viel mit der Mathematik beſchäftigt hat, begreiflich, ungerecht bleibt ſie immer. Kein Philoſoph von Plato an bis auf Hegel und Herbart herunter hat ſich genirt, für einfache Begriffsbeſtimmungen ſich geometriſcher Beiſpiele zur Verdeutlichung zu bedienen. Für die tieferen logiſchen Momente wird aber eine ſolche Darſtellung geradezu unmöglich. Die Zeichnungen werden ſo complicirt, daß die Exegeſe viel mehr Schwierigkeit macht, als wenn man bei dem Logiſchen und Metaphyſiſchen als ſolchem ſtehen bliebe. Ja man

ist nicht, wie eben Krause's Logik dies zur Genüge bewiesen hat, vor dem Absurden sicher, wenn man Bestimmungen, wie das Wesen, die Substanz und ähnliche, abbilden will. Zwischen der freien Selbstbewegung des Begriffs und der todten Linearität bleibt ein unausfüllbarer Hiatus. Sollen, wie doch in der Logik und Metaphysik gefordert werden muß, die Kategorieen selbst gedacht werden, ist es dann einerlei, ob man sie in der räumlichen Anschauung oder rein für sich ohne dieselbe denkt? Warum will man nicht bei dem alten Platonischen Wege bleiben, den die Geschichte der Philosophie selbst hat durchmachen müssen, die Beschäftigung mit der Mathematik in Bezug auf die Erziehung der subjectiven Intelligenz zur Speculation als eine ersprießliche Vorübung festzuhalten? Müssen die räumlich-intuitiven Figuren nicht durch die Sprache erklärt, muß nicht, für die Speculation, von ihnen zum Begriff selbst übergegangen werden?

Wenn aber der Sprache als dem darstellenden Medium der Philosophie der Vorwurf der Unbestimmtheit und Zweideutigkeit gemacht wird, so fragt sich, ob denn die symbolische Sprache der Geometrie in Bezug auf den Begriff nicht auch daran leidet, ob sie nicht ein noch größerer Umweg ist? Da ihre Figurationen offenbar erst durch das Aussprechen ihrer Bedeutung bestimmten Sinn erhalten, so zeigt sich ja die Sprache als Meisterin der Symbolik, diese selbst aber als abhängig von dem im Sprechen sich offenbarenden Denken, und daher sogar der Willkür seines Bestimmens preisgegeben. R. v. L. sagt z. B. S. 176 der zweiten Abtheilung: „Symbolisch können wir in räumlicher Construction das Nichts darstellen durch den mathematischen Punct, das All durch die Totalität des Raums, das bestimmte Etwas durch die Beschränkung der unendlichen Ausdehnung des Raumes in das der Form und dem Inhalt nach endlich gemachte Räumliche. Den Punct und den Raum können wir hierbei begreifen als die beiden Pole des Unendlichen, als die sich entgegengesetzten Grenzbegriffe des Endlichen, das Endliche selbst als die Indifferenz zwischen beiden u. s. f." Kann diese Symbolik nicht der Kritik unterworfen werden? Wäre z. B. nicht das All selbst als das Nichts zu setzen? Denn der Raum an sich ist ohne Grenze; die Unbestimmtheit ist seine Bestimmtheit. Das All des Seins schlägt

daher durch sich selbst unmittelbar in den Nihilismus um. Der Punct aber ist ja schon Bestimmung des Raums. Er ist der aus dem abstracten Sein zum Dasein hervortretende Raum; kann er daher wohl zur Symbolik des Nichts dienen? Ist er nicht vielmehr, da der Punct sogleich in viele Puncte, in die Entgegensetzung gegen sich umschlägt, als Symbol des Etwas zu nehmen, des Daseins, welches sich anderes Dasein gegenübersetzt? Wir wollen diese Kritik nicht weiter verfolgen; es wird aus ihr bereits einleuchten, daß der Gedanke sein eigener Richter ist. Ohne den Gedanken und ohne seine in der Sprache ausgedrückte Darstellung bleiben die Symbole dunkel, ja todt. Wenn R. S. 192 das abstracte Werden als Diremtion des mathematischen Punctes zur mathematischen Linie darstellt, und nun Anfang und Ende, Quantität, Qualität und Grenze an der Linie findet, so muß ich doch darauf zurückkommen, zu fragen, ob ich denn wohl durch die Anschauung der Endpuncte einer Linie a, b schon den Begriff des Anfangs und Endes an sich, durch die Anschauung der qualitativen Bestimmtheit der Linie als der gerad- oder krummen schon den Begriff der Qualität an sich u. s. f. erhalte?

R. v. L. ist auch oft ganz nahe an diesem Resultat, da er es an philosophischer Erörterung nicht fehlen läßt. Er hat sich aber einmal in der Ansicht festgesetzt, die Hegelsche Darstellung der Philosophie sei absolut unklar, und gegen das fixirte Bild Babylonischer Sprachverwirrung und tollgewordener, widerspruchsvoller Terminologie lächelt ihn nun die weiße Fläche des Papiers und die Reinlichkeit und Abgeschlossenheit der geometrischen Figuren mit besänftigender Verständigkeit, mit erfreulicher Heiterkeit an.

II.

Gruppe's Wendepunct der Philoſophie im neunzehnten Jahrhundert. 1834.

1831 gab Gruppe ſeinen Antäus heraus. Dieſer Rieſe ſollte die ſpeculative Philoſophie ſein. Das Buch glaubt, nach den eigenen Worten des Verfaſſers, den Gegner allein dann bekämpft, „wenn der Menſch, ein Sohn der Erde, den Boden nicht unter den Füßen verliere, aus dem er mit ſeinem Wiſſen und Denken emporgewachſen.“ Ich nahm an jenem Titel einigen Anſtoß. Will man in Mythen ſprechen, ſo ſchien mir Ikarus das treffendſte Bild luftiger Speculation, Antäus der gemeinen Erfahrungswiſſenſchaft, welche ſo lange geſund und tüchtig iſt, als ſie durch Berührung mit der Mutter Gäa ſich erfriſcht und ſich nicht zum ſchwindelnden Flug unverſtandener, metaphyſiſcher Faſeleien verleiten läßt. Herakles, der Sohn einer reizenden Sterblichen und des wiſſenden Zeus, kann ein Bild der Speculation werden. Auf der Erde fußend, aber den Blick zum ſtrahlenden Aether gewandt, hält er den Gegner ſo lange in der Luft, bis er ausathmet. Herakles mußte der Titel des Buchs ſein.

In gewandter Sprache regte es tauſendfache Dinge an. Geſchichte der Philoſophie, Naturwiſſenſchaft, Aeſthetik, Theologie, Sprachwiſſenſchaft, Philoſophie der Geſchichte, Pietismus wurden in den Briefen beſprochen. Zum erſtenmal erfuhr die Welt unwiderleglich, wie dumm doch im Grunde alle von ihr geprieſenen ſpeculativen Philoſophen geweſen ſind und noch ſind, obgleich wir jetzt vergleichende Natur- und Sprachkunde haben. Ob ſich die Geſchichte der ſpeculativen Philoſophie an Gruppe wegen dieſes Verraths ihres zarteſten Geheimniſſes vielleicht einſt dadurch rächen wird, daß ſie ſeine geſcheuten Entdeckungen, den merkwürdigen Wendepunct, mit Stillſchweigen übergeht? Denn die unangenehme Wahrheit ignorirt man gern und Gruppe iſt fürchterlich wahr. Mit bewunderungswerther Leichtigkeit ſpricht er das Unerhörteſte aus, z. B. daß Plato und Ariſtoteles keine ſelbſtſtändige Forſcher und

ohne klares Bewußtſein über ihre Lehre geweſen wären (S. 296) u. dgl. m. Doch geſtehen wir gern, daß uns die offene Dreiſtigkeit Gruppe's immerhin beſſer gefällt, als die katzenbuckelhafte Schmiegſamkeit und amphibolische, im Tadel liebkoſende, im Lob verwundende Manier einiger unſerer Kritiker, die, ſobald es zum entſcheidenden Kampf kommen ſoll, immer vorgeben, es ſei nicht der Ort, tiefer einzudringen.

Uebrigens war die Briefform nur das Mittel, ganz nach Belieben, ohne innere Conſequenz, bald von dieſem, bald von jenem ſchwatzen zu können. Nach ſeinen dichteriſchen Leiſtungen in den Winden und im Alboin trauen wir Gruppe unbedenklich das Talent zu, einen Briefwechſel zu ſchreiben. Damals konnte oder wollte er ſich nicht die Zeit dazu nehmen und gab nur deſultoriſche Abhandlungen mit der Ueberſchrift: mein Freund. Die fieberhafte Bewegung, in welche ſo Viele durch die Mannigfaltigkeit unſerer heutigen Intereſſen verſetzt ſind, ja die wohl uns Alle jetzt mehr oder weniger ergriffen hat, klopft in jenem Buch mit raſchen Pulsſchlägen. Gruppe hat ſo Viel und Vielerlei geleſen, empfunden, gedacht, geſchaut und nun dringt bald dies bald jenes an ihn heran, ſo daß er gar nicht recht zu ſich ſelbſt kommt und ſich bei dem Verſuch, die Erſcheinungen zu bewältigen, ſelbſt in ſie verliert. Wir führen nur Eines an. Er greift die Hegelſche Philoſophie der Geſchichte an, weil ſie die Freiheit des Geiſtes zum Princip ihrer Nothwendigkeit macht. Er wirft dagegen die Inſtanz des Klimatiſchen ein, was die leibliche und geiſtige Phyſiognomie eines Volkes entſchieden beſtimme. Nun glauben wir nach dem, was Hegel in der Encyklopädie über die Unterſchiede der Racen, der Stamm- und Localgeiſter ſagt, daß er gewiß nicht im Entfernteſten geleugnet haben wird, wie jeder Volksgeiſt ſich mit einer beſtimmten Natur vermählt, ſo daß die phyſikaliſche Beſchaffenheit eines Landes in der Bildung des Geiſtes ein nothwendiges Moment ausmacht und in ſeiner individuellen Erſcheinung ſich ausprägt. Karl Ritter's geiſtreiche Erdkunde kann zur Hegelſchen Geſchichtsphiloſophie ſich unmöglich feindſelig verhalten. Gruppe, das geographiſche Moment als Baſis der Geſchichte feſthaltend, geht aber ſo weit, daß er alle geſchichtliche Formation aus der Geſtaltung der Gebirge, Ströme, aus der Eigenheit der A-

nosphäre u. ſ. w. ableitet und in ſeiner ironiſirenden Oppoſition ge Chineſiſche Unkunſt aus dem mißförmigen Habitus der Mongoliſchen Race, die behaglich breite Betriebſamkeit des Holländers aus ſeinen Kanalbauten, die ſchnellkräftige Induſtrie des Engländers aus ſeinen großen Steinkohlenlagern u. ſ. w. deducirt. —

Gruppe's „Wendepunct" trägt nun denſelben Inhalt, wie er Anläus, vor, nur ruhiger und geordneter. Nach einem deren Manifeſt gegen alle Metaphyſik und einer Wiederholung ſeier Theorie des Denkens in Verhältniß zur Sprache folgt eine kritik der bedeutendſten philoſophiſchen Syſteme und auf dieſe eine kpoſition der Methode, durch welche Gruppe die ganze Philoſophie umgeſtalten will. Das kritiſche Verdienſt iſt ſein größtes; ine Umriſſe fremder Philoſopheme ſind oft treffend, einzelne Bemerkungen neu und glücklich. Was aber den Kern ſeiner Anſicht trifft, ſo wird er ſich in ſeiner Erwartung, die Philoſophie einem Wendepunct entgegenzuführen, gänzlich täuſchen. Wie in frankreich die politiſchen Parteien ſich erſt gar nicht mit dem Gedanken befreunden können, daß die Revolution keine permanente u ſein vermag, ſo wiederkäut auch die Deutſche Literatur noch immer den Gedanken, durch eine Revolution der Philoſophie endlich das Syſtem zu ſchaffen, von dem man ſagen könne: il sera lenormais une vérité. Das Hegelſche ſoll es einmal nicht ſein. Dies allein wird für ausgemachte Wahrheit gehalten. Obſchon man ſeine Anhänger, z. B. mich ſelbſt, wüthende Fanatiker nennt, o ſoll es ſelbſt doch nur ein charakterloſes juste milieu für die Preußiſchen Zuſtände ſein. Eine ſolche Inſinuation iſt abſolut bepreiflich. Der Neoſchellingianismus, Stahl, Sengler, Bachmann, Fiſcher, Weiße, Fichte, Braniß, Gruppe und anonyme Stimmen heben ſich gegen Hegel und verheißen eine andere Aera der Philoſophie. Gruppe's Wendepunct würde ſie aber, da er gar nichts mthält, was nicht ſchon dageweſen wäre, nur rückwärts wenden. Er geht nämlich davon aus, daß die Philoſophie, verführt durch die Autorität des Ariſtoteliſchen Organons, ſich in einen Herenkreis realitätsloſer Begriffe eingepferchT habe. Wolle ſie nun aus demſelben heraus, ſo vermöge ſie das nur durch eine Methode, welche ſie die Erſcheinungen im Verhältniß ihrer wahrhaften Abhängigkeit von einander begreifen lehrt. Die Erfahrung gibt uns

einen mannigfaltigen Stoff, der aber das Erkennen in seiner unmittelbaren Zusammenhangtosigkeit nicht befriedigt. Der Zusammenhang erst macht die Phänomene interessant. Man muß also die Erscheinungen vergleichen, um in ihnen das Gemeinsame aufzufinden. Das Vergleichen ist Urtheilen und in der Uebertragung der Gleichheit auf das Verschiedene liegt das Wesen des ächten Erkenntnißactes. Die Forschung darf aber das Vergleichen nie abschließen; sie muß ununterbrochen fortschreiten und sich, um zur immer größeren Vereinfachung des Mannigfaltigen zu gelangen, um die allgemeinen Gesetze zu entdecken, die Aussicht in die unendliche Verflechtung der Dinge offen erhalten. Die Sprache ist nur Mittel der Darstellung. Sie hat einen Sinn nur den bestimmten Erscheinungen und Anschauungen gegenüber. Außerdem wird sie flach und zweideutig. Sie sagt in ihrer Relativität nicht mehr, was sie ursprünglich sagt. Die Methode muß daher einerseits die Geschichte der Phänomene controliren, um jede Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit zu ergreifen, ihre specifische Dignität nicht zu verletzen, die natürliche Abhängigkeit der einen von der anderen nicht durch künstliche Combination zu verwirren. Andererseits muß sie die Geschichte der Sprache controliren, um jedes Wort in seiner wahrhaften und wechselnden Bedeutung zu gebrauchen, die Worte nicht für sich schon als Begriffe gelten zu lassen und den Gedanken in seiner Geburtsfrische, wie er dem denkenden Geist entkeimt, zu erfassen.

Dies ist die Summe der neuen Gruppe'schen Theorie, die uns für den Standpunct der Beobachtung ganz vernünftig erscheint. Wir müssen uns aber höchlich wundern, wenn Gruppe damit etwas Neues gesagt zu haben glaubt. Als die mittelalterliche Scholastik in ihrer logischen Trunkenheit die Vernunft dem Verstandesschluß geopfert hatte, da konnte Baco mit vollem Recht gegen sie auf die Natur, auf das Object, auf die Unterwerfung des Erkennens unter dasselbe hinweisen. Von dem Rechnen mit gehaltlosen Begriffen, vom Spiel mit leblosen Formeln konnte er zur Anschauung des Gegebenen aufrufen und eine Restauration der Wissenschaft proclamiren. Vom düstern Weinhause verknöcherter Abstractionen führte er die Menschheit in den heiteren Garten des ewig blühenden Naturlebens. Aus eigener Wahl, ohne Noth,

macht Gruppe seine Stellung zu einer ähnlichen, nur daß er zur Naturempirie noch die vergleichende Sprachanatomie hinzufügt, welche Baco noch nicht kannte und die erst in der jüngeren Zeit durch Grimm, Bopp, v. Humboldt u. A. geschaffen ist. Hat er aber, wie Baco, ein Recht zur Polemik gegen die Speculation? Wir dächten, so wenig, als jetzt die Speculation wegen der Empirie sich beklagen darf. Die Speculation ist seit Baco empirischer, die Empirie seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts speculativer geworden. Seit Kant hat die Speculation entschieden ihren Blick nicht mehr träumerisch über die Erde in eine gestaltlose Ideenwelt hinausschweifen lassen. Im Gegentheil hat sie den Trieb empirischer Forschung genährt und nur theils den Eruditäten der ganz gedankenlosen, das Object blödsinnig anstierenden Empirie, theils der schlechten Metaphysik und Logik sich widersetzt, welche die Klarheit der Phänomene durch einen Qualm seichter Hypothesen und unkritisch gebrauchter Kategorieen, wie besonders Atom, Kraft, Ursach, trüben, was Gruppe selbst den Naturforschern zum bittern Vorwurf macht. Wenn Kant erklärte, daß das Ding-an-sich unbegreiflich sei, so mußte sich die Wissenschaft, welche dies Urtheil zu ihrem Vorurtheil, zu ihrer Ueberzeugung machte, desto fester an die einzig zugängliche Welt der Erscheinungen anklammern. Wenn Schelling in Natur und Geschichte das schöpferische Weben des göttlichen Geistes zu ahnen und zu deuten anfing, so mußte das mit Begeisterung für die Kenntniß der Thatsachen erfüllen. Wenn Hegel die Metaphysik und Logik der Philosophie der Natur und des Geistes coordinirte, so mußte der Wahn verschwinden, als wäre die Metaphysik eine vornehmere Richtung der Philosophie, aber, wegen der Immanenz des Logischen im Natürlichen und Geistigen auch der Wahn, als wären die logischen Formen und metaphysischen Kategorieen eine Garderobe fertiger Kleider, in welche die Phänomene der Natur und Geschichte nur eingehüllt würden, um sich in der Gesellschaft der Herrn Philosophen standesmäßig zeigen zu dürfen. Da dem Object der Erfahrungswissenschaften der Begriff an und für sich immanent ist, so können sie gar nicht anders, als auf Momente des Begriffs zu stoßen. Der Begriff ist das gelobte Land, zu welchem ihre Sehnsucht, ihnen oft unbewußt, sie durch die Wüste

der einzelnen Wahrnehmungen und Verſuche hintreibt. Je mehr ſie ſeiner Gliederung ſich nähern, um ſo lichtvoller und fruchtbarer iſt die Erfahrung. Kein Phyſiker und Hiſtoriker, wenn er nicht ganz zum bloßen Inſtrument und Document geworden, wird ſich heut zu Tage mit der rohen Thatſache begnügen. Man will allgemein, auch wo man, aus Furcht vor Leerheit, gegen Einmiſchung des Philoſophirens proteſtirt, den Verband der Facta. In dieſem Trieb liegt es, wenn wir, um ein Lieblingsbeiſpiel Gruppe's anzuführen, die Phyſik vom Magnetismus und der Elektricität zum Galvanismus, ſo zum Elektrochemismus und, ſeit Faraday's Entdeckung, zum elektro-chemiſchen Magnetismus fortſchreiten ſahen. Hierin liegt es, wenn die Weltgeſchichte ſich uns nicht mehr in todte Maſſen zerbröckelt, ſondern zum Organismus wird, in welchem die Völkerindividualitäten ſich als Glieder regen. Hierin liegt es, wenn die Sprachen uns nicht mehr ein Aggregat von Wörtern, einen Wuſt trockener Regeln und Ausnahmen, ſondern ein harmoniſches Gebilde der reinſten Vernunftconſequenz darbieten. Hätte Gruppe daher geſagt, der Wendepunct unſerer jetzigen Philoſophie ſei die reale Verſöhnung der Empirie und Speculation, ſo würde er, ſtatt Widerſpruch, nur Zuſtimmung erfahren.

Nous ne voyons, que ce que nous sommes préparés de voir. Dieſen Ausſpruch Ramonds führt Gruppe beifällig an. Wir wenden ihn auf ihn ſelbſt an. Er hat, wir müſſen es ganz dürr herausſagen, das Weſen des Logiſchen und Metaphyſiſchen total mißverſtanden und macht es daher zur Vogelſcheuche, auf die er beſtändig ſchimpft. Wirklich hat es mit dem Logiſchen eine ähnliche Bewandniß, wie mit jenen Silenſtatuen der Alten, von denen Plato im Sympoſion ſpricht, welche, von Außen grämlich und häßlich, inwendig die entzückendſten Götterbilder verbargen. Gruppe ſieht in der ſichtbaren Welt nicht das unſichtbare Reich der Kategorieen in der Fülle ſeines unendlichen Reizes. Er erblickt das Logiſche nur in den concreten Geſtalten der Wörter und Phänomene. Um bei dem ganz Vereinzelten ſtehen zu bleiben, iſt er zu gebildet. Er will das Weſen der Erſcheinung, obſchon er gern, um alle Erinnerung an die ihm verhaßte Ontologie zu entfernen, ſich des Ausdrucks: Geſetz, Abhängigkeit der Erſcheinungen von einander, Zuſammenhang, bedient. Hier muß er jedoch

mit ſich in Widerſpruch gerathen. Er muß die Kategorieen voraus-ſetzen. Das Ding und ſeine Merkmale, Gattung und Indivi-duum, Subject und Prädicat, Grund und Exiſtenz, Einheit und Unterſchied u. ſ. f. treten unaufhörlich, ungeſucht, unabweisbar in ſeine Darſtellung ein. Um ſeiner Methode nur irgend eine Hand-habe finden zu können, muß er ſelbſt zum Logiſchen und Meta-phyſiſchen fortgehen und gewährt dabei das lächerliche Schauſpiel, gegen das Denken durch den Gedanken zu kämpfen, daß alle jene Kategorieen nur Worte, nichts als Worte wären. Die armen Worte, die ſich gegen den Sprecher nicht vertheidigen können!

Wenn man im Buch die häufigen und derben Ausfälle ge-gen die größten Philoſophen wegen ihrer Verkennung des wahren Zieles der Philoſophie geleſen hat; wenn man voll iſt von Be-gierde, wie denn Gruppe auf einigen Seiten das große Räthſel löſen und für ſolche Wohlthat ſich den unſterblichen Dank der ſo lange im Dunkel tappenden Menſchheit verdienen werde; wenn er endlich mit ſtolzer Süffiſance die Ouvertüre des letzten Capitels in ſiegverkündenden Tönen erſchmettern läßt und dann nur längſt Bekanntes wieder flüchtig aufwärmt: ſich immer, weil ihm das ſtrenge Denken nicht zuſagt, auf die Beiſpiele wirft, mit ihrem amüſanten Köder den Leſer zu beſtechen; in der Controlirung der Beobachtung weit hinter der Sorgfalt zurückbleibt, welche Baco im erſten Buch des Organon der Lehre von den Inſtanzen wid-met; nur ganz nachläßig einige Winke verſtreut und, nachdem er noch einen Pfeil gegen den Hochmuth und gegenſeitigen Neid der philoſophiſchen Schulen abgedrückt hat, ſich Mitarbeiter wünſcht, die große Metamorphoſe der Wiſſenſchaft nach der neuen Methode in's Werk zu ſetzen: ſo iſt man von ſolch naivem Uebermuth wirklich ſo außer Faſſung geſetzt, daß man, da Gruppe kein üb-ler Komödiendichter iſt, auf die Vermuthung geräth, ſein ganzes Buch ſei nur eine Farce, das neunzehnte Jahrhundert zum Be-ſten zu haben. Sich einzubilden, die Philoſophen hätten von den Griechiſchen Weiſen an bis auf Hegel und Herbart und Couſin herunter die logiſchen und metaphyſiſchen Beſtimmungen zur Guil-lotine gemacht, unter welcher ſie das vollſaftige Leben der Phä-nomene ſich verbluten ließen, um nachher die entſeelten Schatten mit tyranniſcher Willkür hin und her zu zerren; ſie hätten, alle

qualitative Eigenheit der Dinge vertilgend, mit unverzeihlicher Kurzsichtigkeit ein nur logisches Kriterium der Wahrheit festgehalten, besonders Aristoteles (Aristoteles, der Schöpfer der Naturgeschichte, dessen Problemata allein schon ein glänzender Beweis seiner feinsinnigen und vielseitigen Beobachtung wären); sie hätten das Verhältniß zwischen Denken und Sprechen mißkannt und vom wahrhaften Erkenntnißact, dem Vergleichen des Gegebenen, nichts gewußt — diese und andere Einbildungen gehören zu den Privatideen Gruppe's, die er nun auch zum Gemeingut zu machen trachtet. — Charakteristisch ist für seine Manier, daß er sich theils ganz im Allgemeinen hält, theils in das ganz Einzelne sich vergräbt, plötzlich einzelne Bücher, wenn es sein kann, weniger gelesene, einzelne Stellen, besonders abgelegenere, originaliter Griechisch, Englisch, Französisch citirt und commentirt. Der Adlerblick jener kategorisch hingestellten allgemeinen Uebersichten, die Erudition dieser Einzelheiten frappiren und nöthigen vor Gruppe's kritischem Scharfsinn und vor seiner, ich möchte sagen, allgegenwärtigen Gelehrsamkeit billigen Respect ein. Allein wir vermissen ein inniges Durchdringen der Gegenstände. Die Besonderung, die Mitte zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen, fehlt größtentheils. Daraus mußten eine Menge Einseitigkeiten entstehen, welche der Mangel an überschauender Besonnenheit, ein hastiges Hin- und Herspringen, noch vermehrt. Am reichlichsten hat er seinen Tadel über das Hegelsche System S. 396 ergossen, in dessen Klängen nach S. 110 „nur Köpfe, welche schon längst an Hohles gewöhnt sind, Tiefe vernehmen können." Es muß doch etwas an der Leerheit der Hegel'schen Schule daran sein, denn Gruppe stimmt in seinem Urtheil mit dem eines Mannes überein, der in der Philosophie Zutrauen verdient: Schelling ist ganz der Meinung des Herrn Gruppe.

Gruppe spricht über die H.'sche Philosophie mit selbstgefälliger Sicherheit ab. Ob er sie aber studirt hat? Wir bezweifeln. Wenigstens bliebe uns unerklärlich, weshalb er das, was Hegel z. B. in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Logik von der Sprache sagt, was er in der Phänomenologie vom Standpunct des Wahrnehmens und Beobachtens und in der Logik vom Reflexionsurtheil und Reflexionsschluß entwickelt, mit absolutem Stillschweigen

übergingе, da an den zuletzt bezeichneten Orten die Methode, welche Gruppe anſtrebt, viel ſchärfer, als er ſelbſt es thut, dargeſtellt, aber zugleich auch über ihre Befangenheit zum Begriff hinausgeführet iſt. Der Begriff iſt die untrennbare Einheit ſich widerſprechender und dadurch gerade zuſammenhängender Beſtimmungen. Die burſchicoſe Laune Gruppes nennt ihn kurzweg „Unſinn.“ Und doch hat er den Plato, der ſich immer in der Dialektik bewegt, viel geleſen; doch freilich nous ne voyons, que ce que nous sommes préparés de voir. Das Ablehnen des Widerſpruchs und eine dünkelhafte Eingenommenheit werden Gruppe noch lange zum Feinde der Speculation machen und ihn, bei allem Reichthum an Talent, womit die Natur ihn ausgeſtattet hat, bei aller Regſamkeit ſeines Intereſſes, unfehlbar zwingen, ſtatt einen Wendepunct der Philoſophie herbeizuführen, ſich nur auf dem Abſatz ſeiner eigenen, grundloſen Meinungen herumzudrehen.

III.

Braniß' Metaphyſik. 1834.

Braniß unterſcheidet einen abſoluten und relativen Anfang der Philoſophie. Unter jenem verſteht er die erſte geſchichtliche Entwicklung der Speculation, unter dieſem jede ihr folgende und mithin durch ſie ſchon bedingte. Soll nun die Einleitung in eine Philoſophie gemacht werden, ſo kann dies, wie er meint, durch Kritik eines ſchon beſtehenden Syſtemes geſchehen. Für die Stellung des neu auftretenden Syſtemes iſt dieſe Anſicht die richtige, ſobald ſeine Kritik gegen das Syſtem oder gegen die Syſteme ſich wendet, welche als das letzte Reſultat der geſchichtlichen Bildung der Philoſophie anzuſehen ſind. Denn indem eine Philoſophie zur wirklichen Exiſtenz gelangt, muß ſie in Bezug auf die ſchon erkannte Wahrheit ihre Einheit mit den früheren Philoſophieen, wie in Bezug auf das Neue, was ſie enthält, ihren Unterſchied von denſelben darlegen können; ſie wird ſich zu rechtfertigen wiſſen durch Widerlegung des Unwahren in ihnen, jedoch in der Polemik durch Beſtätigung des Wahren in ihnen zugleich ſie ſelbſt recht-

fertigen, denn ohne das Wahre irgendwie in sich zu enthalten, würden sie nicht Philosophie gewesen sein. Soll nun eine solche Betrachtung gründlich werden, so schickt sie das Nachdenken unfehlbar in die gesammte Geschichte der Philosophie hinüber, weil in dieser allein der befriedigende Aufschluß über den Zusammenhang der Systeme sich ergeben kann, da offenbar ein jedes über sich bis zu dem ersten, dessen die Geschichte sich erinnert, hinausweist. In unserer philosophischen Literatur sind nun das Schellingsche und Hegelsche System unstreitig diejenigen, die in frischer Lebendigkeit existiren. Die Ansätze zu anderen Bildungen, welche unsere Literatur in den Versuchen von Weisse, Fichte u. A. zeigt, haben sich noch zu wenig consolidirt, noch nicht ausführlich und entschieden genug dargestellt, als daß sie schon in diesen Kreis gezogen werden könnten. Für ihre Begründung haben sie aber die Nothwendigkeit erkannt, das Schellingsche und Hegelsche System zu widerlegen, denn das Kantische und im Zusammenhang mit ihm das Fichtesche ist bereits durch Schelling und Hegel widerlegt. In der Philosophie ist dies gewiß ein eben so unbestrittenes Factum, als es ein unbezweifelbares Factum ist, daß noch viele Kantianer existiren. Braniß behauptet nun, welches von den bestehenden Systemen die Kritik ergreife, sei gleichgültig, wenn die Wahl in Bezug auf das neu auftretende System nur zweckmäßig sei; für seinen Zweck sei ihm die Kritik des Kantischen Systems am angemessensten erschienen. In so löblicher Weise diese nun auch von ihm gegeben wird, so ist sie doch müßige Wiederholung dessen, was Schelling im Niethammersch-Fichteschen Journal (zusammengedruckt in den philosophischen Schriften) bereits am Ende des vorigen Jahrhunderts geleistet hat. Braniß darf daher von seiner Kritik gar keinen Erfolg hoffen; hätte er dagegen eine Kritik der oben genannten Systeme unternommen, die sich ihm aus der Zeit mit Nothwendigkeit aufdrängten, so würde er das dermalige Interesse des philosophischen Publicums getroffen haben. Daß er jene Kritik willkürlich zum Ausgangspunct gemacht, äußert sich besonders auch darin, daß er im Verlauf der eigentlichen Deduction hauptsächlich gegen Bestimmungen der Hegelschen Logik gerichtet ist; er scheint also selbst das Bedürfniß einer solchen Verknüpfung gehabt zu haben und somit sich selbst zu widerlegen.

Auch geht er zu einer Darstellung des durch den Kriticismus veranlaßten höheren Selbstbewußtseins fort d. h. er stellt das Erkennen dar, wie es den Gegensatz des Sub- und Objectiven auf dem Gebiet der sinnlichen, verständigen und vernünftigen Wirklichkeit überwindet. Im Einzelnen kommen darin recht gute, scharfsinnige Andeutungen vor, z. B. über das Gedächtniß; im Ganzen ruft uns die Entwicklung die Weise der Fichteschen Wissenschaftslehre und des Schellingschen Systems des transcendentalen Idealismus zurück. Wenn nun die Speculation seit jener ewig denkwürdigen Zeit der Gährung die Momente, die in den genannten Werken durcheinander geschlungen sind, gesondert hat, ohne doch die innere Einheit zu verlieren, so müssen wir es unbedingt für einen Rückschritt erklären, wenn der bestimmte Unterschied des Phänomenologischen und Psychologischen wieder vernichtet wird. Braniß hat in seiner Darstellung die Form der Hegelschen Phänomenologie nachgeahmt: das Bewußtsein macht die Erfahrung seines Wesens; Schritt vor Schritt erweitert sich ihm die Aussicht, bis es auf dem Gipfel des unbedingten Wissens und Handelns anlangt. Aber zugleich sind die psychologischen Bestimmungen in diesen Stufengang verflochten. Hier die Uebersicht dieser Vermischung: I. Sinnliche Wirklichkeit: a) Empfinden, b) Wahrnehmen, c) Begehren. II. Verständige Wirklichkeit: a) Vorstellen, b) sub- und objectives Vorstellen (Gedächtniß, Einbildung, Sprache, Denken, Glückseligkeit, Wollen), c) Erkennen und Handeln (Eigenthum, Arbeit u. s. f.). III. Vernünftige Wirklichkeit: a) das absolut Wahre als absoluter Zweck, b) das absolute Wissen, c) das absolute Handeln.

Wir hätten nun schon zwei Einleitungen: die Kritik des Kriticismus und die Entfaltung des sich und die Welt erkennenden Bewußtseins. Allein ohne weiter daran anzuknüpfen, folgt erst S. 127 der wirkliche Eingang in die Philosophie „als wissenschaftliche Darstellung des vernünftigen Denkens." „Das Denken tritt hier unmittelbar als freies, seine Bestimmungen aus sich setzendes Denken auf. — Die freie Position der Idee ist Anfang der Philosophie." Dies Setzen ist eine Forderung und „die Philosophie setzt die Vollziehung dieser Forderung behufs ihrer Möglichkeit voraus." Dieser Begriff des Denkens hat denn doch

wohl durch die frühere Darstellung vermittelt werden sollen; da er aber nicht als das bestimmte Resultat eines phänomenologischen Fortganges gefaßt wird, so nimmt er den Charakter des Postulates an. Hier scheint uns die Hegelsche Phänomenologie in ihrem Verhältniß zur Metaphysik durchaus im Vortheil zu sein, weil sie mit der Gleichheit des Seins und Denkens endigt und in dieser Identität alle Voraussetzung aufhebt; der Gegensatz ist verschwunden und das Bewußtsein bewegt sich in ungetrübter Einheit mit der Wahrheit. Weil man diesen Anfang, auf den Hegel im Beginn der Logik ausdrücklich zurückweist, entweder vergißt oder ignorirt, so kann man ungeschickt und unwahr genug in dem reinen Sein ein reales Sein finden wollen, dem das Denken jenseitig bleibt; mit welcher Procedur man das Denken wieder zum Bewußtsein gemacht und die ganze Arbeit der Phänomenologie beseitigt hat.

Braniß muß daher auch hier wieder einen doppelten Anfang machen. Da er den Hegelschen Anfang der Philosophie verwirft, der zugleich eine Analyse vom Begriff des Anfangs als solchen ist, so ist ihm nichts übrig, als unter diesem Standpunct zu bleiben. Es sind dies die beiden Sätze: 1) das Denken constituirt sich zum freien Denken; 2) das freie Denken als das unmittelbar vernünftige ist absolutes Thun. Betrachten wir diesen Anfang näher, so haben wir, nur mit anderem Ausdruck, im ersten Satz die Fichtesche Thesis: Ich ist Ich; als sich selbst setzendes ist Ich absolutes Subject.

Da Braniß nun aber die Entzweiung des Ich mit dem Nichtich vermeiden will, so gibt er dem Denken im zweiten Satz auch absoluten Inhalt; d. h. er stellt sich darin auf den Standpunct der Schellingschen Philosophie, welche den Gegensatz des Sub- und Objectiven durch die intellectuelle Anschauung der absoluten Identität aufhebt. Indem das Denken als freies im Setzen seiner selbst absolute Handlung ist, so resultirt aus dem Begriff des Denkens selbst zunächst der des absoluten Thuns. Die Idee ist nach Braniß die Entwicklung dieses reinen, vernünftigen, sich in sich bewegenden Denkens.

Nun könnte man glauben, den Anfang der Philosophie erreicht zu haben, denn die Vernunft selbst ist erreicht. Allein es

zeigt ſich, da dem Denken auch ein Inhalt von Außen gegeben werden kann, worin es ſich unfrei verhält, daß die Philoſophie in ſich ſelbſt auseinanderfällt, in eine abſolute und in eine relative. Die eine enthält den Begriff der Idee als Idealphiloſophie oder Metaphyſik; die andere den der Erſcheinung der Idee als Realphiloſophie. Allerdings haben beide weſentlich denſelben Inhalt; indeſſen iſt die eine nur von dem Denken der Idee, die andere aber auch von der Empirie der gegebenen Thatſachen der Erſcheinung abhängig. Dieſe Trennung iſt in der Bildung der Philoſophie ſchon ſo oft dageweſen, daß es uns nicht wundert, ſie jetzt einmal wieder erneuet zu ſehen. Wäre ſie auch nur ſo philoſophiſch, als ſie leicht und populär iſt! Braniß unterſcheidet die Logik von der Metaphyſik. Dieſe iſt ihm die ganze Philoſophie, inſofern die Idee abſolut in ſich ſelbſt als das Weſen der realen Welt erfaßt wird; die Logik (von der er 1830 eine beſondere Darſtellung gab) iſt ihm zunächſt die Beſchreibung des Denkens als der Form, unter welcher das Sein gewußt wird. Das Sein iſt nach ihm urſprünglich von dem Denken, das Denken vom Sein unabhängig; die höchſte Stufe der Logik, die des Vernunftbegriffs, gelangt nur zur gegenſeitigen Beſtimmung, nicht zur Identität des Seins und Denkens, wogegen nämlich in der ſinnlichen Logik das Denken vom Sein, in der Verſtandeslogik das Sein vom Denken einſeitig beſtimmt wird. Die Vernunftlogik enthält daher auch den Begriff der Conſtruction als der Methode für die Darſtellung der Idee, worin Sein und Denken ſich wechſelſeitig durchdringen. Die Logik fällt offenbar in die Realphiloſophie und auch die Metaphyſik beſtimmt das Denken S. 362 ausdrücklich als eine formale Thätigkeit des denkenden Subjectes, welche das Sein und Denken aufeinander bezieht. Daß Braniß bei einem ſolchen Begriff vom Denken zu einer Metaphyſik, worin doch das Weſen der Dinge gedacht, ſomit der Gedanke als das Weſen erkannt werden muß, den Muth hat haben können, iſt zu bewundern. Wenn dieſe nun als Wiſſenſchaft des Unbedingten den Begriff Gottes, den der Schöpfung, der Materie, des organiſchen Lebens und des Geiſtes entwickelt, ſo ſehen wir nicht wohl ein, wie außer ihr noch eine wirklich philoſophiſche Wiſſenſchaft möglich ſein ſoll, da ja eine jede andere Wiſſenſchaft Wiſſenſchaft

des Bedingten ſein muß, Speculation aber nur Wiſſen des Unbedingten ſein ſoll. Die Realphiloſophie ſoll doch den philoſophiſchen Charakter nicht ganz einbüßen und trockene Empirie werden? Es ſoll ja in ihr die Verwirklichung der Idee erkannt werden. Würden die Beſtimmungen von Gott, vom Schaffen, von der Materie u. ſ. f., welche die Metaphyſik im Allgemeinen andeutet, wohl andere ſein können, als ſie ſind, wenn ſie mehr in das Beſondere hinein entwickelt, wenn ſie ſchärfer beſtimmt worden wären? Doch wohl nicht. Iſt daher der Unterſchied zwiſchen der Ideal- und Realphiloſophie nicht leer? Muß nicht die Realphiloſophie, um das Weſen ihrer mannichfaltigen Erſcheinungen offenbar werden zu laſſen, ganz in die Idealphiloſophie hineinſchwinden? Im Hegelſchen Syſtem iſt das Logiſche, Natürliche und Geiſtige qualitativ von einander geſchieden und doch durch Gott, als den abſoluten Geiſt, aus der qualitativen Differenz zur lebendigen Einheit zurückgenommen, denn er iſt der Heilige, der in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes ſich manifeſtirt, der Schöpfer, der die Natur hervorbringt, der Logos, der in dem ſtillen Abgrund ſeiner Tiefe die ewigen Geſetze denkt, welche das Leben der Natur, wie des Geiſtes widerſtandlos durchdringen; aus ſeiner unendlichen Freiheit quillt Alles empor. Wird aber jener Unterſchied gemacht, ſo tritt nur eine quantitative Differenz auf; man kann gar nicht ſagen, wo die Realphiloſophie ihren Anfang nehmen ſoll und es ſteht zu fürchten, daß ſie die traurige Rolle zu ſpielen bekommt, nur zu Exemplificationen für die Metaphyſik verbraucht zu werden.

Der Gegenſatz der Idealität und Realität muß ſich allerdings innerhalb der Philoſophie ergeben, wie auch innerhalb derſelben ſeine Auflöſung empfangen; Braniß hält aber an dem Gegenſatz ſo feſt, daß er auch innerhalb der Metaphyſik das Moment der Idealität in die Theologie, das der Realität in die Kosmologie verlegt. Jene enthält den Begriff des abſoluten Geiſtes, dieſe den des Grundes und des Zwecks der Welt. Nur im zweiten Theil der Kosmologie wird er inconſequent und ſetzt drei Geſtalten, Materie, Leben und Seele, wo er im Einklang mit dem Syſtem, dem er am meiſten folgt, ganz wohl die Natur und Geſchichte als das reale und ideale Moment ſetzen konnte.

Wir verkennen das Bestreben von Braniß gewiß nicht, wenn er den Anfang wie das Ende der Philosophie in Gott setzt; er beweist darin einen ächt speculativen Tact. Aber wie nun der Anfang gemacht werde, ist die weitere Frage. Die Definition, welche er von Gott gibt, ist die des absoluten Geistes. Wir stimmen ihm darin bei. Dieser Begriff ist der höchste, denn er ist der, über welchen nicht hinausgegangen werden kann. Alle Bestimmungen, welche die Philosophie entwickelt, sind in ihm versammelt. Braniß beschreibt in seiner Logik §. 546 und 47 die constructive Methode als die dialektische; sie setzt den einfachsten Begriff, zeigt den Widerspruch in ihm, löst ihn auf, findet einen neuen Widerspruch, löst ihn abermals auf und so fort, bis sie den Begriff erreicht, der, als widerspruchlos, sich nicht wieder zu einem anderen Begriff aufheben kann. Das ist aber nur der Begriff des absoluten Geistes. Wir geben die Richtigkeit jenes Verfahrens gern zu, können uns aber nicht überzeugen, daß Braniß demselben gemäß gehandelt habe, denn in diesem Fall konnte er nicht mit dem Begriff beginnen, der alle Widersprüche als Momente aufgelöst in sich enthält, vielmehr mußte er mit demjenigen anfangen, der ein Minimum von Bestimmung enthält und dessen Widerspruch in sich deswegen der einfachste ist: dieser Begriff ist aber kein anderer, als der des Seins als solchen. Sein ist das allgemeinste Prädicat; Gott, Natur, der Mensch, das Denken, Handeln, genug Alles ist; dies ist die abstracteste Identität. Das Sein in dieser schrankenlosen Allgemeinheit, wie die Eleaten es dachten, ist daher Nichts. Denn das Bestimmungslose ist das Nichts. Die Bestimmungslosigkeit ist die Bestimmtheit des reinen Seins. Die Negation eines positiven d. i. bestimmten Seins, eines Daseins, ist nicht dies reine Nichts, welches mit dem reinen Sein zusammenfällt, sondern wieder ein positives Dasein. Ein noch einfacherer Begriff, ein noch einfacherer Widerspruch ist nicht denkbar und der Begriff des Seins als solchen nothwendig der absolute Anfang der Philosophie.

Das Hinderniß, diesen Anfang als den allein möglichen und wahren anzuerkennen, liegt hauptsächlich darin, daß man von der Entgegensetzung des Seins und Denkens nicht ablassen will. Wenn aber das Sein an sich gedacht wird, so ist es eben so sehr reiner

Gedanke, nichts Anderes. Jede logische Bestimmung ist unmittelbar auch eine ontologische oder metaphysische und jeder Versuch, die Logik von der Metaphysik zu trennen, ist unfehlbar ein Rückschritt in den Standpunct der Kantischen Philosophie, wo dem Bewußtsein als dem Inneren das Sein als Gegenstand draußen ist. Als ob aber dem Sein an sich das Denken und dem Denken an sich das Sein außerhalb sein könnte! Das wäre offenbarer Dualismus des Seins und Denkens. Nun ist freilich der Spott wohlfeil, zu sagen, welch' eine jämmerliche Philosophie, die mit einem Sein anfängt, welches, ihrem eigenen Geständniß zufolge, nicht einmal Etwas, sondern Nichts, schlechthin Nichts ist; das ist eine diabolische Speculation, denn der Teufel ist der Vater des Nichts. Allein man bedenkt nicht, daß gar nicht von einem Sein und eben so wenig von dem Nichtsein eines Etwas-sein — wie das Böse die Negation des Guten ist — sondern vom Sein und Nichts als solchen die Rede ist. Die eigene Ungefälligkeit, in den fremden Gedanken einzugehen, bringt in Harnisch gegen einen selbstgemachten Gedanken. Die logisch-metaphysischen Bestimmungen sind auch Bestimmungen Gottes: Gott ist das Sein und Maaß, das Wesen und die Wirklichkeit, der Begriff und die Idee. Allein ist er denn bloß dies? Erschöpft das Logische den Begriff Gottes? Nimmermehr; er ist unendlich reicher. Welche Herrlichkeit entfaltet er in der Natur, welchen Tempel erbauet er sich in dem menschlichen Geschlecht, oder, wenn dieser Ausdruck eine Beschränkung scheinen könnte, in der Welt der Geister, die alle zu ihm, ihrem Meister, emporstreben! Das Logische ist daher eine speculative Theologie — aber Gottes „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." (Hegels Logik I, XII). Die speculative Religionswissenschaft, sei sie nun Philosophie der Religion oder wissenschaftliche Dogmatik, muß daher auf die Logik zurückgehn, faßt aber deren Bestimmungen unter dem höheren Standpunct auf, von dem sie ausgeht. Braniß läßt das Metaphysische und Logische dem Begriff Gottes folgen. Für eine populäre Darstellung der Philosophie würde es zweckmäßig sein, vorerst an die Vorstellung von Gott zu erinnern, weil eine solche Mahnung das Bewußtsein dem Gemeinen, dem Selbstischen zu entheben die Macht

hat. Aber die Philoſophie muß ſich hüten, mit ſo überſchwänglicher Fülle den Anfang machen zu wollen, ſo anlockend und natürlich es ſcheint, hieraus dann alles Andere abzuleiten. Der vollſtändige oder, was daſſelbe iſt, wahrhafte Begriff Gottes iſt nur als Reſultat der geſammten Philoſophie, als concrete Totalität aller beſonderen, durch ihre Beſchränktheit ſich aufhebenden Momente, nicht aber als anfängliche Theſis möglich. Braniß ſteht hier wieder auf dem Standpunct der Schellingſchen Philoſophie; die intellectuelle Anſchauung, welche den Gegenſatz der erſcheinenden Welt, das Ideale und Reale, zur Identität indifferenzirt, ſetzt damit zugleich den Begriff des Abſoluten, aus welchem ſich dann die doppelte Potenzenreihe der Natur und Geſchichte entfaltet.

Die Theologie enthält nach Braniß 1) den Begriff des abſoluten Thuns, 2) des abſoluten Seins, 3) des abſoluten Bewußtſeins. Das Thun iſt das Erzeugende, die Macht; das Sein iſt das Erzeugte; das Bewußtſein iſt das Ergreifen und Beſitzen des Seins, ſo daß das Thun in ſeinem Sein nur ſich ſelbſt bezweckt. Die Identität des abſoluten Thuns, Seins und Bewußtſeins (conceptus) ſoll der Begriff des abſoluten Geiſtes ſein. Braniß hat ſich in einem eigenen Excurs gegen den kritiſchen Leſer viel Mühe gegeben, zu beweiſen, daß aus dem freien, vernünftigen Denken der Begriff des reinen Thuns als Anfang des Syſtems folgen müſſe. Ich muß bekennen, daß ich, ganz abgeſehen davon, daß in Wahrheit nicht das Thun, ſondern das Denken den Reigen anhebt, durch dieſe Auseinanderſetzung nicht habe überzeugt werden können, daß nicht vor dem Begriff des abſoluten Thuns der Begriff des Seins hätte abgehandelt werden müſſen, denn das Thun iſt; ferner der Begriff des Weſens, denn das Thun iſt in ſeinem Sein unendliche Beziehung auf ſich; ferner der Begriff der Subſtanz, denn das abſolute Thun iſt ſein eigenes Subſtrat (S. 180); ferner der Begriff des Begriffs und des Zweckes, denn das abſolute Thun iſt ſein eigenes Ziel; endlich der Begriff der Idee, denn es iſt die Verwirklichung ſeiner ſelbſt, die, als von ihm, von nichts Anderem ausgehend, ihm adäquat ſein muß. S. 181 heißt es: „Ein Thun, welches ſelbſt ſeine Vorausſetzung, ſelbſt ſein Ziel hat, hat kein Subſtrat und Ziel

außer sich; für dasselbe sind keine einschließenden x mehr denkbar, es ist daher schlechthin voraussetzungs- und zielloses, also reines, absolutes Thun." Uns scheint daher der Anfang ganz ungerechtfertigt; Braniß hat ohne Voraussetzung mit einer recht inhaltsvollen Kategorie anfangen wollen und ist darüber in den Fehler verfallen, nichts weniger als die ganze Metaphysik oder Ontologie vorauszusetzen. Als wenn das Logische ein todtes Sein wäre, ohne Bewegung in sich, ohne Thätigkeit! Auch Braniß findet ja im vernünftigen Denken das absolute Thun. Wenn aus dem Thun das Sein erst abgeleitet wird, so erhält es wieder die Stellung, zur Idealität des schöpferischen Thuns die reale Gegenseite auszumachen; es wird zum Dasein. Daß Braniß bei seinem Streben, der Philosophie in der göttlichen Macht eine recht solide Basis zu schaffen, gerade hier gegen Hegels Logik mit tapferem Muth zu Felde zieht, kann nicht auffallen, da er das Sein immer als objectives Dasein faßt, nicht das logische Sein, diese Neutralisation des idealen und realen, des specifischen sub- und objectiven Seins. So muß er denn auch dem Sein das Nichtsein so entgegensetzen, wie das Etwas dem Etwas entgegensteht; dann ist aber das eine Etwas das Andere des anderen; denn jedes Dasein ist ein Etwas und negirt das andere Etwas durch seine Position. Aber der Gegensatz des abstracten Nichts ist gleichfalls nur das abstracte Sein. Braniß meint, das Nichts wäre bei Hegel der eigentliche Anfang, weil es schon von vorn herein als die bewegende Macht über dem Sein stünde; dieser Vorwurf ist ganz leer, denn abgesehen davon, daß dem Gedanken des Nichts der des Seins nothwendig vorangehen muß, so fällt das Denken, welches von jeder Bestimmung abstrahirt, jede besondere Objectivität des Bewußtseins in sich aufgehoben hat, mit dem Gedanken des reinen Seins zusammen. Der Anfang der Philosophie, der jede besondere Voraussetzung negirt, ist also positiv.

Braniß macht überhaupt der Hegelschen Philosophie Vorwürfe, die freilich überall aus dem Geschrei des philosophirenden und nicht philosophirenden Pöbels hervorschallen, die aber bei ihm uns deswegen schmerzen, weil er doch mit ernsthafter Anstrengung an das Geschäft der Speculation herangeht. So behauptet er S. 168, bei Hegel komme die Idee gar nicht zu sich selbst. Man kann

nichts Unwahreres sagen. Von Braniß Systems selbst wäre die Behauptung richtig, denn nach S. 317 „ist das absolute Thun der in der successiven Geschöpfreihe sich immer adäquater manifestirende Inhalt der Welt.“ Dies ist wiederum Schellingisch; im Schellingschen System findet ein Comparativ statt, indem das Absolute, in der Sehnsucht, sich auszugebären, in endloser Progression sich zu erreichen sucht. Im Superlativ des Hegelschen Systems herrscht göttliche Ruhe. Mit jener Beschuldigung hängt dann S. 169 die andere zusammen, daß Hegel sich von dem Satz Spinoza's: nur das Nothwendige ist frei, keineswegs loszumachen gewußt habe. Diese Verketzerung eines Systems ist die wirksamste; nichts insinuirt sich so leicht, nichts haftet so sehr, als der Makel, die Freiheit verkannt zu haben; was ist dann nicht für Staat und Kirche zu fürchten! Gerade jedoch bei Hegel und, es ist nicht zu viel gesagt, einzig bis jetzt bei ihm, resultirt das Nothwendige nur aus dem Freien, durch alle Momente des Systems; aber weil es in diesem zu Grunde geht, so geht in der Darstellung der Begriff des Nothwendigen dem des Freien voran, welches sein Grund ist. Braniß hat nicht bloß mit dem Sein, einer Bestimmung Gottes und zwar der oberflächlichsten, vielmehr in der Kategorie des reinen Thuns gern mit der Freiheit selbst anfangen wollen und daraus ist denn die Folge gewesen, daß es in seiner Ontologie so wenig zu dem bestimmten Begriff der Nothwendigkeit als der Freiheit kommt.

Wenn die S. 195 aufgestellte Triplicität von Kategorieen im Begriff Gottes, den Momenten der christlichen Trinitätslehre analog sein sollen, wie es den Anschein hat, so würde noch Manches zu besprechen sein, was wir der Kürze wegen übergehen wollen. Gott setzt nun frei aus sich ein Anderes, als er selbst ist; dies Andere ist die Welt; so kommt es aus der Theologie zur Kosmologie, worin 1) die Form und 2) der Zweck oder Inhalt des Seins unterschieden wird. Das Erstere gibt die Ontologie, das Zweite die Ethikologie. Der letztere Name scheint uns unpassend; der Weltzweck ruft in uns sogleich den Gedanken der Freiheit, insbesondere der religiösen hervor; und wenn nun auch für diese, als den Schluß des Ganzen, die Natur zum Mittel wird, so wird doch Niemand unter dem Titel der Ethikologie eine

Lehre von der Materie und vom Leben erwarten. Braniß iſt hier wieder durch ſeinen Dualismus beſtimmt, die Ontologie als den formalen oder idealen, die Ethikologie als den realen Theil zu ſetzen. Dieſe Eintheilung halten wir für einen Rückſchritt, ſelbſt gegen die alte Metaphyſik. Braniß macht ihr den Vorwurf, das Sittliche unberückſichtigt gelaſſen zu haben; allein er ſelbſt gibt ja auch die beſondere Entwicklung deſſelben nicht in der Metaphyſik; der Begriff der Freiheit aber, als des Princips der Sittlichkeit, kam in der alten Metaphyſik zweimal vor, in der Pſychologie, wo die Seelen von den Geiſtern, die allein Verſtand und Willen haben, unterſchieden werden, und in der Theologie, in der Lehre von der Freiheit Gottes.

Streng genommen iſt die Ontologie bei Braniß nichts weiter, als der Begriff der Creatur, denn der Begriff des Schaffens fällt ſeinem Urſprung nach noch in die Theologie. Der Grundgedanke der ganzen Ontologie iſt daher folgender: das Schaffen iſt ein Uebergehen aus dem Nichtſein zum Sein; das Sein als geſetztes iſt alſo ein ſeiendes Nichtſein; es entſteht und vergeht. Im Entſtehen und Vergehen, die im Geſchöpf Momente ſind, iſt es da.

Sein, Werden und Daſein wären demnach die anfänglichen Kategorieen; mit einem Mal ſpringt Braniß jedoch in die Zeit hinüber, indem er die Dauer des Geſchöpfs als die Succeſſion der ſchöpferiſchen es erhaltenden Momente auffaßt und in dem Ineinanderſein von erhaltendem Entſtehen und vernichtendem Vergehen den Begriff der Einheit und Vielheit findet. Aus der Vielheit geht er zur Getrenntheit über, aus deren Aufhebung er die Simultaneität, das Nebeneinanderſein folgert d. h. in den Raum ſich einläßt. In der Begrenzung und dem Außereinander wird der Unterſchied der Reihen der Geſchöpfe näher beſtimmt: die Grenze ſoll der äußere, die Schranke der innere Gegenſatz des Geſchöpfes ſein. Nun ſollte man erwarten, daß aus der Innerlichkeit zur Aeußerung derſelben fortgegangen werde; es folgt aber, da der Begriff der Kraft für die Conſtruction der Materie aufgeſpart wird, um die Duplicität der Repulſiv- und Attractivkraft zu deduciren, die Beſchränktheit des Geſchöpfs, in welcher die Quantität gefunden wird. Die quantitative Verſchiedenheit iſt das

Verhältniß des Theils zum Ganzen und nun erst folgt die Besonderheit, als der innere, reale Unterschied der Qualität, durch welche die Geschöpfe eben so miteinander zusammenhängen, als sie durch die Quantität auseinandergehalten werden. Die qualitative Bestimmtheit trennt wohl ein Geschöpf von allen anderen, gibt ihm nach dieser Metaphysik seine eigenthümliche Form; indem aber jede Qualität über alle ihr vorangehenden Qualitäten übergreift und auf alle ihr nachfolgenden hindeutet, deren Existenz durch sich vermittelt, so ist es doch die qualitative Verschiedenheit, welche den wesentlichen Zusammenhang der Geschöpfe begründet. Wenn man eine Reihe von Schöpfungsmomenten annimmt, so kann man wohl von dem Aeußeren zum Inneren übergehen und so die Quantität vor der Qualität entwickeln; da jedes Moment als ein Eins gesetzt werden kann, so entsteht der Begriff der Continuität und Discretion und daraus begreift sich der Irrthum, der Quantität die Priorität vor der Qualität zu vindiciren. Und doch ist auch in diesem Gange das Qualitative das Nächste, denn es fragt sich, was geschaffen wird. Die Qualität ist mit dem unmittelbaren Dasein identisch; die Quantität dagegen ist das äußerliche Verhältniß des qualitativ bestimmten Daseins zu sich selbst und zu anderem Dasein. Wie Braniß die Innerlichkeit zu einem Moment der Quantität machen kann, ist uns räthselhaft; auch die Beschränktheit scheint uns nichts Anderes zu sein, als was nachher, nur mit geringer Modification, Besonderheit genannt wird. Alle quantitativen Unterschiede setzen sich ein qualitativ bestimmtes Dasein voraus; umgekehrt aber ist das qualitativ bestimmte Dasein gegen seine quantitative Begrenzung so lange gleichgültig, als nicht durch sie sein ursprüngliches Naturmaaß d. i. das Verhältniß seiner Qualität zu den anderen Qualitäten, negirt wird. Braniß spricht nur von einem Zusammenhang der Qualitäten und überspringt die Kategorie des Maaßes, oder vielmehr verbirgt sie in jenem vagen Ausdruck. Sieht man genau zu, so dünkt uns, hat er in der Quantität die ideale, formale, in der Qualität die reale Seite der Creatur darstellen wollen. Er hat es verschmähet, die einzelnen Hauptmomente durch summirende Ueberschriften anzugeben, weil ja doch Alles auf die genetische Rechtfertigung durch den Begriff ankomme. Dieser Gedanke ist, seit Hegel ihn ausge-

sprochen hat, in neuerer Zeit bis zum Ekel oft wiederholt; wenn denn aber Braniß für die Orientirung des Lesers durch solche Titularanticipationen nichts thun wollte, so konnten füglich auch alle die kleinen Ueberschriften wegbleiben, welche Paragraph vor Paragraph den Inhalt verkündigen und es konnte ohne alles einleitende Ceremoniel, wie in der Aristotelischen Metaphysik, hergehen. Die dritte Kategorie, welche Braniß als Identität der Quantität und Qualität setzt, ist die Beziehung, wie uns dünkt, eine sehr weitschichtige Benennung, für welche wohl schon die Kategorie des Verhältnisses bestimmter gewesen wäre. Da das Logische von dem Metaphysischen ausgeschlossen und in diesem auf die Quantität ein so großer Nachdruck gelegt wird, so fallen in dieser Abtheilung, weil der Unterschied des Wesens vom Sein nicht klar hervortritt, die Momente ordnungslos durcheinander. Aus der Tendenz eines jeden Geschöpfs über sich hinaus wird der Begriff des Zweckes gefolgert; jedes Geschöpf ist aber auch in sich, es ist Substanz, die als Ursache thätig ist. Nun wird die Möglichkeit, Wirkung, Wirklichkeit und Veränderlichkeit behandelt und in dieser vom Accidens zum Attribut, vom Attribut zur Modification übergegangen. Indem das Geschöpf alle Thätigkeit in sich zurücknimmt, so soll die Reflexivität die Beziehungslosigkeit sein. Der Beschreibung nach finden wir die Subjectivität in diesen Namen verkleidet. Allein diese verwandelt sich in das Gegentheil dadurch, daß die innere Unendlichkeit des Geschöpfs über sich in das Sein hinaus strebt; es soll etwas sein! Dieser Imperativ der Idealität, wie Braniß die negative Einheit aller bisherigen Momente nennt, eröffnet den Eingang zur Zwecklehre der Ethikologie.

Die dritte Kategorie der Relation ist nur ein dürftiger Indifferenzpunct der Quantität und Qualität. Da nämlich Braniß nicht zum Begriff des Begriffs kommt, so gelangt er auch nicht zur freien Form der Substantialität, zur Subjectivität. Zwar an der Spitze der Entwicklung, in der Theologie, setzt er den Begriff der absoluten Persönlichkeit und so kommt er auch in der Ethikologie zum Begriff der organischen und seelischen Subjectivität; allein der reine d. i. weder natürlich, noch geistig bestimmte, der allgemeine Begriff der Subjectivität fehlt und schlummert gleichsam in dem, was er am Schluß der abgehandelten Relation die

Idealität nennt. Hier zeigt sich nun durch das Fehlen eines immanenten Ueberganges von der Substantialität zur Subjectivität recht entschieden das Mangelhafte der Trennung der Logik von der Metaphysik, denn in der Logik ist natürlich auch von Braniß der Begriff des Subjects entwickelt. Nur aus der beschränkten Fassung des Begriffs ist uns auch der sonderbare Einwurf S. 261 erklärbar, daß Hegel in der Lehre vom Begriff nicht die Qualität, sondern zuerst das quantitative Wesen desselben setze und daraus erst die Nothwendigkeit des Urtheils, namentlich des qualitativen, ableite. Daß das Urtheil sich den Begriff voraussetzt, versteht sich von selbst und daß unter den Formen des Urtheils die einfachste, welche positiv oder negativ das Dasein bestimmt, die erste sein müsse, läßt sich auch unschwer einsehen; was aber Braniß mit dem quantitativen Wesen des Begriffs sagen wolle, ist uns unklar. Der Begriff schließt das Einzelne mit dem Allgemeinen zusammen; die Allgemeinheit enthält die Allheit, die abstracte Identität und die Einzelheit, das Eins, das concrete, in sich reflectirte Fürsichsein, als Moment in sich; ist das aber ein quantitatives Verhalten?

In der Ethikologie werden drei Gestalten unterschieden, Materie, Leben und Seele. Genau genommen würde die Theilung folgende sein: I. die Natur; a) die unorganische (reale), b) die organische (ideale): α) die vegetative (reale), β) die animalische (ideale). Die unorganische gelangt bis zum qualitativen Proceß des realen Moments, des Atoms, und des idealen, des Stoffes; die organische bis zur Reflexion in sich, bis zum Mikrokosmus der menschlichen Gestalt. II. Der Geist; a) als durch die Natur bestimmt ist er Seele, b) als sich selbst bestimmend ist er freier Geist α) im Erkennen, β) im Handeln. Wir haben hier nicht viel einzuwenden, insofern von dem Inhalt im Allgemeinen die Rede ist, da er, nur in etwas strengerer Fassung, ganz auf bekannte Bestimmungen des Schellingschen Systems, in dem Begriff der Masse, wenn wir nicht irren, auch auf Steffens zurückgeht. In der Deduction selbst wäre aber Manches zu tadeln, vor allen der Eingang, der uns sehr verworren scheint. Das absolute Thun soll sich als weltschaffend selbst negiren; die Negation soll der gesetzte Weltinhalt sein; zunächst aber soll die Selbstnegation als in sich zurückgedrängte Tendenz, als Kraft sich dar-

ſtellen; erſt durch Indifferenzirung der doppelten Richtung der Kraft nach Außen und Innen, ſoll es zur Materie kommen, in welcher Affirmation die Selbſtnegation ſich unmittelbar vollbringt. Vergleichen wir dieſen Gang mit dem, welcher aus der ſpeculativen Theologie den Uebergang zur Kosmologie macht, ſo können wir in der That keinen weſentlichen Unterſchied, nur ſubtile, künſtliche Modificationen entdecken. Hier zeigt ſich, daß die ganze Ontologie eigentlich eine Untreue gegen die Syſtematik des Schellingſchen Syſtems iſt, welches die ganze Entwicklung durchdringt, obſchon Braniß ſeiner niemals erwähnt und doch, ſchon durch die Negation des Kriticismus, zunächſt zur Annahme ſeines Standpunctes getrieben ward. Unter Vorausſetzung der Logik reichte der Begriff des Schaffens, der hier einen neuen Anfang macht, vollkommen aus und wurden die ontologiſchen Kategorieen überflüſſig. Da Braniß in dieſem ſchon das Nacheinander der Zeit und das Nebeneinander des Raums entwickelt hat, ſo wird die Conſtruction der Materie ohne Raum und Zeit aus der Kraft, dieſem ſo unbeſtimmten Reflexionsbegriff, der für das Geiſtige eben ſo viel Geltung hat, als für das Natürliche, abgeleitet. So nur wird auch verſtändlich, wie Braniß S. 261 gegen Hegel einwenden kann, er widerlege ſeine Logik ſelbſt, indem er in der Naturphiloſophie mit der Beſtimmung der Quantität anfange. Dafür aber iſt nicht bloß der von Hegel angeführte Grund, daß der Begriff der Natur ein durch die logiſche Idee vermittelter ſei, ſondern hauptſächlich der anzuführen, daß Raum und Zeit die allgemeine Qualität alles Natürlichen ausmachen. Alles, was räumlich und darum auch zeitlich, Alles, was zeitlich und darum auch räumlich exiſtirt, iſt natürlich. Der Geiſt iſt frei von der Bedingtheit durch Raum und Zeit; in der Natur dagegen iſt die Quantität nothwendig die erſte, für ſie qualitative Beſtimmung, denn ſie iſt die Idee in der Form der Aeußerlichkeit. Die phyſikaliſche Qualificirung der Materie iſt in ihr das zweite Stadium der Beſonderung, der ſpecifiſchen Individualiſirung.

Die Metaphyſik ſchließt mit der Gewißheit, daß die Welt durch Gott werde erlöſt werden. Wie wurden wir überraſcht, als wir gleich darauf leſen mußten, in der Wirklichkeit ſei eine Alternative möglich; es könne die Welt vielleicht auch ſich ſelbſt befreien.

Welcher Fall nun der factisch eintretende sein werde, das sei nur durch die Realphilosophie auszumachen. Soll das etwa heißen, nur die Autorität des Glaubens könne darüber entscheiden? Gerade in diesem Gebiet vermag die Empirie gar nichts zu entscheiden, auch nicht die der Frömmigkeit; der fromme Glaube kann den Zweifel unterdrücken, kann ihn einschläfern, aber nicht vernichten. Das vermag nur der Gedanke. Wenn die Idealphilosophie zu dem Resultat kommt, Gott erlöst die Welt, so ist dieser Fall auch der factisch eintretende. Selbst wenn die Empirie nur entgegengesetzte Thatsachen herbeizubringen im Stande wäre, so dürfte und könnte eine so traurige Erfahrung an der Gewißheit jener beseligenden Wahrheit nicht irre machen — oder wehe der Speculation, welche dadurch irre gemacht wird! — Kann es nun wohl für die oben gerügte Trennung der Ideal- und Realphilosophie eine treffendere Widerlegung geben, als jene Alternative, mit welcher die Metaphysik glaubt schließen und den Leser zur Beruhigung über die höchste aller Fragen in die Realphilosophie hinüberschicken zu müssen? — Hier steht Schellings Philosophie, der Braniß sich so vielfach anschließt, durch ihre Construction des Christenthums hoch über der seinigen.

Am Schluß wünscht er durch Anerkennung seines Strebens Freudigkeit zur Ausarbeitung seiner Realphilosophie zu gewinnen. Wir möchten nicht zu denen gehören, die ihm solche Freudigkeit verkümmerten. Wir können von ihm mit der aufrichtigen Anerkennung scheiden, in seinem Buch doch einem factischen Philosophiren begegnet zu sein, während die meisten Producte unserer philosophischen Tagesliteratur vor Erhitzung parteiischer Zerrissenheit unter großem Schein und Wortpomp nur bis zu einem öden Raisonniren über das Philosophiren und zum Besprechen der Persönlichkeiten, mit Einem Wort, zur Klatscherei gelangen. Diese ernste und gediegene Bemühung um die Sache hat uns den Mann, trotz der Irrthümer und Mängel, die wir rügen zu müssen glaubten, sehr werth gemacht.

IV.

Weiße's Metaphyſik. 1835.

Weiße trat, wenn ich nicht irre, zuerſt 1826 mit einer Schrift über das Studium des Homer und ſeine Bedeutung für unſer Zeitalter auf. Die philologiſche Seite derſelben überlaſſe ich dem Urtheil der Sachkundigen, von der philoſophiſchen bemerke ich aber, daß Weiße ſich damals mit der Hegelſchen Phänomenologie und Logik ſehr einverſtanden zeigte. Zwei Jahre ſpäter gab er eine kleine Lateiniſche Schrift über den Unterſchied des Begriffs der Idee bei Plato und Ariſtoteles heraus. Von letzterem überſetzte er auch, was ſehr dankenswerth, die Bücher über die Phyſik und die Seele mit Commentaren ins Deutſche. In derſelben Zeit erſchien auch ſeine Einleitung in die Darſtellung der Griechiſchen Mythologie, worin er bereits mancherlei Einwendungen gegen Hegel machte und namentlich über den Begriff der Zahl ganz eigene Gedanken äußerte, die ich anderwärts beleuchtet habe. 1829 aber ſagte er ſich in einer eigenen Brochüre über den gegenwärtigen Standpunct der Philoſophie mit beſonderer Beziehung auf das Hegelſche Syſtem relativ von demſelben los. Er erklärte die Methode deſſelben für wahr, gab einen beifälligen Auszug aus Hegels Logik, verwarf jedoch den Uebergang aus der logiſchen Idee in die Natur, indem er den Begriff von Raum und Zeit aus der Naturphiloſophie in die Metaphyſik verwies; behauptete, daß die Philoſophie des Geiſtes bei Hegel die Freiheit ertödte, weil ſie den logiſchen Begriff und ſeine Nothwendigkeit zum Alleinherrſcher auf den Thron der Abſolutheit erhebe und verzeichnete ſchließlich mit einigen Zügen ſein Syſtem, welches eine ganz andere Befriedigung darbieten werde. 1830 erſchien als ein Moment deſſelben ſeine Aeſthetik, wie ich glaube, Weiße's beſtes Buch. In der Vorrede ſuchte er ſich dagegen zu ſchützen, ihn als zur Secte Hegels gehörig zu betrachten; zur Schule der neueren Philoſophie im edleren Sinne bekenne er ſich zwar, allein eine ſolche ſei bisher

aus derſelben nicht hervorgegangen. Bis auf dieſen Punct blieb Weiße's Polemik eine gemäßigte und verſteckte wenigſtens den Geiſt ihrer Oppoſition in künſtlich höflichen Wendungen; der Tadel wurde immer mit einer contrebalancirenden Doſis von Anerkennung verſetzt. Als die Julirevolution ausbrach, gab Weiße auch ſein Votum darüber ab, das jedoch, wie es ſcheint, in den Lüften verhallte. Als aber Hegel 1831 ſtarb, gab er ſogleich in einer neuen Brochüre dem Publicum Auskunft über den Stand der Dinge in der Philoſophie; er ſpürte recht ſeine Kraft und habe das Publicum nur Augen, ſo werde es ſchon in Weiße den Mann ſehen, ihm vom Alpdruck des Hegelſchen Syſtems zu helfen. Auch wurde der Schematismus des neuen Syſtems von Neuem mitgetheilt, um aufmerkſam zu machen, um die Erwartung zu ſpannen und gegen Andere, die vielleicht ähnliche Gedanken haben könnten, durch Prävention die Priorität ihres Beſitzes zu ſichern. Wie es auch komme, Weiße hat eigentlich Alles ſchon gewußt, vorausgeſehen, angedeutet; es gibt für ihn nichts Ueberraſchendes mehr; er iſt der ὁ πανυ. In der Leipziger Literaturzeitung, in den Brockhauſiſchen Blättern, in Sengler's Zeitſchrift, in Tholuck's Anzeiger und wo ſonſt noch ſtreute er in außerordentlicher Thätigkeit den Saamen ſeiner Lehre aus. Ja, er ſchrieb für die Berliner Jahrbücher. Da er hier unverkennbar im Dunkeln ließ, ob die neuere Philoſophie, von der er immer ſprach, die Hegelſche oder die ſeinige ſei, ſo konnte ihn, wozu bei dem großen Haufen die Theilnahme an ſich ſchon hinreichte, dieſe Miene des Einverſtändniſſes mit der Hegelſchen Schule um den Ruhm der Selbſtſtändigkeit bringen, weshalb er angemeſſen fand, anderwärts deſto heftiger gegen ſie loszuziehen. Die Vorrede zu ſeiner Idee der Gottheit 1833 ſollte fulminant ſein und ein für Weiße's Glanz ſo unglückliches Mißverſtändniß auf immer unmöglich machen. Die Hegelianer ſollten empfinden, daß ſie, wie er ſich ausdrückte, in Verhältniß zu ihm dem Tarquinius glichen, welcher, nachdem er die Bücher der Sibylle zweimal verworfen, die vom Brande noch übrigen endlich um denſelben Preis kaufte, für den er alle hätte haben können. Doch ging dieſe Schrift, worin beſonders die Beweiſe für das Daſein Gottes durchgenommen wurden, ohne weitere Einwirkung auf die Wiſſenſchaft vorüber.

Deſto mehr kam Weiße durch ſein Verhältniß zu Göſchel und dem jüngeren Fichte in ein Renommée. Die Sorge um die Unſterblichkeit, die Richter erweckt hatte, gab willkommenſte Veranlaſſung, theils die unerquickliche Gemüthloſigkeit des Hegelſchen Syſtems ſonnenklar aufzuzeigen, theils den ſinnreichen Göſchel reſpectvoll zu belehren, wo eigentlich das Syſtem der Syſteme zu finden ſei, theils endlich mit Fichte zu kokettiren, weil dieſer demſelben Ziele zuſtrebte und er auf ihn als eine Thatſache des ähnlichen Widerſpruchs verweiſen konnte. Höchſt komiſch war es aber, wie beide, indem ſie ſich und ihre Schriften gegenſeitig prieſen, doch immer damit endigten, im Grunde ganz anderer Meinung zu ſein. D. h. ihre Einheit war und iſt eine bloß äußerliche, ſo lang es die Bekämpfung und den Sturz des Hegelſchen Syſtems gilt. An ſich ſind ſie ſelbſt Widerſacher, die nur einſtweilen ſich freundſchaftlich behandeln und ſich durch einander emporbringen.

Da nun trotz alles Geſchreis die Hegel'ſche Philoſophie doch nicht unter- und das Geſtirn der Weiße'ſchen trotz aller Proclamationen nicht recht aufging, ſo entſtand ein Moment fataler Verlegenheit. Da ſchrieb Schelling ſeine bekannte Vorrede und nun war geholfen. Neben Hegel war in der Meinung der Welt Schelling allein von gleichem Gewicht. Konnte man alſo nachweiſen, daß man ganz mit ihm übereinſtimme, ſo hatte man ſeine niederſchmetternde Auctorität für ſich und der Hegel'ſche Pöbel mußte ſich vor ſeinen Keulenſchlägen verkriechen. Das Publicum erfuhr nun, daß Weiße doch nicht ſo Unrecht gehabt hatte, gegen Hegel aufzutreten. Das löſende Wort war gefunden, das „abſolute Prius der Gottheit" war ausgekundſchaftet. S. 11 der Metaphyſik flötet Weiße's ſchmeichelnde Rede: „Mit einer Klarheit und einer ſchlagenden Kraft, die vollkommen des Genius ſeiner früheren Schöpfungen würdig iſt, hat Schelling das Syſtem Hegel's in ſeinem eigentlichen Princip, in ſeinem wahrhaften Mittelpunct erfaßt, und über die Tendenz und den Charakter deſſelben ein Bewußtſein eröffnet, welches man aus dem Syſtem ſelbſt noch nicht zu ſchöpfen vermocht hatte (weiß Weiße auch, welche Ironie auf ihn und Schellings Auffaſſung in dieſen Worten liegt?), ja, welches daſſelbe von ſich ſelbſt zu faſſen unvermögend war."

Freilich verrieth Schelling noch nichts Näheres, aber um so leichteres Spiel hatte Weiße, seine Offenbarungen zu anticipiren und, bei aller Submission gegen den großen Mann, mit Winken bemerklich zu machen, daß die Methode jetzt eine Forderung der Wissenschaft sei, die, bei aller sonstigen Tiefsinnigkeit, wohl nicht von ihm erfüllt werden dürfte. Er aber, nach S. 12 der Metaphysik, „der Einzige, der das Bewußtsein über die Befangenheit des Hegelschen Systems in dem Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit unabhängig von Schelling hatte", werde, wie Schelling durch den Inhalt und wie Hegel durch die Form, allen Anforderungen der Zeit genügen. So versteht er auf dem Markt der Speculation seine Waare mit mercantilischer Industrie in Cours zu setzen.

Das Resultat dieser jüngsten Katastrophe der öffentlichen Schicksale der Philosophie und des Bestrebens Weiße's, an das Ruder zu kommen, ist seine Metaphysik. Die Rolle, die er hier zu spielen hatte, war sehr schwierig. Von Hegel hatte er so viel entlehnt, daß er ohne eine gewisse, selbst den Ton der Wärme annehmende Anerkennung seiner Verdienste nicht abkommen konnte. Schelling aber sollte aus obgenannten Gründen als Ueberwinder desselben apotheosirt werden und doch gehört ihm noch nicht das factum des Siegs, nur das Versprechen. Concurrenzen, wie die von Braniß und Fischer, sollten geschont, selbst geehrt werden, die Leute freundlich zu machen und zur Hingabe unter das sanfte Joch der Weiße'schen Vernunft zu bewegen. Endlich aber sollte zum Staunen aller Welt die tiefsinnigste unerhörteste Metaphysik in der strengsten dialektischen Methode sich entfalten.

Früherhin konnte man Weiße achten, denn er war redlich. Später konnte man sich über ihn ärgern, denn er wurde hochfahrend. Ueber die Manöver seines literarischen Egoismus konnte man lachen. Die jetzige Vermischung von Schmeichelei und Selbstgefälligkeit erregt Widerwillen. Wäre er kühn, trotzig, durchgreifend, so würde er dadurch mit seinen Verirrungen wieder versöhnen. Durch die geschniegelte Zahmheit, mit welcher seine ungeheuren Prätensionen auftreten, stößt er ab. Man empfindet immer, daß er nicht kann, was er will. Daher ist er eine wahre Musterkarte von feinen, ausweichenden Redensarten: es ist erlaubt, es sei ver-

gönnt, es sei gestattet, es dürfte sich ergeben, es könnte wohl sein und wie die precären Ausdrücke weiter lauten. Cicero's Esse videtur ist hier zur Deutschen Carricatur geworden.

Weiße ist keiner jener Philosophen, die, wie Plato und Schelling, Aristoteles und Kant, eine neue Welt zu gebären haben. Allein er piquirt sich darauf, es zu sein: Er lebt nur von den Almosen jener Fürsten des Gedankens. Sein Bettelstolz treibt ihn aber, sich ihnen durchaus coordiniren zu wollen. Dankt er ihnen, so geschieht es trotz der schönen Phrasen mit der verhaltenen Empörung, mit welcher der Client seinem Patron dankt. Die Abhängigkeit wird gefühlt und in der Anerkennung negirt. Was nicht ist, kann auch nicht werden. Weiße mag sich anstrengen, wie er will; er wird niemals einen positiven Fortschritt der Philosophie bewirken, wenn er sich nicht von der Sucht, originell zu sein, losmacht, wenn er sich nicht von sich selbst emancipirt. Er kann schon kaum noch eine historische Bemerkung machen, ohne hinzuzufügen, daß man die Sache noch nicht so, wie Er, zwar beinahe schon, allein doch noch nicht ganz so, nicht so scharf, so tief, in solchem Zusammenhang gesehen habe. Immer ist man zwar schon auf dem Wege gewesen, aber immer noch nicht so weit gegangen, als Er, durch welchen Alles in anderem Lichte erscheint. Ich bedaure es aufrichtig, daß ein Mann von so viel Kenntnissen, von so großem Fleiß und solcher Gewandtheit — Eigenschaften, welche nur der Neid oder der bornirteste Haß an Weiße zu verkennen vermöchte — der Wissenschaft durch die leidenschaftliche Eitelkeit, die ihn gefangen hält, fast verloren geht, ja, daß er durch die verzweifelte Anstrengung, eigenthümlich zu erscheinen, oft bis zur Absurdität getrieben wird. Namentlich vor Hegel sich zu retten, überbietet er sich in lächerlichen Wendungen und seine Metaphysik ist die vollendetste Selbstqual des intellectuellen Egoismus, originell sein zu wollen. Indem ich dies niederschreibe, weiß ich, wie tief es einen so ehrgeizigen Mann als Weiße verletzen muß. Aber ich kenne meine Pflicht gegen die Wissenschaft, wahr, und gegen ihn als Menschen, aufrichtig und, so viel ich vermag, hülfreich zu sein. Noch ist seine Krankheit vielleicht nicht unheilbar und die Besinnung über seine künstliche Stellung noch möglich. Jetzt gleicht er einem Falschmünzer, der

ne Münze endlich ſelbſt für ächt hält und durch den Verdacht gegen ſich moraliſch gekränkt fühlt.

Man braucht nur die Technik Weiße's zu beobachten, um h zu überzeugen, wie ſehr es ihm an urſprünglicher Schöpfer- kraft fehlt. Immer bedarf er eines fremdher gegebenen Stoffes, er den er philoſophirt, den er analyſirt. Bald iſt es ein Phi- oſophem von Plato, Ariſtoteles u. ſ. w., woran er ſeine Be- rachtungen knüpft. Bald nimmt er Beſtimmungen des natürli- en Bewußtſeins zu Hülfe, die er erläutert. Bald ſucht er aus r Sprache ſich eine Unterſtützung zu ſchaffen. Dieſe Wendun- n kommen bei allen Philoſophen vor, allein Weiße greift nach ſen, um der ſachlichen Speculation zu entſchlüpfen. In jenen trachtungen iſt er zu Hauſe, hier macht er nur eine Viſite, il die philoſophiſche Etiquette ſie fordert. — Wo er nun an- ſcheinlich von Schelling, Hegel oder Andern entlehnt, weiß er ne Autorität dadurch zu erhalten, daß er verſichert, auch ſie hen die Sache ſo an. Die Beſorgniß oder in Wahrheit das ſe Gewiſſen, in ſeiner Eigenthümlichkeit paradox zu erſcheinen, ingt ihn ſelbſt dazu, daß er alle Eigenheit ſeiner Forſchung wie- r aufhebt und in der Geſchichte nach Analogieen für ſein Ver- hren ſucht. Selbſt mit Herbart will er übereinſtimmen. Frei- h wird das nur in einer Note geſagt und wahrſcheinlich, um erbart zu ſchmeicheln, denn es hat vielleicht noch nie einen ſchriftſteller gegeben, der bei ſeinen kritiſchen Aeußerungen über bende oder über Verſtorbene, wenn ſie unter den Zeitgenoſſen ch unmittelbare Anhänger haben, rückſichtsvoller ſich benähme s Weiße. Es iſt das bei ihm nicht ſowohl urbaner Tact, als plomatiſche Berechnung, um die Gegner durch den Tadel nicht ch gegneriſcher zu machen. Wo er mit vielen Andern zu ſym- thiſiren ſich bewußt iſt, da genirt er ſich weniger und erdreiſtet h zu kecken Reden. Dies unmännliche Betragen, dies Hofiren i den Mächtigern, wie bei Schelling, dieſer ſchulmeiſterliche ochmuth gegen Geringere, iſt um ſo anſtößiger, je größer die rogang ſeiner Beſcheidenheit iſt. Weiße iſt nie aufrichtig be- ſcheiden. Seine demüthigen Phraſen haben immer die arrière pensée des Hochmuths. Er weiß nur, daß die Welt an Phi- ſophen die Beſcheidenheit liebt und lobt, weil dieſelben gewöhnlich

durch gegen den Pöbel sind. Daher tritt er immer so leise auf, daher macht er immer Verbeugungen gegen alle einmal anerkannte Heroen, während er den Schalk im Nacken hat. Wenn nun dies stete Hinüberschielen nach Andern und das ceremonieuse Becomplimentiren derselben die Meinung von seiner Selbstständigkeit in Gefahr bringen könnte, so versteht er sich auf pomphafte Ankündigungen und Euripideisch beredte Epiloge der großen von ihm vollbrachten Thaten, welche den Leser in die angenehme Illusion werfen, es doch mit dem größten Philosophen der Zeit zu thun zu haben. Zwar hat man gegen die glänzenden Versprechungen alte, längst bekannte Sachen zu lesen bekommen, aber der Nachruf, wie hier zum erstenmal den Ansprüchen der Philosophie wirklich entsprochen sei, macht wieder bedenklich, ob man sich nicht irre und ob doch nicht in Weiße's Worten etwas ganz Unglaubliches, Unentdecktes stecke, das man nur noch nicht recht verstehe. Ein Mann, der mit solcher Ueberzeugung spricht, kann kein Charlatan oder in's Flache Verirrter sein; er muß einen tieferen Hintergrund haben; die Tiefe ist Ursach seiner genialen Dunkelheit. Man wagt also nicht zu urtheilen und fängt das beschwerliche, öde Studium von vorn an, um auf denselben Fleck anzulangen.

Weiße will, wie er S. 68 „kein Hehl hat", in seiner Darstellung die strengste Methode der Speculation, die Hegel'sche befolgen. Ist diese Methode so streng und ist sie, wie er gesteht, von Hegel meisterhaft behandelt, so muß, da nach eben dieser Methode die Form nur mit dem Inhalt sich hervorbringt, zunächst auffallen, daß er von demselben Anfange aus mit derselben Methode zu ganz anderen Entwicklungen kommen konnte. Es ist viel von ihr die Rede. Sie ist nach ihm die „Denknothwendigkeit", welche die Forderung eines Positiven herbeiführt. S. 86: „Auf die Erkenntniß des Positiven selbst angewandt, hat die dialektische Methode die Bedeutung, jedes Ding so erkennen zu lehren, wie es frei sich selbst bejaht, wie es aus dem Nichts heraus, welches der dunkle Urgrund (?) seines Daseins ist, sich durch Verneinung dieser Verneinung zum Dasein, zur Wirklichkeit erhebe." Unaufhörlich versichert er, es sei die und die Forderung entstanden, es ergebe sich ein Resultat, es erzeuge sich ein Gegensatz, es gehe eine dialektische Durchdringung von Extremen vor

ſich, es erhebe ſich eine Steigerung u. ſ. f. Aber er handelt darin, wie Eulenſpiegel, der ſich bei einem Herzog als Maler verdingte, die aufgeſpannte Leinwand leer ließ und doch die ſchönſten Gemälde darauf allen denen zeigte, die von ehelicher Geburt wären und die nun auch Alles zu ſehn verſicherten, was der Schelm, den demonſtrirenden Stecken in der Hand, ihnen vorſchwatzte. An ſich iſt von jenen fortbewegenden Nothwendigkeiten wenig oder nichts vorhanden. Sie exiſtiren nur in der Meinung Weiße's. — Er holt ſich die Begriffe von Anderen, insbeſondere von Hegel und ſtellt ſie ſich dann zuſammen, wie ſie zu dem beabſichtigten Reſultat am beſten paſſen. Er ordnet das Auftreten der Kategorien, wie ein Theaterregiſſeur andere Couliſſen commandirt. Dieſe Aeußerlichkeit des Denkens verräth ſich in der Darſtellung auf beluſtigende Weiſe dadurch, daß er ſelten den inneren Zuſammenhang der Sache mit ſich, ſondern größtentheils die von ihm gemachte Eintheilung, die Abſchnitte ſeines Buches, deſſen verſchiedene Capitel in ihrem Verhältniß betrachtet. Es iſt ein künſtlicher Schematismus, worin nichts feſch gewachſen, Alles äußerlich zuſammengeſetzt iſt. Wie er ſich dabei gegen Hegel benimmt, davon ohne Erläuterung nur einige Worte. S. 96: „Nicht mit Stillſchweigen übergehen dürfen wir endlich die Analogie, welche zwiſchen der hier angegebenen Gliederung des Syſtems der Metaphyſik und der Gliederung obwaltet, welche Hegel ſeiner Logik gegeben hat. Wir dürfen dies um ſo weniger, als wir frei zu bekennen uns nicht ſcheuen, welches läugnen zu wollen ohnehin vergeblich wäre, da es laut genug die Sache ſelbſt verkündigen wird, daß Hegel's Logik uns bei dieſer geſammten Bearbeitung der Metaphyſik als nächſtes Vorbild vor Augen liegt und daß, ſo ſehr wir auch — von ihr abweichen, wir doch in vielem Einzelnen unmittelbar mit ihr zuſammentreffen werden." S. 97: „Die Verwandtſchaft des Hegel'ſchen Ideenganges mit dem, welchen wir für den wahrhaften unſerer Wiſſenſchaft erkennen, iſt ſo groß, daß wir für die beiden erſten Haupttheile derſelben auch die Namenbezeichnung von der Hegel'ſchen Logik zu entlehnen kein Bedenken tragen, und alſo auch unſerſeits den erſten die Lehre vom Sein, den zweiten die Lehre vom Weſen nennen. Aber beim dritten Theil wird die Abweichung zu auffallend u. ſ. w."

Was Weiße will, iſt bekannt. Das Logiſche ſoll wiederum ein nur Subjectives, eine Function des erkennenden Bewußtſeins ſein. Das Metaphyſiſche als Inbegriff der Kategorieen ſoll zwiſchen der Logik und der Realphiloſophie in der Mitte ſtehen. Den Schluß des Ganzen macht die ſpeculative Theologie, denn der Begriff Gottes, des „Urweſens", wie er ihn gern nennt, „der allgemeine und univerſelle Erfahrungsgegenſtand", ſoll vor jedem pantheiſtiſchen Stäubchen bewahrt werden und wird daher in einer beſonderen Abſperrung untergebracht. In der Theologie ſchließt er dann mit einer „religiöſen Ethik." So iſt nun die harmoniſche Gliederung, welche die Philoſophie als Syſtem bereits erreicht hatte, glücklich wieder zerriſſen. Das Unbeſtimmte, Unabgeſchloſſene, Halbe und Verworrene des früheren anarchiſchen Zuſtandes der Einbeilungen der Philoſophie iſt zurückgebracht. Daß der Geiſt das ſich ſelbſt als Sein zum Inhalt habende Denken, die Natur das vom Geiſt nur als Sein geſetzte Denken, das Logiſche das im Geiſt nur als Denken geſetzte Sein iſt, dieſe organiſche Triplicität iſt verworfen und ein neues Gebäude von fünf Stockwerken errichtet, wobei noch die Bequemlichkeit, daß das, welches den Eingang in ſich faßt, wie auch Schelling meint, mit einem anderen, der Geſchichte der Philoſophie, vertauſcht werden kann. Es ſoll ja nur propädeutiſch wirken.

Aber in Weiße's Metaphyſik erfährt man auch, daß die ſpeculative Philoſophie gar nicht die Darſtellung des abſoluten, ſich frei in ſich beſtimmenden Denkens iſt. Vielmehr hat die Metaphyſik unter den gegebenen Wiſſenſchaften eine eben ſolche Vorausſetzung, als die Naturphiloſophie an den empiriſchen Naturwiſſenſchaften u. ſ. f. Dieſe Vorausſetzung ſoll die Mathematik ſein! Wo dieſe nun eigentlich hingehört und ob ſie nicht, bei ſo bewandten Umſtänden, ganz eben ſo in die Metaphyſik aufgehen müſſe, wie die empiriſche Naturwiſſenſchaft in die Philoſophie der Natur, wird nicht klar. Auch ſieht man nicht ab, wie die Mathematik, das glänzendſte Product des conſequenteſten abſtracten Denkens, auf Einmal dazu kommt, mit den ſogenannten Erfahrungswiſſenſchaften auf Eine Linie geſtellt zu werden. Indeſſen gilt ſie doch für eine nicht philoſophiſche Wiſſenſchaft. Das genügt. Das ohnmächtige Denken will ja nur einen Inhalt außer

ſich, damit es ſeine Aufgabe ſich nehmen kann und nicht Inhalt und Form aus ſich zu erzeugen braucht. S. 24: „Das Geſchäft der Metaphyſik iſt dieſes, die Grundbegriffe der Mathematik der unmittelbaren, rohen (?) Geſtalt, die ſie für das vorſtellende und reflectirende Bewußtſein haben, zu entkleiden, und ſie zu Begriffen im philoſophiſchen Sinne des Worts, zur Idee zu erheben. Die Metaphyſik iſt nicht dazu verurtheilt, wie es ſich die unkundige Menge vorſtellt, ihre Gegenſtände ſich ſelbſt zu erſinnen, nur aus ihrem Innern heraus ein zwar kunſtreiches, aber luftiges und leicht zerſtörbares Gewebe zu ſpinnen.“ So ſehr die Mathematiker von der Verwandtſchaft mit der Metaphyſik frappirt ſein dürften, ſo gehört doch dies Paradoxon nicht einmal Weiße, denn in Schelling's Vorleſungen über die Methode, 3te Aufl. S. 95 leſen wir: „Die Formen der Mathematik, wie ſie jetzt verſtanden werden, ſind Symbole, für welche denen, die ſie beſitzen, der Schlüſſel verloren gegangen iſt, den, nach ſichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides beſaß. Der Weg zur Wiederfindung kann nur der ſein, ſie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen, die ſich in der objectiven Geſtalt in ein Anderes verwandelt zeigen.“ Dieſe Wiederfindung führt Weiße aus: Zahl, Raum und Zeit ſollen die mathematiſchen Grundbegriffe der Metaphyſik ſein! Der Zahl ſoll die Arithmetik, dem Raum die Geometrie, der Zeit die reine Mechanik gewidmet ſein, welche letztere der ſogenannten angewandten Mathematik mit Unrecht beigezählt werde. Daß dieſe Behauptung nur dem einmal erwählten Schematismus zu Liebe gemacht iſt, liegt am Tage.

Obſchon nun die Mathematik das hülfreiche Subſtrat der Metaphyſik iſt, ſo ſoll dieſe doch nur der negative Begriff des Abſoluten ſein d. h. die Kategorieen ſind als ſolche ohne alle empiriſche Aeußerlichkeit, ſie ſind nur als Gedanken des Geiſtes. Darum ſpricht Weiße ihnen den Werth eines Poſitiven ab. S. 19: „Die Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft, welche von dem Höchſten (?) und Allgemeinſten auf eine Weiſe handelt, die nicht die eigentliche (?) poſitive Natur dieſes Höchſten, ſondern das, was jenſeits dieſer Natur liegt, die negative Baſis und das ewige Geſetz der Nothwendigkeit, ohne welche das Höchſte weder das Höchſte wäre, noch überhaupt wäre, erkennen lehrt.“

Ihr Gegenſtand ſoll ein „zwar ſchlechthin Nothwendiges, aber in ſeinem unbedingten Sein dennoch Nichtſeiendes, μὴ ὄν, ein zwar Seiendes, aber Weſenloſes und Unwirkliches ſein.“ Dieſe Definition iſt nur eine Ueberſetzung des berühmten Paſſus der Schelling'ſchen bekannten Vorrede, S. XVI: „Wie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich iſt), nicht aber das Poſitive (das, durch welches ſie entſteht) in ſich ſchließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten Prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende ſelbſt (αὐτὸ τὸ ΄ΟΝ) ſein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend Etwas iſt.“ Die Haupttendenz dieſer Faſſung der Metaphyſik, des rein Rationalen, iſt unſtreitig gegen die Hegel'ſche Philoſophie gerichtet, inſofern ſie das Syſtem der reinen Vernunft der Natur und dem Geiſt coordinirt, nur daß die Oppoſition zu vergeſſen pflegt, daß Hegel recht gut weiß, wie die Kategorieen als ſolche nur „im abſtracten Element des Denkens“ Exiſtenz haben und wie das Logiſche im Geiſt ſich aufhebt, der, wie der Grund der Natur, die ſich ebenfalls in ihm aufhebt, ſo auch das Princip des Denkens iſt.

Die Metaphyſik ſelbſt ſoll nun den Begriff des Seins, des Weſens und der Wirklichkeit entwickeln. In jenem ſoll die Zahl, im Weſen der Raum, in der Wirklichkeit die Zeit den Mittelpunct ausmachen. Es kann dies unglaublich klingen, denn wem fällt wohl bei dem abſtracten Begriff des Weſens der des Raums, oder, bei dem des Raums, wie es doch nach jener Definition der Fall ſein müßte, der des Weſens ein? Aber gerade hierin beſteht das Eigenthümliche, nie zuvor Gedachte Weiße'ſcher Metaphyſik. Der nähere Inhalt ergibt jedoch, daß er im Grunde die alte Eintheilung der Metaphyſik in Ontologie, Kosmologie und Pſychologie vor Augen gehabt und darnach ſeine Ansätze zurecht gemacht hat. Dieſe Wendung, wie auch die Verſuche Anderer zeigen, muß mit Nothwendigkeit da eintreten, wo die Identität des Lo-

gischen und Metaphysischen wieder aufgegeben wird, dann nun fehlt es an einer qualitativen Unterscheidung des Metaphysischen von dem Concreten, dem Realen, wie man es zu nennen pflegt. Da der Begriff in die Logik als in die Lehre von der subjectiven Erkenntnißthätigkeit des Geistes (S. 43) verwiesen wird, die Kategorieen hingegen nach S. 35 nicht bloß metaphorisch, sondern „auch für die Gottheit, Schatten" sind, so kann über den Begriff der Wirklichkeit nicht zum Begriff des Begriffs selbst fortgegangen, das eigene sich Aufheben der Substanz zur Subjectivität, nicht erkannt werden. Zum Theil mag an dem Uebersehen dieses Zusammenhanges auch die Flüchtigkeit Schuld sein, die es verschmähet, Schritt vor Schritt das Terrain zu erobern und gern in großen Dimensionen sich bewegt. Nach S. 105 erscheinen die Veränderungen, die er an der Hegel'schen Logik nöthig findet, oft nur als eine Vereinfachung und Abkürzung des unnöthigerweise verwickelten und mit unnützen und ungehörigen Nebenbegriffen überladenen Gedankengangs jener Logik. Da Weiße nicht sowohl einer objectiven Fortgestaltung der Sache mächtig, als von einem subjectiven Construiren abhängig ist, so hat auf jenen Schluß der Metaphysik auch wohl die Reflexion eingewirkt, daß, wenn einmal von ihm zu den realen Wissenschaften übergegangen werden soll, doch auch der Begriff der Wirklichkeit am angemessensten die Wissenschaft des Idealen schließe.

Das erste Buch handelt also vom Sein als Qualität, Quantität und Maaß. Im Einzelnen folgt er getreulich der Hegelschen Vorarbeit, nur daß er durch Voranstellen des Besondern vor das Allgemeine, z. B. des Begriffs der Zahl vor den der Größe, durch Anbringen kleiner Modificationen, auch durch die Manier seines Beistimmens, ein Anders- und Besserwissen zu erkünsteln sucht. Ein sonderbarer Gedanke von ihm, der ein rechtes Verkennen der betreffenden Kategorieen selbst beweist, ist, daß Hegel den Hauptunterschied der Qualität und Quantität ganz übersehe, nämlich, daß diese durch die Zahl eine Bestimmtheit auch des Besonderen habe, welche bei dem Begriff der Qualität unmöglich sei. Aber die Kategorie der Zahl ist an sich so allgemein als die des Etwas, denn so wenig die Metaphysik alle Qualitäten durchgehen kann, was ja eben das Geschäft besonderer Wissenschaften,

so wenig kann sie auch alle Zahlen nennen; sie hat es nur mit dem Begriff der Zahl, nicht mit Zahlen zu thun. Die Kategorie des Maaßes wird jedoch ein Gebiet maaßloser Irrthümer des Verfassers, denn er handelt darin von Individuum, Art und Gattung, macht dann einen Uebergang zum Begriff der specifischen Größe und schließt mit dem Reflexionsverhältniß von Inhalt und Form. Sei es Oberflächlichkeit, sei es schlechte Originalitätssucht oder, wie wir am liebsten glauben möchten, abstruser Tiefsinn, hier ist ein solch' wüstes Durcheinander von Wahrem und Falschem, ein so willkürliches Gemisch fremdartiger Kategorieen, daß man mit Mühe in diesen Traumgestalten sich eine wache Besonnenheit erhält. Man kann sich unstreitig so ausdrücken, daß die Art das Maaß des Individuums, die Gattung das Maaß der Art sei, allein dann muß man das Bewußtsein darüber haben, daß man aus einer höheren Kategorie in eine niedrigere zurückgeht. Man kann sich den ungeheuren Mißgriff Weiße's höchstens dadurch erklären, daß er den Begriff des Quantums festhalten und ihn doch nicht sogleich als specifisches Quantum setzen wollte; daher machte er ihn zum Individuum. Wie der lateinische Name besagt, ist dies ein untheilbares Ding; das Theilen gehört in das Bereich des Quantitativen, also ist die dialektische Fortbestimmung vom Quantum die zum Individuum. Ist aber erst einmal von diesem die Rede, so muß man auch von der Vielheit der Arten u. s. f. sprechen. Da nun Weiße den Gattungsbegriff in der specifischen Größe „die Qualität erst realisiren" läßt, so kann es kaum auffallen, wenn er den Begriff der Regel in der formellen Gleichheit der Maaßbestimmungen bereits mit dem Begriff des Gesetzes identificirt und aus der Qualität den Inhalt, aus der Quantität die Form hervorgehen läßt, denn „Farbe, Härte, Schwere, Klang pflege man nicht leicht Form zu nennen, wohl aber die Raumgrenze." Auf so grobe Weise wird also der abstracteste Reflexionsbegriff, der von Inhalt und Form, seiner ätherischen Arielschwingen beraubt und zu einem philosophischen Kaliban von Qualität und Quantität verkrüppelt!

Allein Weiße konnte nicht anders. Blickt man vorwärts nach dem, was er vorbereiten wollte, so war eine solide Grundlage nothwendig. Zwar nennt er die Metaphysik die Wissenschaft

des negativ Absoluten, allein in der That, er ist freigebiger, humaner, compacter, als man darnach erwarten sollte. Nur einem Hegel konnte es belieben, den Begriff des Wesens zur Bewegung von Nichts durch Nichts zu Nichts zu machen und darin eine Reflexion immer die andere zerstören zu lassen. Weiße „steigert" das Sein zu einer „Urform", der es an „Körperlichkeit" nicht gebricht, denn eben diese ist, wie im zweiten Buch offenbar wird, das Centrum des Wesens. Man wird sich also nicht wundern, wenn er S. 268 Hegel's Exposition des Wesens schlechter und nicht so objectiv d. h. nicht so körperhaft, findet, als die des Seins und wenn er da, wo sein Irrthum beginnt, versichert, sie nehme eine durchaus irrige Wendung. Zwar will er sich, d. h. kann er sich, auch hier so wenig als möglich von Hegel entfernen, aber a. a. O. sagt er schon: „die Lehre vom Wesen ist für uns in der Metaphysik das, was im Ganzen der Philosophie die speculative Naturwissenschaft." Er handelt daher von den specifischen Grundzahlen der Wesenheit, vom Raumbegriff und der Körperlichkeit. Den Begriff der Kategorieen im Sinne der philosophia prima als schlechthin allgemeiner Bestimmungen des Seins und Denkens gesteht er zu; S. besonders S. 87. Nun sollen jedoch nach ihm Raum und Zeit solche absolute Kategorieen sein und er macht eben darüber der bisherigen Speculation die größten Vorwürfe, dies nicht eingesehen zu haben, eine Polemik, worin Fichte ihn bekanntlich secundirt. Könnte er nun beweisen, daß der Begriff der Vernunft an und für sich vom Begriff des Raums und der Zeit irgendwie afficirt wird, oder gäbe er von Raum und Zeit wirklich neue Bestimmungen, die eine bis dahin unbekannte Auffassung dieser Begriffe motivirten, so wäre dies die unumstößliche Berechtigung seiner Klage. Darnach aber sieht man sich vergebens um. Nichtsdestoweniger dürfte gerade hier der tiefste Punct in Weiße's Speculation enthalten sein, wodurch er ein wahrhaft philosophisches Bewußtsein verräth und sich noch am ehesten als ein speculativer Kopf legitimiren kann. Es ist die Frage nach dem Verhältniß des abstracten Denkens, des logischen und des productiven Denkens, des absolut geistigen, zur Natur. Weiße kann so raisonniren: „Ihr sagt, die Vernunft müsse im System ihrer Bestimmungen auch den Begriff der Wirklichkeit

entwickeln. Ich gebe Euch das zu, denn ich mache mit diesem Begriff den Uebergang aus der Metaphysik zur Realphilosophie. Nun beweist mir einmal, daß etwas Wirkliches nicht im Raum und nicht in der Zeit ist. Könnt Ihr das nicht, wie ich denn hoffe, daß Ihr es nicht könnt, so gebt mir auch zu, daß Raum und Zeit Momente des Begriffs der Wirklichkeit überhaupt sind, daß sie also nicht, wie Ihr thut, erst in der Naturphilosophie, sondern schon in der Metaphysik abgehandelt werden müssen." Hierauf wäre in der Kürze zu antworten: „Du hast ganz Recht, Philosoph, daß etwas Wirkliches nur im Raum und in der Zeit ist, denn es fällt in die Sphäre der Erscheinung. Raum und Zeit sind selbst schon Wirklichkeiten, wenn Du diesen Plural erlauben willst. Aber der Begriff der Wirklichkeit an sich ist weder durch den des Raumes noch durch den der Zeit bedingt. Nur die Natur ist in allen Momenten ihres Daseins, der Geist bloß, insofern er sich als Erscheinung äußert, räumlich — zeitlich. Schon Kant machte ja Raum und Zeit zwar zu Bedingungen des Anschauens, zu reinen Formen der Sinnlichkeit, aber dem Aristoteles wirft er es vor, sie den Kategorieen zugezählt zu haben. Wie nun der Geist das absolut Negative von Raum und Zeit sei, also auch die Wirklichkeit seines Denkens vom Raum und von der Zeit frei sei, das gestehst Du selbst indirect ein, denn von Gott versicherst Du, daß Räumlichkeit und Zeitlichkeit von ihm nicht als Attribute prädicirt werden können, woraus Du also, wenn Dir, wie doch von einem Philosophen nicht anders zu erwarten steht, die Consequenz etwas werth ist, schließen mußt, Gott habe keine Wirklichkeit."

Die reinen Reflexionsbestimmungen von Identität, Unterschied und Grund macht er zu Zahlen, zur Einheit, Zweiheit und specifischen Dreiheit. Die Einheit ist natürlich die Urzahl, die specifische Dreiheit aber soll das Einzelne sein, als in welchem die Einheit des Wesens existire und welches doch durch seine qualitative Individualität von allem Anderen sich abscheide, also das Monadische und Dualistische in sich einschließe. Da der Begriff des Individuums dem der Einzelheit schon anticipirt und die Einzelheit selbst, weil der Begriff des Begriffs aus der Metaphysik verbannt worden, nicht als die negative Einheit des Allgemeinen

und Besonderen gefaßt wird, so mußte es wohl zu einer solchen Schiefheit kommen. Confundirt man einmal die Reflexionsbestimmungen und die Momente des subjectiven Begriffs mit den Zahlbestimmungen, so müssen solche abstruse Dinge sich ergeben, wie die Geschichte der Philosophie an so vielen Beispielen zeigt. Wo die Pythagorik den Uebergang zum reinen Denken, die Erhebung des philosophirenden Geistes zur Reinheit der Kategorieen bezeichnet, da ist sie gesund und kaum zu umgehen; wo aber die Systematik der abstracten Kategorieen bereits erreicht ist, kann sie nicht mehr als Durchgangspunct der progressiven Entwicklung gelten. Sie verkündet die Ermattung und Erkrankung der Speculation, die in eine Kindheitsepoche zurückfällt. Wir wollen jedoch den modernen Aufputz alter Gedanken hier nicht weiter verfolgen. — Die „Urqualität", des Seienden, durch deren Gesetztsein es zu „Wesen oder Dingen" wird, ist, nach Weiße's Versicherung, der Raum als Ausdehnung, Ort und eigentlicher Raum. Unter Ausdehnung versteht er die drei Dimensionen. Für den Ort fordert er „eine der Unendlichkeit der Raumpuncte gleiche, unendliche Vielheit einfacher Wesenheiten, durch deren äußerliches Beisammensein im Raum die Qualitäten der Erscheinungswelt, die besonderen so qualitativen als quantitativen Bestimmtheiten der natürlichen Dinge, entstehen." Diese sonderbarste aller Atomistiken kann bei Weiße, der so reich an Außerordentlichkeiten aller Art ist, nicht überraschen. Um so gespannter waren wir aber, was denn der eigentliche Raum sein würde und erfuhren nun S. 354: „Raum ist das Dasein der reinen metaphysischen Kategorie des durch die Dreiheit seiner Momente sich selber setzenden Wesens. Als solches Dasein ist er freilich die Negativität gegen das Wesen als solches, also selbst wesenlos und unwirklich, aber alle und jede Verwirklichung kann nur innerhalb dieses zwar wesenlosen aber daseienden Begriffs von Wesen erfolgen. — Der Raum ist der in die Negativität des bloßen Daseins, — wie man es gemeiniglich, aber mißverständlich ausdrückt, der Aeußerlichkeit, — umgeschlagene Begriff des Wesens." — Wie sehr diese Metaphysik des Wesens des Raums, der Aeußerlichkeit bedürfe, erhellt erst recht in den Grundbestimmungen der Körperlichkeit, die ihren Schluß ausmachen. Hier ist von Schwere, von

Polarität und Cohäsion, vom Magnetismus und Elektricität, vom chemiſchen Proceß die Rede. Dies Alles ſind alſo nicht Momente des Naturlebens, ſondern an und für ſich allgemeine Beſtimmungen, Momente des negativ Abſoluten. Hegel hat die Momente der Objectivität des Begriffs mit den Ausdrücken des Mechaniſchen, Chemiſchen und Teleologiſchen bezeichnet, aber er hat dieſe allgemeinen Begriffe, die ſich im Geiſtigen eben ſo ſehr als im Natürlichen aufheben, ganz beſtimmt innerhalb ihrer logiſchen Geltung gehalten, was auch Weiße ihm zugeſteht. Bei ihm handelt es ſich nicht um die Objectivität des Begriffs, denn der Begriff überhaupt fehlt ſeinem Abſoluten. Da er nun die Naturphiloſophie als die eine Seite der Realphiloſophie beſtimmt, ſo iſt unerklärlich, wie er hier, wo nur, nach ſeinen eigenen Definitionen, vom „Unwirklichen und Weſenloſen" geſprochen werden ſoll, den Magnetismus, die Elektricität u. ſ. f. zum Gegenſtand machen kann, ohne in der Beſtimmung dieſer Begriffe ſelbſt das geringſte Eigene und Neue zu zeigen. Hier erſcheinen die Folgen der Trennung des Logiſchen vom Metaphyſiſchen und des dadurch erzeugten Mangels an Selbſtbegrenzung der Wiſſenſchaft auf das Deutlichſte. Die Haltung wird eine rein ſubjective; die immanente Nothwendigkeit hört auf; die Gebiete verlaufen ſich mit unſichern Conturen in einander. Braniß und Fiſcher haben in dieſer Beziehung denſelben Mangel mit Weiße gemein. Sie ſtrotzen ſchon in der Metaphyſik von Realität und werden verlegen ſein, wenn ſie an dieſe ſelbſt herangehen. Soll denn die Philoſophie der Natur und des Geiſtes nicht ſpeculativ, nicht metaphyſiſch, nicht dialektiſch ſein? Kann man denn die Metaphyſik derſelben gleichſam vorher abmachen? Iſt ſie nicht die allgegenwärtige Seele aller Speculation? Hegel hat vor allen dieſen Gegnern voraus, daß er es neben der Entwicklung der logiſchen Idee wirklich zu einer Naturphiloſophie gebracht hat, der es freilich zu gehen ſcheint, wie der alten Göttin zu Sais. Man zupft an dem Schleier, der ſie deckt, und erfindet tauſend Mährchen über ſie, aber der königliche Gliederbau der holden Geſtalt und der ſchwellende Reiz ihres göttergleichen Lebens ſind der Welt bisher ſo gut wie verborgen geblieben.

Das letzte Buch der Metaphyſik handelt von der Wirklichkeit. Zuerſt treten hier, nachdem alſo ſchon vom chemiſchen Proceß,

von der Elektricität u. ſ. f. die Rede geweſen, zur größten Ueberraſchung die Reflexionsbeſtimmungen, wie Weiße ſie nennt, der Subſtantialität, Cauſalität und Wechſelwirkung auf, ohne deren Begriff ein Begriff der unorganiſchen Natur gar nicht denkbar ſcheint. Die Anfangsworte löſen uns das ſeltſame Räthſel: „Die metaphyſiſche Anſicht des körperlichen Daſeins, welche ſich aus der Darſtellung unſeres zweiten Buchs ergab, iſt mehrfach als die dynamiſche bezeichnet worden.“ Dies Wort bringt natürlich auf Einmal Alles in Gang. Die Dynamis führt zum Gedanken der Subſtanz, der Möglichkeit, Wirkſamkeit u. ſ. w. Die unmittelbar daſeiende, objective Verneinung der Wirklichkeit ſoll die Zeit ſein, als mit dem „Umſetzen der Möglichkeit durch Wirklichkeit in Nothwendigkeit unmittelbar identiſch.“ Endlich wird im Begriff der Lebendigkeit der Organismus, das Leben und die Freiheit als Geſtaltung des Zweckbegriffs auseinandergeſetzt. Die Hauptquälerei dieſer Sphäre beſteht darin, daß in den dunkelſten und pomphafteſten Phraſen daran herumgenergelt wird, den Begriff des Organiſchen u. ſ. f. recht tief in die Zeit hineinzuſtoßen, damit man Leben und Freiheit ja nicht als außerzeitlich denke und doch auch wieder die Zeit aufzuheben und ein nicht bloß zeitliches, ſondern überzeitliches Daſein der Vorſtellung und Empfindung herauszuklauben. Wie ungeſchickt es ſei, den Begriff der Freiheit unter den der Lebendigkeit zu ſubſumiren, braucht wohl kaum erinnert zu werden.

Würde man in dieſer verworrenen Biologie und Pſychologie wenigſtens durch den Fund einzelner Perlen belohnt! Es hat allerdings immer den Anſchein, als würden ganz neue Aufſchlüſſe gegeben; beſieht man aber die Sache bei Licht, ſo könnte man ſich faſt über die jedesmalige Täuſchung ärgern, wäre nicht bekanntermaaßen nach Kant die Auflöſung einer geſpannten Erwartung in Nichts lächerlich. Auf die Entwicklung des Begriffs der Wirklichkeit den der Zeit folgen zu laſſen, gehört wieder zu den grandioſen Unfaßlichkeiten Weiße's. Eben ſo der Zuſammenhang zwiſchen dem Zeit- und Zweckbegriff, ſo viel Worte auch darüber verloren werden. Der eitle Eigenſinn preiſt ſeine verſtandloſe Anordnung quand même als ein Werk der vollkommenſten Dialektik, der ſtrengſten Methode.

Man könnte hoffen, endlich in der Auseinandersetzung des Freiheitsbegriffs als des Schlusses des Ganzen die so erwünschte Aufklärung zu erhalten. Aber vergeblich. Um so mehr ist jene Erwartung berechtigt, als Weiße sehr groß damit thut, daß er, wie Schelling, ein System der Freiheit, nicht, wie Hegel, der Nothwendigkeit lehre. S. 13: „Buchstäblich verstanden, halten wir uns überzeugt, daß das erstgenannte System durchaus im Rechte, das letztgenannte durchaus im Unrechte ist, wenn jenes behauptet, daß das wahrhaft Seiende allein das Auchnichtseinkönnende, dieses, daß es allein das Nichtnichtseinkönnende ist." Auch werde kein Anhänger Hegel's in Abrede stellen, daß ihm die Wahrheit mit der Nothwendigkeit identisch sei. Sollte damit gesagt sein, daß das Hegel'sche System nur solche Bestimmungen anerkennt, die sich selbst als absolut nothwendige beweisen, so muß dies bejahet werden. Soll aber gesagt sein, daß der Begriff der Freiheit dem Hegel'schen System fremd sei — und darauf ist es wirklich abgesehen, — so muß protestirt werden, denn Hegel hat vielmehr durch alle Momente seines Systems, wie nie vor ihm ein Anderer, gezeigt, daß die Wahrheit der Nothwendigkeit die Freiheit ist. Die Freiheit selbst hat die Nothwendigkeit nicht außer sich, dann wäre sie nicht frei. Sie kann also nicht anders sein, als sie ist, aber sie setzt die Nothwendigkeit als ein Moment ihrer selbst. Sie wird nicht mit ihr versöhnt, sie ist selbst diese Versöhnung. Abstrahirte sie von der Nothwendigkeit, könnte sie anders sein, als sie ist, so wäre sie nur Willkür und hätte nicht sich selbst als absolutes Princip. Hegel hat von sich das Bewußtsein ausgesprochen, daß er den Spinozismus, die Härte der abstracten Nothwendigkeit, durch die Genesis, die er vom Begriff als dem Freien gab, überwunden habe; ohne die Bestimmung des Begriffs wird Freiheit wieder ein leeres Wort, wie bei denen, welche jetzt die Philosophie mit dem Willen Gottes anfangen, und statt, wie sie meinen, dadurch über das Hegel'sche System zu einer höheren Stufe hinauszugehen, sich in ihrem Selbstbetrug nur einem Fatalismus in die Arme werfen. Ich will sogar den Fall setzen, Hegel hätte sein System nicht durchgeführt, hätte keine Psychologie, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie hinterlassen, wo man doch in concreto sehen kann, wie er von der Freiheit

denkt, so dürfte man ihm doch, wie jetzt so oft geschieht, niemals einen bewußten Fatalismus unterlegen, denn überall spricht er die Freiheit als das Höchste, als das Wesen des Geistes aus; daß er aber die Freiheit nicht ohne die Nothwendigkeit will, daß sie sich als die Manifestation derselben entfalten soll, ist eben der Beweis seiner speculativen Tiefe.

Wir ermüden wirklich, diesen Mann, dessen Denken so klar und scharf, als sein Gemüth ächt sittlich und religiös war, gegen die Beschuldigungen zu vertheidigen, die Weiße gegen das Ende hin noch auf ihn häuft, als hätte er den Begriff der Vernunft mit dem des Geistes verwechselt und einen bewußt- und willenlosen Gott gelehrt, denn es ist von allem dem das gerade Gegentheil wahr. Was Weiße als seine Einsicht behauptet, ist Hegel's Ansicht, die er aufs Aergste mißversteht. Man kann die Sache kurz so fassen. Hegel sagt nicht: Gott ist die absolute Idee, oder das Absolute, das System der reinen Vernunft; sondern er sagt: Gott ist der absolute Geist. Die Vernunft hat gar keine Existenz an sich; sie existirt als Begriff nur im Geist und als Geist, aber sie ist nicht der Geist. Schon die Natur ist die Wahrheit der Idee. Der Geist aber ist die Wahrheit der Natur und der Vernunft, ihr schöpferisches Prius, ihr ewiges Werde. Das Denken in seiner unvermischten, stofflosen Selbstgestaltung, in seiner unmittelbaren Identität mit dem von ihm noch nicht concret unterschiedenen Sein ist nur der Anfang der Philosophie, der sich im Resultat, in der Totalität, welche der absolute Geist ist, zum Moment herabsetzt. So ist das System das sich in sich selbst anfangende und abschließende, wogegen das Weiße'sche ein bloß zusammengesetztes Aggregat ist, dem der Lebenshauch des göttlichen Odems fehlt. Ohne die Vernunft wäre Gott nicht Gott, aber ohne Gott hätte die Vernunft gar keine Existenz und es ist eine schlechthin unwahre Behauptung S. 463: „Hegel sei freilich kein Atheist, aber ein Nihilist, weil er das concrete Dasein Gottes als Person, außer im Menschen leugne." Wer sich an Weiße'schen Tiefsinnigkeiten, an seiner Lehre von den Specificationen Gottes erbauen will, dem empfehlen wir besonders S. 561. Weiße will nicht so unbescheiden sein, wie Hegel, und apriorisch über Gott etwas Bestimmtes sagen. S. 562: „Der Gottesbegriff, welcher

aus dieſer Wiſſenſchaft reſultirt, iſt noch ein leerer und abſtracter; er ſchließt die Möglichkeit von Eigenſchaften nicht aus, die mit den Eigenſchaften des wahren Gottes, jenes Gottes, der nur durch Erfahrung, durch die Glaubenserfahrung des Chriſtenthums erkannt zu werden vermag, unverträglich, ja direct ihnen entgegengeſetzt ſind." Da nun jetzt das Glauben wieder in viel höherem Preiſe ſteht als das Wiſſen, da der Muth der Speculation, ohne ängſtliche Hinſicht auf das poſitive Dogma es abzuwarten, was das Denken über Gott und Welt herausbringen werde, immer mehr verſchwindet, ſo muß ja wohl ein ſo liebenswürdiges Bekenntniß des Philoſophen, der vor der Glaubenserfahrung alle Segel ſtreicht und eine pietiſtiſche Schattirung blicken läßt, ihm die Zuneigung aller Frommen und Begriffesſcheuen erwerben. **Habeat sibi!**

Mit ſolcher Mattigkeit eines ganz unbeſtimmten negativen Begriffs Gottes und einer poſitiven Erkenntniß deſſelben nur durch ſubjective Erfahrung endigt alſo dieſe ſtolze Metaphyſik. Es war unmöglich, dem Verfaſſer, bei aller Achtung vor ſeinem Fleiß und aller Anerkennung ſeines Strebens, deſſen Eitelkeit und Selbſttäuſchung wir ſchon oben beklagt haben, in die ſpecielleren Beſtimmungen zu folgen. Dazu bedürfte es eines Buchs. Nur eine kritiſche Ueberſicht ſeiner literariſchen Bildung, ſeines Verfahrens und ſeines Schematismus konnte entworfen werden. Wir möchten von Weiße in Verhältniß zu Hegel auch ſagen „celui-ci met tout en montagnes, comme l'autre met tout en plaines", was Diderot vom Verhältniß zwiſchen Thomas und La Harpe ſagt und zugleich, was er von Thomas weiter äußert, auf dieſe Metaphyſik anwenden, nämlich: „qui, en écrivant sur les femmes, a trouvé moyen, de composer un si bon, un si estimable livre, mais un livre, qui n'a pas de sexe."

Zur Steuer der Gerechtigkeit, denn ich weiß mich frei von aller perſönlichen Antipathie, folge eine Betrachtung Weiße's als äſthetiſchen Kritikers. Wie die Fauſtiſchen Dichtungen noch immerfort die Tiefe der Sage nicht zu erſchöpfen vermögen, ſo ringt auch die Auslegung unaufhörlich, die Tiefen der Dichtung, insbeſondere der Göthe'ſchen, zu erſchließen. Die Commentare von Enk, Lehrs (über die Helena), Deycks, Düntzer, Carus, Weber,

haben jeder auf eigenthümliche Weise den Räthseln des zweiten Theils und seinem Zusammenhange mit dem ersten neue Seiten abzugewinnen gewußt. Bei der vielfachen Besprechung des Thema's konnte man sich zuletzt, auch bei redlichem Willen, einer gewissen Uebersättigung sowohl an Faustischen Productionen als an kritischen Betrachtungen über dieselben kaum entschlagen. Ja, es wurden Stimmen laut, welche die Meinung aussprachen, daß das ewige Zurückkommen auf Göthe und dessen Faust, statt bildend, nur hemmend wirken könne, indem dadurch die Eigenheit der Anschauung bei den jüngeren strebenden Schriftstellern nothwendig erdrückt werde, weil man endlich gar keinen andern poetischen Maaßstab habe, als immer nur Göthe und über den Problemen, welche die Faustdichtung concentrirt, keine höheren kenne.

Es gehörte die orthodoxe Liebe, die sich doch von Befangenheit frei zu halten sucht, das ausgebreitete Studium des Dichters und die umfassende Bildung, welche Weiße besitzt, dazu, um schon jetzt wieder für diese Angelegenheit neue Gesichtspuncte auffinden zu können. Hier kommt ihm aber sogleich das Verhältniß zu Gute, in welches er sich zu Göthe gesetzt hat. Er ordnet sich dem großen Dichter unter. Er schaut zu ihm hinauf. Er erbaut sich an seinen Dichtungen, er stählt sich durch die Betrachtung seines arbeitvollen, in so schönem Maaß durchgeführten Lebens. Und indem er in diesem Cultus eben so viel Gemüth als Verstand zeigt, indem seine Verehrung nichts weniger als jenes Extrem einer Alles beschönigenden Schmeichelei ist, so muß er jeden Leser für sich gewinnen. Er hat mich dadurch mit sich versöhnt, auch eine Metaphysik geschrieben zu haben.

Was zunächst als ein tiefer Gedanke Weiße's anerkannt werden muß, das ist die Nachweisung von dem Verhältniß des ersten und zweiten Theils des Faust zu der eigenen Entwickelung des Dichters. Weiße unterscheidet darin erstens eine Periode des unmittelbaren, schöpferischen Dranges, in welcher der Dichter der Natur, heimathlichen Zuständen und dem Mittelalter sich hingab. Die tiefste Schöpfung dieser Zeit ist das Fragment des Faust. Alles, was in der Brust des jungen Titanen wühlte, alle Prometheische Kühnheit, die in ihm sich bäumte, alle Skepsis, die in ihm nagte, alle Liebe, an der er blutete, alles Elend, das er ge-

ſchmeckt, alle Weltverachtung, in die er ſich gerettet, alle jene erhabenen Schauer der Natur, an denen er ſich, wenn Wiſſenſchaft und Menſchenleben ihm zum Ekel geworden waren, in Waldesnacht, auf Bergeshöhen, wenn unter ihm die Ströme rauſchten und die Thurmſpitzen der Städte geiſterhaft am fernen Horizont ſtanden, ſo innig erfriſcht hatte — das Alles ſammelte er in dieſem lyriſchen Drama. Seine Sehnſucht fand endlich in der zweiten Periode Befriedigung. In Rom war es, von wo aus er jenes Fragment zum Druck beförderte. An die Stelle der Natur trat der Menſch als das höchſte Studium; an die der Deutſchheit Italien (oder überhaupt die Welt, denn Italien war nur das Land, worin er ſich auch praktiſch von der Gewohnheit eines herkömmlichen Daſeins entäußerte); an die des Mittelalters die Antike. Göthe erreichte das Ideal. In der dritten und letzten Periode ſeines Lebens war es die Reflexion auf ſeine Poeſie, auf den Gang, den ſeine Bildung genommen, welche ihn vornämlich beſchäftigte. Weiße datirt dieſe Periode von da an, wo Göthe „Wahrheit und Dichtung" zu ſchreiben begann. Dieſer Zeit gehört nun der zweite Theil des Fauſt im Allgemeinen an, wenn auch Veränderungen des erſten, Entwürfe für den zweiten und theilweiſe Ausführung derſelben, wie insbeſondere der Helena, noch in die mittlere Periode fallen. Mit ſeinem Spürſinn hat Weiße die verſchiedenen Näthe auszufühlen verſucht, wo die urſprüngliche Anlage abbricht, wo ſie in eine andere Richtung hineingezogen worden, wo ein Einſchiebſel gemacht iſt, kurz, wo die verſchiedenen Perioden ſich materiell und formell kreuzen.

Er zeigt, daß die claſſiſch-romantiſche Phantasmagorie den eigentlichen Mittelpunct des zweiten Theils ausmache, d. h. eben das Streben des Dichters, die milde Klarheit, die anmuthige Begrenztheit des antiken Ideals mit der Leidenſchaft, mit dem Sprühen der modernen Ueberſchwänglichkeit zu vereinigen. Nur dichtend konnte der Dichter von ſeiner poetiſchen Bildung ſich völlige Rechenſchaft geben. Der zweite Theil des Fauſt verknüpft die Gegenſätze der erſten und zweiten Periode. Was Göthe in der Iphigenia, im Taſſo, im Meiſter, in der natürlichen Tochter, in den Wahlverwandtſchaften und den Wanderjahren factiſch gethan hatte, das läßt er hier in allegoriſchen Figuren und Handlungen

als den Reflex seines ausdrücklichen Bewußtseins erscheinen. Einem großen Theil unserer heutigen Poeten ist mit Recht vorgeworfen worden, daß sie über dem Besingen ihres Talentes nicht zu seiner Aeußerung, über dem Dichten von dem Dichten nicht zum Dichten selbst kommen.

Göschel hat in seiner Schrift über Hegel und Göthe die Auflösung der Ironie in eine solche leere Poesie der Poesie ausführlicher entwickelt. Soll man nun Göthe wegen des zweiten Theils des Faust nicht denselben Vorwurf machen? Eine größere Ungerechtigkeit könnte man wohl nicht begehen, denn darin gerade zeigt sich das Urschöpferische des Genie's, daß es zur wirklichen Entäußerung, zur Objectivität gelangt, während die Mattigkeit an der velleitas kleben bleibt. Sie sagt nur, daß sie aus sich heraus möchte. Sie girrt nach Emancipation von der Subjectivität, wie junge Vögel, die noch nicht flügge sind und doch schon den Kopf zum Nest heraus strecken. Alles, was Göthe in seinem Innersten durchgemacht hat, alle Tendenzen, denen seine Poesie huldigte, hat er hier zu Incarnationen sich verdichten lassen, welche in ihrer Gediegenheit nicht blos ihn und seine Geschichte, sondern eben so sehr die Kunst und deren Geschichte überhaupt illustriren.

Ferner zeigt Weiße sehr gut, daß in der Darstellung des ersten und zweiten Theils des Faust der Unterschied obwalte, daß in dem ersteren es der Innerlichkeit darum zu thun ist, zu Worte zu kommen; sie bricht oft in Naturlauten hervor; das Chaos will sich gestalten; der Strom des zerrissenen Gemüths will sich ein Bette graben. Im zweiten Theil dagegen stürmt kein solcher Drang. Die Sprache erscheint in der glänzendsten Meisterschaft. Die Gestaltung ist intensiv schwächer, aber der Ausdruck um so malerischer. Dort wird er vom Pathos beherrscht; hier ist im Symbolischen und Allegorischen gar kein eigentliches Pathos da; die Breite der Schilderung wird also mit Nothwendigkeit hervorgelockt und mit ihr die Neigung, recht farbensatt zu malen. Für die Malerei enthält der zweite Theil unstreitig viel mehr Motive, als der erste, und ich wundere mich, außer den Blättern von Retzsch noch keine weiteren Versuche gesehen zu haben. Nach einer Andeutung in Eckermanns Gesprächen, auf welche Weiße nicht reflectirt, hat Göthe sogar an eine theatralische Darstellung

des zweiten Theils gedacht. Dem ersten war sie so lange als unmöglich abgesprochen, bis die erfreulichste Verwirklichung alle Welt überraschte. Warum sollte der zweite nicht auch solche Erfolge haben können? Göthe erinnert bei dieser Gelegenheit an die Oper und dies ist gewiß der am meisten befriedigende Standpunct, den man für die Betrachtung der dramatischen Oekonomie des zweiten Theils nehmen kann. Weil die Oper nur einfache Charaktere und eine einfache Handlung gestatten darf, um der Entfaltung der Melodie Raum zu geben, so neigt sie sich im Aeußerlichen zum Imposanten, zum Phantastischen. So ist auch im zweiten Theil des Faust das Drastische unbedeutend; die Charaktere an sich sind so leicht verständlich, wie ihre Situationen; aber um so elastischer wiegt sich die Sprache in den mannigfachsten Rhythmen und Metren; um so reizender gestaltet sich das Local; um so schöner schlingen sich die Gruppirungen. Eine Aufführung der Mummenschanz oder der Helena müßte von unbeschreiblichem Effect sein und Vieles, was dem Leser Schwierigkeit macht, würde sich durch das theatralische Ensemble und seine Anschaulichkeit von selbst erklären. Weiße kann sich für diese eigenthümliche Verschmelzung der Poesie mit dem Pittoresken und Musikalischen nicht anders helfen, als daß er sie wunderbar nennt und als psychologischen Schlüssel für dies Transparente die herrliche Stelle aus Göthe's Werken Bd. 49, S. 87 anführt: „Am Ende des Lebens gehen dem gefaßten Geiste Gedanken auf, bisher undenkbare; sie sind wie selige Dämonen, die sich auf den Gipfeln der Vergangenheit glänzend niederlassen."

Daß der zweite Theil als ein ganz selbstständiges Werk unabhängig von dem ersten betrachtet werden könne, wollen wir in Betreff der Handlung und des Tones zugeben; in Betreff der Tendenz können wir es nicht und sperren uns deshalb auch dagegen, das lockere Verhältniß beider Theile so weit, als Weiße, bis zum Indifferentismus zu treiben. Er will nicht, daß beide Theile zusammen eine Weltdichtung in dem Sinne sein sollen, daß alle menschliche und göttliche Wahrheit sich darin concentrirt findet. Er nennt die Dichtung späterhin selbst eine „weltumfassende." Indessen könnte ihm dieser Ausdruck so nebenher entschlüpft sein und wir wollen kein Gewicht weiter darauf legen. Auch würde

dem Dichter in der That ein schlechter Dienst erwiesen, wenn die Dichtung alle Elemente des Universums mit einer encyklopädischen Abgeschlossenheit wie eine Art Encheiridion enthalten sollte. Allein das soll damit gesagt sein, daß in ihr nicht blos Eine Seite des Weltganzen, das Universum nur in Einer seiner Individualisirungen, sondern in der That die Welt in der Fülle ihres unendlichen Inhaltes, in dem Gewimmel ihrer zahllosen Gestalten erscheint. Um eine Abmarkung, um eine ängstliche Berechnung konnte es dabei nicht zu thun sein. Dergleichen wäre gänzlich prosaisch gewesen. Allein so wie Harolds Pilgerfahrt, die divina Commedia, des Aristophanes Vögel, die Totalität als Totalität, die Totalität nicht blos in der Concentration Eines Momentes darstellen, was ja alle wahre Kunst thut, so ist dies auch mit dem Göthe'schen Faust der Fall und das Staunenswerthe liegt eben auch darin, daß eine so ungeheure Mannichfaltigkeit doch in einen Rahmen hat eingespannt werden können und nicht eine gänzliche Verflüchtigung zur Folge gehabt hat.

Man kann folgende Antithese aufstellen. Der erste Theil des Faust bewegt sich vom Himmel durch die Welt zur Hölle. Religiös und metaphysisch beginnt er; ethisch endigt er. Vom Hymnus geht er zum Dithyrambus, zur Idylle, zum wirklichen Dialog über. Gretchens Geschichte ist das eigentlich drastische Element desselben. — Der zweite Theil bewegt sich von der Hölle durch die Welt als Unter- und Oberwelt zum Himmel. Ethisch beginnt er, religiös endigt er. Zwischen das Ethische und Religiöse tritt hier das Aesthetische ein, welches hier die nämliche Rolle spielt, wie das Metaphysische im ersten Theil. Der zweite Theil beginnt mit der negativen Versöhnung, von dem Schuldbewußtsein entsühnt zu werden. Das himmlische Mitleid der Geister splitterrichtet nicht.

„Ob er heilig, ob er böse?
Jammert sie der Unglücksmann."

Er endigt mit der positiven Versöhnung, sich selbstbewußt in steter Läuterung mit dem Göttlichen zu vereinigen. Mit einem Monolog hebt er an; zu einer deskriptiven Plastik schreitet er fort; mit dem Feierklange des Hymnus schließt er. Wie nun in der Entwicklung des ersten Theils Faust's Verhältniß zu Gretchen

die eigentliche Katastrophe bildet, so hier sein Verhältniß zur Helena. Sie ist der einzige, schwache dramatische Hebel.

Faßt man so beide Theile in ihrer inneren Gegenseitigkeit, so bleibt ihre unendliche Verschiedenheit unangefochten. Es springt aber auch mit dem Parallelismus die Einheit hervor. Weiße erinnert ja selbst oft genug daran, daß Göthe schon in früher Zeit den Plan zu dem zweiten Theil gefaßt habe. Schon dieser Umstand hätte ihn bedenklicher machen müssen, die Unabhängigkeit desselben vom ersten so schroff auf die Spitze zu stellen. In der wirklichen Betrachtung des zweiten Theils verschwindet auch bei ihm diese Ansicht, denn er muß oft genug auf den ersten sich zurückbeziehn. Weiße hat sich in seiner Erklärung, wie schon bemerkt worden, immer an das Leben des Dichters gehalten und allerdings überraschende Beleuchtungen dadurch gewonnen. Allein wird denn dadurch eine Tendenz der Richtung, ein durch alle ihre Glieder lebendig pulsirendes Blut unmöglich gemacht? Glaubt Weiße, daß ohne eine solche Idee die lyrische Kraft des ersten, die symbolische und allegorische Mannigfaltigkeit des zweiten Theils, der Nation, der Welt ein so großes Interesse hätte abnöthigen können? Diese Idee des Faust ist die Freiheit. Schon in der Sage ist sie es. Weiße hat ganz Recht, wenn er meint, daß die Sage Göthe nur im Allgemeinen die Elemente zu seinem Werk gegeben habe. Allein so gering, als er es thut, ist dieselbe deshalb doch nicht anzuschlagen. Insbesondere ist das metaphysisch-theologische Element darin eben so groß, als das frivol lebenslustige und mysteriös magische. In meiner Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter habe ich zu zeigen versucht, wie die Deutsche Sage mit Faust aus der Auctorität aller menschlichen und göttlichen Gesetze herausgeht. Diese Losgebundenheit von allem Objectiven macht ihn aber positiv dem Teuflischen verfallen. In der Sage ist nun freilich der vertrauliche, treuherzige Ton, mit welchem Faust und Mephistopheles sich über das Paradies, die Hölle, den Fall der Geister, die Vorherbestimmung der Einzelnen zur Seligkeit und Unseligkeit unterhalten, vorherrschend; aber doch fehlt es nicht an dem Bemühen, die Ironie des Satanischen auszudrücken. Wenn Faust „der elende Mensch" wie „ein wilder Stier" in seiner Stube sitzt und sich in Sorge um seine Ewigkeit

verzehrt, so kommt der Teufel mit Gelächter und spottet seiner Frömmigkeit, räth ihm, darauf zu beharren und zuzuschauen, was sie ihm helfen werde; er solle nur eine Mönchskappe anziehn und stets Buße thun; es sei ihm wohl Noth, denn er habe es gar zu grob gemacht u. s. w. In Widmanns Bearbeitung der Sage wird ausdrücklich zwischen Lucifer und Mephistopheles als zwischen dem Höllenfürsten und seinem Diener unterschieden, worin Weiße für seine Hypothese, daß in dem Fragment der Erdgeist ursprünglich die diabolische Rolle habe übernehmen sollen, hätte Aufschluß finden können. Weiße meint auch, daß für Gretchens Geschichte sich in der Sage „durchaus kein Motiv" dargeboten habe. Dem ist jedoch nicht so, denn, bevor Mephistopheles Faust's Begierden durch das Phantom Helena sättigt, hat er mit ihm einen schweren Kampf zu bestehen, weil der Doctor sich in die Magd eines Krämers aus seiner Nachbarschaft verliebt hatte. Sie wollte aber nicht seine Beischläferin werden, sondern verlangte die Ehe. Schon war Faust dazu entschlossen, als Lucifer selbst ihn durch Qualen, Drohungen, Versprechungen wieder von diesem Vorhaben abzog, denn nicht in den „von Gott verordneten Ehestand" zu treten, war ein Punct des Vertrages. Mit der Helena zeugte Faust nach der Sage einen Sohn, den Justus Faustus. Beide verschwinden mit Faust's Tode. Also auch hier hat Göthe in dem Euphorion sich nicht so weit von der Sage entfernt, als Mancher glauben möchte, wiewohl er dem Inhalt nach eine ganz neue Welt aus diesem Motiv geschaffen hat. Selbst das Heraufbeschwören der Helena aus der Unterwelt hat seine Analogie in dem Volksbuch und dem Puppenspiel, worin Faust vor dem Römischen Kaiser den König Salomo und Alexander und zuweilen noch andere Figuren citirt. Doch genug dieser Andeutungen. Sie sollten nur die befruchtende Energie der alten Sage in Schutz nehmen, welche, bei aller Originalität, die Göthe in ihrer Gestaltung bewiesen, nicht so über die Achsel angesehen zu werden verdient, als Weiße es zuweilen thut. Hätten sich andere Faustdichter mehr darum bekümmert, so würden sie vor manchem Mißgriff behütet worden sein. Der Briefwechsel Göthe's mit Zelter zeigt uns auch, wie sorgsam der Dichter mit der Tradition der Sage sich beschäftigte.

Ohne die Freiheit als das Princip der Faustdichtung zu begreifen, muß man Vieles in ihr als willkürlich ansehen, wie dies Weiße auch thut. Ich will zugeben, daß Göthe nicht ein so klares Selbstbewußtsein darüber gehabt haben mag, als dies für uns möglich ist. Das hindert nicht, daß nicht die Idee beständig in ihm gearbeitet habe, so daß bei dieser perennirenden Bewegtheit seiner Seele das frühere oder spätere Ausarbeiten der einzelnen Scenen in der That gleichgültiger ist, als dasselbe nach Weiße erscheint. Zur Zeit der Reformation war der Untergang Fausts ganz consequent; in der neueren Zeit konnte eine andere Wendung eintreten, entweder die Göthe'sche der Wiederversöhnung, oder die Byron'sche, dessen Manfred, mit dem Tode ringend, gegen den Abt ausspricht, daß sein Geist und dessen Schicksal eben er selbst, sein Bewußtsein, sei, daß Himmel und Hölle seine eigene Thaten wären. Eine Entsühnung als kirchliche Absolution ist dem Charakter des Faust so unangemessen, als ein Tod durch Selbstmord, wie ihn der Lenau'sche Faust stirbt. Bei Göthe beginnt Faust damit, daß er von der Leerheit seiner Subjectivität loszukommen sucht. Er fühlt den Widerspruch des Begriffs, den er von sich als einem göttergleichen Wesen hat, und der Realität, welche ihn, dem Erdgeist gegenüber, in seiner Endlichkeit zusammenbeben läßt. Zur rechten Zeit stört ihn der trockne Schleicher Wagner. Kaum hat sich dieser jedoch entfernt, als der himmelstürmende Drang sich wieder regt. Die Giftphiole fällt dem nach einer Umarmung mit dem Universum Lechzenden in die Augen. Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag! — Weiße findet es nun psychologisch schlechthin unwahr, daß man vor dem Selbstmorde sich in einer solchen Ekstase befinden könne. In dem Volksbuche greift Faust allerdings immer in der „Schwermuth" zum Messer und der Teufel kommt dann und lähmt ihm die Hand. Nach der Prometheischen Anlage des Göthe'schen Faust hingegen ist es nichts weniger als unnatürlich, wenn der Verzweifelnde, der doch sich „mehr als Cherub" fühlt, der „schon abgethan das Erdenkleid" von der Lockung „auf neuer Bahn den Aether zu durchdringen" unwiderstehlich angezogen wird. Ist auch der Selbstmord ein abnormes Thun, so ist doch der Mord eine That, ein Act der formellen Freiheit, von welchem die Sophistik der Leidenschaft wohl lügen

kann „daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht.“ So kann Fauſt das Gift mit Entzücken in die Hand nehmen. Tauſend Wunder ſtehen ſchon an der Schwelle, ihm eine neue Welt zu offenbaren, als plötzlich ſein pantheiſtiſcher Enthuſiasmus von dem vergeſſenen Chriſtenthum, deſſen Oſterglocken ſchallen, contraſtirt und paralyſirt wird. Wollte ich in die Thatſachen der empiriſchen Pſychologie greifen, ſo ſollte es nicht an Beiſpielen fehlen, daß die ernſteſten, gehaltvollſten, ja religiöſeſten Momente, denen allerdings ihre Doſis Wahn nicht mangelte, dem Selbſtmord unmittelbar vorangehn können.

Weiße will den leiblichen Selbſtmord nur als Symbol der geiſtigen Selbſtvernichtung darſtellen. Allein dieſem Vorſchlag kann ich noch weniger beitreten, als jenem Tadel der Unnatürlichkeit. Weiße iſt überhaupt in eine Sucht verfallen, einzelne Momente in einen Spiritualismus hinaufzuſchrauben, welche dies nicht blos nicht nothwendig machen, ſondern bei welchen auch die wahrhafte poetiſche Kraft dadurch zerſtört werden würde. Der Gedanke des Selbſtmordes und die Rüſtigkeit zu ſeiner Ausführung können nur als wirkliche That Effect machen. Wir ſehen darin den Umſprung Fauſt's von dem abſtracten Studiren, dem Brüten über der Magie u. ſ. w. zur That. Und wie er's in der Wiſſenſchaft weit gebracht hat, „ſintemal Gott ihn mit einem herrlichen ingenio begabte“, ſo offenbart uns dieſe Entſchloſſenheit auch eine große praktiſche Energie. Weiße iſt, wie geſagt, mehrmals in eine ſolche Uebertreibung des Deutens verfallen, die übrigens bei dem Fauſt mehr als irgendwo zu entſchuldigen iſt. So will er z. B. Gretchens Fall als ein Symbol für des Dichters Naturzuſtand und deſſen Untergang deuten; er will die Schätze, von denen Mephiſtopheles dem Kaiſer ſpricht, gar nicht als Gold und Silber genommen wiſſen, für welches ſpäter das Papiergeld vicariren muß, ſondern es ſollen dies „Schätze des Geiſtes ſein, den Genius, den Gehalt der Wiſſenſchaft und Kunſt, der Religion und alles intenſiveren Geiſtesdaſeins für das Staatsleben zu gewinnen, um dieſes dadurch zu erfriſchen und zu erneuen.“ So ſollen in dem Feſte des Nereus die Tiefen des „geiſtigen Weltmeers“ dargeſtellt ſein. Die Gaukeleien, mit welchen Fauſt dem Kaiſer in der Schlacht beiſteht, ſollen auch „die Art und Weiſe

bezeichnen, wie Ideen und geistige Kräfte sich in den Köpfen und Sinnen der Masse in leere Zerrbilder und Trugbilder verkehren, aber auch so noch, in dieser Entfremdung ihrer selbst, das eigentlich Wirkende und Mächtige, das in allen Kämpfen der Weltgeschichte Entscheidende sind."

So wenig diese hypersthenische Auslegung mich anspricht, so wenig kann ich mich darin finden, daß der Niedergang Faust's zu den Müttern als solcher einen ethischen Act, eine Wiedergeburt durch das Schöne, „eine Reinigung des Gemüths durch die Geister der Poesie" ausdrücken soll. Ich habe mich über diese geheimnißvollen Wesen dahin erklärt, daß ich die Idee darunter verstünde, wie sie in der einsamsten Selbstbesinnung des Geistes, im lauteren Denken sich als die einfache Seele alles Geschaffenen, als die stille Urkraft aller Production offenbart. Ausdrücklich sagt Faust, daß er vor der Unvernunft oft genug in Einsamkeit „in Wildniß" gewichen sei. Und doch sendet ihn Mephistopheles in eine ganz andere Einsamkeit; nicht der Ocean, nicht der Himmel sei so öde:

„Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du thust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst."

Von den Müttern namentlich heißt es:

„Die einen sitzen, andre stehn und gehn,
Wie's eben kommt. Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung.
Umschwebt von Bildern aller Creatur;
Sie seh'n dich nicht, denn Schemen sehn sie nur."
„Was einmal war, in allem Glanz und Schein,
Es regt sich dort; denn es will ewig sein.
Und ihr vertheilt es, allgewaltige Mächte,
Zum Zelt des Tages, zum Gewölb der Nächte u. s. w."

Ich sagte, daß ich Idee hier ganz in dem Platonischen Sinne nähme als das unerschaffen-schöpferische Urbild der Wirklichkeit, denn Faust muß ja in die Schattenwelt, d. h. in das Innere des Geistes hinabdringen, um das Bild der Helena zu reproduciren; die geschichtliche Tradition kann nicht zu dieser Production verhelfen; Chiron weist nur hin zum Tempel der Manto, wo wir den Faust nicht hinbegleiten; vates und poeta ist ja bei den Alten identisch. Da aber der Inhalt der Phantasmagorie

ein ewiger, ein abſoluter, nämlich das Schöne iſt, ſo erhält das geiſtig Geborene für Fauſt die Geltung der realſten Gegenwart. Wie dem Pygmalion der Stein zu zartem Leben erwarmte, ſo verkörpert ſich ihm ſein Ideal. An logiſche Kategorieen im gewöhnlichen Sinn habe ich ſo wenig gedacht, als daran, dem Fauſt ein ſpeculatives Studium zuzumuthen. Lieber hätte ich in dem glühenden Dreifuß, bei welchem Fauſt ſich im tiefſten Grund befinden ſoll, eine Satire auf die Hegel'ſche Triplicität des Begriffs geſehen, als ſolche Proſagedanken zu äußern. Wenn Weiße ſtatt der Idee das Ideal ſetzt, ſo iſt das kein großer Unterſchied, obwohl der Begriff des Ideals eine zu große Beſtimmtheit und nicht die Weite des Begriffs der Idee hat. Bei den Müttern kommt es zunächſt auf das Schöpferiſche, nicht auf die Schönheit der Erſcheinung an. Auch iſt Weiße mit mir darin einig, daß er die Uebergabe des Schlüſſels durch Mephiſtopheles durch die Negation erklärt, denn, wie das Abſolute durch Negation zur Endlichkeit ſich entäußere, ſo könne man auch nur auf demſelben negativen Wege zu ihm zurück. Von einer ethiſchen Bedeutung dieſes Actes ſehe ich gar nichts, kann auch in Göthe's Briefen aus Italien nichts entſchiedener darauf Hinweiſendes finden, am wenigſten aus ihnen und aus der Iphigenia mir das Schaudern Fauſt's bei Anhörung des Namens der Mütter begreiflich machen. Weiße muß auch zuletzt das Bekenntniß ablegen: „daß dieſe Erfindung nicht mit dem Gewicht und Nachdruck, mit dem tiefen ſittlichen Ernſt, den ihr Inhalt eigentlich zu fordern ſchien, ausgeführt iſt.“ Dieſer Tadel trifft nach meiner Meinung Göthe'n gar nicht, weil er das nicht bezweckte, was Weiße ihm als Plan unterſchiebt.

Die Kürze, deren ſich Weiße befliſſen hat, vornämlich bei dem ſchon ſo oft und ausführlich beſprochenen erſten Theil, kann man nur loben. Im zweiten Theil iſt am Gelungenſten Alles, was ſich auf die mythologiſchen Elemente der Dichtung bezieht. Tüchtige Gelehrſamkeit und ein feiner, geiſtreicher Blick haben ſich hier zu vielen glücklichen Aufſchlüſſen vereinigt, welche im Einzelnen bemerklich zu machen zu weitläufig ſein würde. Ueber der Enträthſelung des Beſonderen und über dem ſteten Hinblick auf Göthe's Leben dürfte jedoch die Steigerung bis zu dem den Fauſt

tödtenden Moment des Entzückens nicht gehörig beachtet ſein. Wenn Fauſt im erſten Theil nach einander in der Magie, in dem Strudel der Welt, in der Liebe, in dem Wahnſinn der Hölle umſonſt eine dauernde Befriedigung ſuchte, ſo ſehen wir ihn im zweiten Theil von dem Gewirr der Geſellſchaft, von der Kunſt, von dem militäriſchen und politiſchen Treiben zu einer mercantiliſchen und induſtriellen Thätigkeit, zum Ackerbau auf einem ſelbſterzeugten Boden, der nicht als ein Geſchenk der Natur vorgefunden worden, übergehen. Wie kurz der Dichtergreis auch die ganze Scenenfolge des letzten Actes gehalten habe, ſo möchten wir doch in ihr die erhabenſte Anlage beſitzen, der eine weitere Ausführung vielleicht ſogar Schaden gethan hätte, denn der Contraſt des werkthätigen Producirens, das ſelbſt durch Blindheit ſich nicht ſtören läßt, zu einem contemplativen, myſtiſchen Seelenſchwunge würde dann nicht ſo mächtig haben wirken können. Wir rechnen es Göthe hoch an, daß er, wie auch die auf Nordamerika deutenden Wanderjahre bekunden, trotz ſo mancher in ſeiner Stellung unausbleiblichen Antipathieen, dennoch den Sinn für die Richtung des Zeitalters auf Aſociation und auf eine nationalökonomiſche Grundlage (nicht, als wenn Wohlhabenheit der Grund des Staatenwohles wäre, wie unſere Ultrabenthamiſten predigen) der Geſellſchaft ſich frei gehalten hat. Wir möchten um Nichts die Worte des ſterbenden Fauſt miſſen, denen Weiße ganz ſtumm vorübergeht:

„Ja! dieſem Sinne bin ich ganz ergeben,
Das iſt der Weisheit letzter Schluß:
Nur der verdient ſich Freiheit wie das Leben,
Der täglich ſie erobern muß.
Und ſo verbringt, umrungen von Gefahr,
Hier Kindheit, Mann und Greis ſein tüchtig Jahr.
Solch' ein Gewimmel möcht' ich ſehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volk zu ſtehn.
Zum Augenblicke dürft' ich ſagen:
Verweile doch, du biſt ſo ſchön!“

Das Meer duldet keine Stagnation; ſeine Wogen bedrohen jeden Augenblick den kaum gewonnenen Beſitz und doch lockt es zugleich in die Weite, zum Kampf mit ſeinen mitleidloſen Wellen. Darum ſiedelt ſich der ſtrebende Fauſt am Seegeſtade an. Die Kunſt und ihre Werke, Herrſchermacht und Würden, Geſundheit endlich und Jugend können dem Menſchen entriſſen werden: die

Freiheit, welche ſich in einem Volke als deſſen Gemeindrang befeſtigt „der die Lücke zu verſchließen eilt", bringt ſich ſelbſt unaufhörlich hervor und iſt das Einzige, worauf wir nach allen Beſtrebungen im Dieſſeits wieder hinauskommen, denn die höheren Forderungen des Geiſtes, die allerdings mit ſolcher Thätigkeit, ſolchem Ringen aufs Engſte zuſammenhängen, fordern auch eine Löſung, welche nicht der Geiſt eines Volkes, nur der göttliche Geiſt ſelbſt geben kann. Fauſt ſtirbt nur, um im Jenſeits noch tieferen Metamorphoſen entgegenzugehen, zu welchen das Selbſtthun des Menſchen nicht hinreicht, die vielmehr den Synergismus Gottes, ſeine Gnade, nothwendig machen. Aber Fauſt ſtirbt auch nur, nachdem er ſich in dem Gedanken einer allgemeinen, einer objectiven Freiheit, wirklich von ſeiner Subjectivität losgemacht hat: nun erſt thut ſich ihm der Himmel auf.

Hierauf, ſo wie überhaupt auf den zweiten Theil des Fauſt, paßt ganz die ſchöne Charakteriſtik der Büſte Göthe's von Rauch, welche ich ſo eben in Hegel's Aeſthetik, herausgegeben von Hotho, Bd. II, S. 76 treffe und die hierherzuſetzen ich nicht unterlaſſen kann: „dieſe hohe Stirn, dieſe gewaltige, herrſchende Naſe, das freie Auge, das runde Kinn, die geſprächigen, vielgebildeten Lippen, die geiſtreiche Stellung des Kopfs, auf die Seite und etwas in die Höhe den Blick gewendet; und zugleich die ganze Fülle der ſinnenden, freundlichen Menſchlichkeit, dabei dieſe ausgearbeiteten Muskeln der Stirn, der Mienen, der Empfindungen, Leidenſchaften, und in aller Lebendigkeit die Ruhe, Stille, Hoheit im Alter; und nun daneben das Welke der Lippen, die in den zahnloſen Mund zurückfallen, das Schlaffe des Halſes, der Wangen, wodurch der Thurm der Naſe noch größer, die Mauer der Stirn noch höher heraustritt. — Die Gewalt dieſer feſten Geſtalt, die vornämlich auf das Unwandelbare reducirt iſt, erſcheint in ihrer loſen hängenden Umgebung, wie der erhabene Kopf und die Geſtalt der Orientalen in ihrem weiten Turban, ſchlotterndem Oberkleid und ſchleppenden Pantoffeln; es iſt der feſte, gewaltige, zeitloſe Geiſt, der, in der Maske der umherhängenden Sterblichkeit, dieſe Hülle herabfallen zu laſſen im Begriff ſteht und ſie nur noch loſe um ſich frei herumſchlendern läßt."

Kleinere Ausſtellungen unterdrückend, möchte ich von dieſer köſtlichen Zeichnung ſogleich zu einigen Reflexionen über „die

ſittliche Beurtheilung Göthe's" (wohl etwas mangelhaft geſagt für die Beurtheilung von Göthe's Sittlichkeit) übergehen. Allein zuvor muß ich noch Weiße's Urtheil über Byron modificiren. Der Glanz ſeiner Poeſie wird zwar im Allgemeinen anerkannt, aber dann wird das alte Lied von ſeiner ſittlichen Unlauterkeit geſungen und ihr Schmuz auf ſeine Dichtungen hinübergefärbt. Es wird Göthe'n der Vorwurf gemacht, daß er Byron zu unvollſtändig aufgefaßt habe und damit in letzter Inſtanz gemeint, daß Göthe denſelben als Menſchen und Dichter überſchätzt habe. Das kann man nicht zugeben. Der Dichter Göthe hat hier einen richtigeren Blick gehabt, als der Philoſoph Weiße. Es iſt wahrlich nicht blos die Dedication des Sardanapal, nicht blos die Engliſche Sprachcolonie in Weimar geweſen, nicht blos das Fauſtiſche Ingrediens in Byrons Poeſieen, welche Göthe's Vorliebe für den kühnen und doch auch wieder ſo Rouſſeauſch zarten Briefen beſtimmten. Nicht umſonſt belehren uns die von Eckermann herausgegebenen Geſpräche, zum Theil auch der Briefwechſel mit Zelter, wie Göthe in ſeinen letzten Lebensjahren ſich an der Anſchauung Napoleons und Byrons immer von Neuem erquickte und in ihnen ein Studium vom Dämoniſchen machte. Alle anderen Intereſſen gehen ihm vorüber, aber Napoleon und Byron halten aus und werden immer wieder zu friſchen Lebensquellen. Zunächſt ſollen Byron ſeines moraliſchen Defects halber alle ſeine weiblichen Geſtalten mehr oder minder mißlungen ſein; ſeine Darſtellung der Männer dagegen wird groß und gewaltig befunden; bei Göthe ſollen dagegen die Frauencharaktere den Triumph ſeiner Poeſie ausmachen. Von dieſem letzteren Urtheil will ich wegſehen. Was aber das erſtere anbetrifft, ſo denke ich, ſtimmen die Kritiker mehr in dem Lobe der Byron'ſchen Frauen, als ſeiner Männer überein. Weiße zeige doch, was ihn in Hedchen, in Joſephine, in Aholibamah, in Adah, in Gulnare, in Myrrha u. ſ. w. ſo ſehr verletzt? Kann er ſo vieler Unſchuld, Liebe, Treue, Freiheitsſinn widerſtehen? Kann er nicht finden, daß gerade in dieſen ätheriſchen Geſtalten, in dieſen engelgleichen und doch nicht Klopſtockiſch abſtracten Weſen ſich des Dichters beſtes Theil, ſeine Anbetung der Schönheit und Liebe, am reinſten verklärt hat? Hat Haidee's Paradieſesliebkichkeit und anmuthsvoller Kinderſinn ihm nie Thränen

des Entzückens entlockt? Es iſt wahr, ſolche Frauen voll Gluth und doch voll Hingebung, voll Schönheit und doch voll Leidenſchaft, ſind uns Männern die reizendſten. Wir wünſchen Alle, ſo geliebt zu ſein, wie Byron's düſtere Helden es werden. Allein kann dieſer Umſtand die Wahrheit ſolcher Charaktere beeinträchtigen? Sollte man nicht gerade dem Dichter in Erfaſſung der weiblichen Natur Wahrheit zutrauen, der ſie in den mannigfachſten Schattirungen beobachten konnte, der ſich nie ſultanhaft gegen ſie benahm, der nie von untergeordneten Perſönlichkeiten angezogen ward, der der Geliebte einer Karolina Lamb, der Gemahl einer Milbank, der Freund einer Guiccioli und Bleſſington war? Daß ein Dichter von Byrons Umfang der Phantaſie und Lebenserfahrung im Don Juan auch eine Julie und Kaiſerin Katharina und einen ſpukenden Mönch zeichnete, der ſich zuletzt als eine Lady mit üppiger Bruſt und derben Waden enthüllt, ſoll das ein Vorwurf ſein? Wahrlich, das wäre eine Kritik, wie ſie des erſten Londoner Blauſtrumpfs würdig wäre. Oder will man gar Byrons Dandyleben, will man ſeine Venetianiſchen Bacchanalien ſeiner Phantaſie imputiren? Wäre das nicht eine abſcheuliche Inſinuation? — Doch genug hierüber. Weiße geht noch weiter. Er ſagt: „Gleich Fauſt iſt Byron ein contemplativer Geiſt, nicht ein nach außen handelnder; darum kein Böſewicht, kein Verbrecher im gemeinen Wortſinne. Aber eben dies iſt die Bedeutung der Sage, die ſich an ihm ſo furchtbar bewährt findet, daß es auch eine Sünde des Gedankens, eine Verworfenheit des weltdurchdringenden Schauens und Dichtens gibt; daß auch die mächtigſte Intenſität des Talents, die reichſten Gaben des Genius nicht vor der Hölle ſchützen, die ihren Sitz in den Tiefen des Geiſtes hat.“ Gegen die allgemeine Wahrheit dieſer Sätze habe ich nichts. Noch weniger werde ich in Abrede ſtellen, daß Byron die tiefſten Tiefen der Hölle auf's Genaueſte gekannt und ihre Qual mehr als leicht ſonſt Jemand gefühlt habe, denn auch dazu gehört Tiefe. Aber wenn Weiße mit ſolchen Phraſen etwas über Byron geſagt zu haben meint, ſo ſchießt er dem Ziele weit vorbei; dann iſt er nur ein Widerhall des Geredes der Lakiſten gegen die school of satan und darüber iſt ihm nur die Note zu empfehlen, welche Byron gegen Southeys Verläſterungen den beiden Foscaris hinzufügte. Eins der geiſtvollſten Capitel in Weiße's Aeſthetik iſt bekanntlich

die Entwicklung des Begriffs der Häßlichkeit, welchen dem Syſtem des Schönen als organiſches Moment vindicirt zu haben ihm die Ehre gebührt. Aber die Ausführung dieſes Begriffs iſt noch äuſſerſt mangelhaft und ſchon damals brach Weiße über die Byroniſche Poeſie als einer Poeſie der Häßlichkeit den Stab und zog höchſt einſeitig die Häßlichkeit ganz in die Sphäre des Diaboliſchen herunter. Ich denke aber, zwiſchen einem Dichter, der ſo viel ächte Metaphyſik und Theologie, ſo viel Productivität und Empfindung beſitzt, als Byron, und zwiſchen ſolchen Poeten, die ſich des Teufels und der Wolluſt nur wie Spaniſcher Fliegen bedienen, die welke Haut des Publicums brandig zu ziehen, iſt ein abſoluter Unterſchied. Göthe'n und tauſend Andere hat Byron nicht blos unterhalten, ſondern wahrhaft erbauet. — Endlich tadelt Weiße Göthe'n darüber, daß er in Byrons Nachbild, dem Euphorion, etwas der Dichtung ganz Fremdartiges eingedrängt habe, da man in Byron „jede Spur einer Einwirkung des antiken, helleniſchen Kunſtideales vergebens ſucht.“ Wie kann man doch ſo engherzig ſein! Alſo das Helleniſche Kunſtideal ſucht Weiße bei Byron? So verſteht er jene Meteorepiſode? Nein, daran dachte Göthe gewiß nicht, Byron um ſein Griechiſch und um ſeine Lectüre zu examiniren, Byron, der da lebte und dichtete, wo Homer und Aeſchylus lebten und dichteten, der da kämpfte, wo die Hellenen kämpften. Muß man denn eben nachahmen, wenn es ſich manifeſtiren ſoll, daß ein gewaltiger Geiſt eine Wirkung auf uns gehabt hat? Göthe wollte zeigen, daß ein Byron'ſches Leben, ein Erſtürmen der Freiheit, ſcheitern muß. Das Antike in Byron war ſeine Freiheitsliebe, welche in dem Kampfe des Griechenvolkes ihren objectiven Anhalt fand. Der Engliſche Ariſtokrat zog das Schwert für ein fremdes Volk, deſſen Genius, wie er in der Enge der Thermopylen die Fittige zum unſterblichen Flug erhob, ſich ihm innigſt vermählt hatte. Im Gegenſatz zu ſolch tumultuariſchem Beginnen ſehen wir ja eben im fünften Act Fauſt's allerdings ſtrenge, herrſcheriſche, ſelbſt zur Unbill fortgeriſſene, aber großartig ruhige Thätigkeit ein Terrain, ein Volk und Freiheit produciren. Jedoch ich will einmal von dieſer Beziehung auf Byrons Geſchichte abſtrahiren, welche ſo unverkennbar in jener Einflechtung liegt, ſo würde unter Byrons Werken jener Geſang des Childe Harold, der Hellas Natur, Kunſt und Geſchichte feiert, ſo wie das herr-

liche Drama Sardanapal, der Charakter der Jonierin Myrrha, vollkommen hinreichen, eine Verschmelzung des Antiken und Romantischen im Byron-Euphorion zu rechtfertigen. — Weiße würde nicht zu solchen beschränkten Auffassungen gekommen sein, wenn er sich Byrons Leistungen in ihrer Totalität vergegenwärtigt hätte, ein Fehler, in welchen unsere Deutsche Kritik so oft verfällt, dann nicht eins in's andere rechnen kann und zuletzt mit pädagogisch trüben Reflexionen über das Verführerische und Verderbliche der Byron'schen Poesie endigt, wie man sie dem Vater eines Karl von Hohenhausen in seinem Entschuldigungseifer zu Gute halten mag.

Wie einen trefflichen Anwald Göthe's versteht doch Weiße gegen die Anklagen zu machen, welche der Prof. O. L. B. Wolff in dem Büchlein über Göthe und Gervinus in seiner Darstellung des Göthe'schen Briefwechsels erhoben haben? Bei Byron fiel ihm das nicht ein und deshalb haben wir uns seiner angenommen. Bei Göthe streift seine Vertheidigung mitunter sogar an sophistische Beschönigung. Hier lesen wir: „daß die Kunst, eine rechte Ehe zu führen, für den genialen Menschen eine schwerere ist, als für den gemeinen, und eine ausdrückliche Richtung des Genius auf diese Kunst, die wie alles besondere Kunsttalent, angeboren sein will, voraussetzt. Wir preisen den Genius glücklich, der ausdrücklich dieses sittliche Talent, diese hohe und nicht genug zu schätzende Tugend als eine göttliche Gabe besitzt, ohne denjenigen gehässig zu tadeln, der, wie wir von Göthe ohne Umschweife eingestehen, ihrer entbehrt."

Gegen den Vorwurf der Beschönigung verwahrt sich Weiße ausdrücklich dadurch, daß man Göthe nur dann wirkliche Unsittlichkeit vorwerfen könne, wenn man ihm theils Treulosigkeit, theils Frechheit gegen das weibliche Geschlecht nachzuweisen im Stande sei. Wir sind weit davon entfernt, der Vertheidigung Weiße's entgegentreten zu wollen, aber die Art und Weise derselben können wir nicht billigen. Die sittliche Freiheit muß frei bleiben von jeder Einmischung des Aesthetischen. Ich weiß nicht, was Weiße zu so paradoxen und trüben Theorien von der Liebe bestimmt, womit er sein System der Aesthetik schließt und wie sie hier wieder durchblicken; aber so viel weiß ich, daß weder die Kunst noch die Moralität einen sonderlichen Gewinn von dieser seltsamen Platonik haben. Daß genialen Menschen die Führung der Ehe oft schwer

wird, iſt nur eben ſo wahr, als daß es ordinairen Geiſtern gerade eben ſo ergeht. Die Erfahrung gibt alſo jenen nichts voraus und was man bei jenen durch geiſtige Ueberfülle entſchuldigt, durch Verſuchungen der Phantaſie, durch leichtere Gereiztheit des zarteren Gemüths, das entſchuldigt man bei dieſen durch ein Uebermaaß phyſiſcher Kraft, durch die anſteckende Gewalt des Beiſpiels, durch die Rohheit des Sinnes. Die Ehe iſt ein göttliches Inſtitut, zu deſſen Realiſation es nur der Liebe, ihres heiligen, unerſchöpflichen, alle Widerwärtigkeit des gewöhnlichen Daſeins, alle momentane Spannung überwindenden Waltens bedarf. Eine Kunſt zu lieben gibt es allerdings. Aber die Liebe ſelbſt lehrt ſie. Ein beſonderes Talent für die Ehe zu fordern, würde ganz auf die Schlegel'ſche Lucinde hinauskommen, welche Weiße mit einem Hegels Bitterkeit dagegen noch überbietenden Ausdruck ein Hurenparadies nennt. Der Wille muß gebildet werden, ſeine Egoität zu opfern. Solche Entäußerung liegt an ſich ſchon in der Empfindung der Liebe. Aber die Ehe iſt erſt die concrete Bewährung ſolcher Geſinnung, welche in der Treue die ſich aufthuenden Widerſprüche beſiegt und in der Dauer der Ehe ihre Lehr- und Meiſterjahre hat. Göthe ſelbſt in ſeiner Philoſophie der Ehe, um es ſo zu nennen, hat niemals einer ſo gefährlichen Theorie gehuldigt, hinter welcher jeder verſtimmte, verdrießliche Gatte, dem ſein Verhältniß momentan unbequem, ja wohl gar widrig iſt, ſich mit dem Freibrief davon losſagen könnte: er ſehe ein, daß es ihm an Talent zu dieſer Kunſt fehle. Vielmehr liegt ja der Hauptaccent der Wahlverwandtſchaften darauf, allen ſolchen Meinungen dadurch die Zuflucht abzuſchneiden, daß die Geſchichte mit der erſchütterndſten Anatomie aufdeckt, wie nicht die wahrhafte Liebe den Bund der Gatten geſchloſſen, nur eine wohlmeinende Jugendneigung, welche gegen ſpätere Colliſionen nicht aushält, aber doch die Ehe nicht aufgeben darf.

Es wäre zu wünſchen geweſen, daß Weiße den verſchiedenen beſonderen Aufſätzen für Göthe's ethiſche Würdigung eine ähnliche Einleitung vorangeſetzt hätte, wie den Betrachtungen über Fauſt. Wenn wir zuvor die Gegenſätze, um die es ſich hier immer handelt, der Menſch in ſeiner Beſchränktheit, wie die Verhältniſſe ihn bedingen, und der Dichter in ſeiner Idealität, wie er auf dem Feuerwagen der Phantaſie dem Empyräum des ewigen Seins zu-

schwebt, in ihrer Wechselwirkung bei Göthe kennen gelernt hätten, so würden wir Müllers Begeisterung, des Jenenſers boshafte Anekdoten, Göthe's Tagebuchregiſtratur ſeines Daſeins, Gervinus durch Göthe's Hofleben abgekältete Verwunderung, Bettinen's Liebe und Zorn noch beſſer verſtanden haben. Worüber wir uns aber noch mehr wunderten, war, daß Weiße, da er ſo vieler Anderer Erwähnung thut, nicht die auch in ſtyliſtiſcher Hinſicht ausgezeichnete Schrift Gutzkows: über Göthe im Wendepuncte zweier Jahrhunderte; Berlin 1836; mit in den Kreis ſeiner Kritik aufgenommen hat. Doch dieſer Vernachläßigung, eine ſolche Schrift nicht zur Sprache gebracht zu haben, könnte ich auch mich ſelbſt anklagen und will deshalb wenigſtens aus ihr mit der Stelle ſchließen, in welcher Gutzkow die Entſtehung des Fauſt ſchildert und ſo zum Ausgang dieſer Betrachtungen zurückkehren. Gutzkow zeigt den Einfluß der Häuslichkeit auf Göthe's Poeſie; „ſie iſt der Leib, aus welchem die höhere Pſyche der Göthe'ſchen Lebensanſchauung emporſteigt. Es iſt ein Winken nach einem fernen Heimathlande, ein ſüßes Locken aus den Grotten der Natur und dem Empyreum des Geiſtes, es iſt der rauſchend vorüberklingende Moment, als die Götter über die Geburt eines Genies zu Rathe gingen. Und der Auserwählteſte der Sterblichen ſchwebt dem geheimnißvollen Winken nach, mit den rauſchend entfalteten Schwingen der Poeſie, die Pforten des Himmels öffnen ſich und werfen die glänzenden Lichtſtröme der Sonne in ein Auge, das nicht erblindet, da es Verwandtes ſieht. Jetzt iſt Göthe der freie Götterſohn des Himmels und ſchreitet ſtolz und keck durch eine Welt, die ihm Spielzeug iſt. Titanenideen ergreifen ſein Hirn, während er durch die Wälder und Berge ſtreift, die Sprache wirft den Reim von ſich, ſeine Einfälle ſind erhaben, wahnſinnig, humoriſtiſch, bis ſich an dem Verſuch, einen Prometheus zu dichten, endlich die wogende und ſchäumende Welle bricht und in dem Moment, wo der fiebernde Trotz des Genius Krankheit wird, die rothwangige, beſonnene und vom Vater geerbte Geſundheit der transcendentalen Kriſis zu Hülfe kommt; dann genas er allmählig in eine Mäßigung, innerlich geſund, doch noch im Auge die Spur des Unheimlichen tragend, bis er zuletzt mit friſchgeſammelter und die Erinnerung des ganzen Himmels in ſich tragender Kraft den Fauſt ſchuf.“

Zweite Abtheilung.

Erläuterungen zur Philosophie der Natur.

I.

Hegel's Eintheilung der Naturwiſſenſchaften. 1827.

Die Naturwiſſenſchaften gedeihen in unſerer Zeit mit ſo kräftigem Triebe, daß ſie das Bewußtſein, welches ſie zum Gegenſtand der Erkenntniß macht, in eine unabſehbare Ferne zu verlocken ſcheinen, wo nicht ſowohl eine Befriedigung gegeben, als nur das demüthigende Gefühl erzeugt wird, einem ſo ungeheuren Stoff, auch bei dem regſten Intereſſe und dem größten Fleiß, wenig gewachſen zu ſein. Beobachtung folgt auf Beobachtung, Entdeckung auf Entdeckung, Hypotheſe auf Hypotheſe. Indem aber die Wiſſenſchaft durch dieſe geſteigerte Thätigkeit einer endloſen Zerſplitterung preisgegeben zu ſein ſcheint, macht ſich in ihr von ſelbſt das Bedürfniß fühlbar, über der Mannigfaltigkeit des Einzelnen doch nicht die Einheit der Totalität zu verlieren. Es fehlt jetzt ſo wenig an Syſtemen als ehemals, und ſogar äußerlich bricht jene Nothwendigkeit, eine Ueberſicht des Ganzen zu erhalten, ſich Bahn; die Naturforſcher feiern in Deutſchland gleichſam olympiſche Spiele ihrer Wiſſenſchaft, in jenen großartigen, bald hier bald dort gehaltenen Verſammlungen, wo alle Gebiete der Naturkunde repräſentirt werden und die verſchiedenſten Richtungen in die Möglichkeit verſetzt ſind, durch mündliches Beſprechen ſich auf eine Weiſe leicht und ſchnell zu verſtändigen und anzufeuern, wie wir noch nirgend anders ein Beiſpiel geſehen haben. Jene Nothwendigkeit, in der empiriſchen Fülle die Einheit zu bewahren, iſt die philoſophiſche Seite der Naturwiſſenſchaften. Nichts dürfte jedoch gegenwärtig von dieſen ſelbſt im Allgemeinen mit mehr Geringſchätzung angeſehen werden, als eben die Philoſophie, inſofern ſie Anſpruch darauf macht, in die Erkenntniß der Natur wirklich einzugreifen zu

wollen, und ihre Ideen nicht von vorn herein für bloße Ideen, wie man ſich auszudrücken pflegt, für Einfälle ohne alle Realität zu halten. Es iſt nicht zu leugnen, daß die Philoſophie ſelbſt durch gar manche monſtröſe Ausartungen, durch Mangel an Kenntniß, durch übereilte aprioriſche Conſtructionen, durch Anmaßung und wodurch ſonſt noch Veranlaſſung zu einer ſolchen Meinung gegeben hat. Die empiriſche Naturwiſſenſchaft handelt alſo nicht grundlos in ihrer Verachtung der Philoſophie. Allein es iſt ein Irrthum, wenn man ſie glaubt entbehren zu können, und die tiefer gebildeten Naturforſcher haben mit Recht Abneigung gegen ſchlechte Philoſophie, gegen leichtfertige Syſtemmacherei, nicht aber gegen Philoſophie überhaupt gezeigt. Wenn unſere Tage uns wirklich das Schauſpiel einer völlig ſelbſtſtändigen, von aller Philoſophie, ſo zu ſagen, emancipirten naturwiſſenſchaftlichen Empirie darzubieten ſcheinen, ſo darf nicht vergeſſen werden, wie viel Philoſophiſches in die Empirie ſelbſt übergegangen, in ihr heimiſch geworden iſt; die Empirie iſt jetzt philoſophiſcher, als ſie vielleicht ſelbſt weiß oder geſtehen möchte.

Wie nun aber auch Einzelne das Verhältniß der Philoſophie zur Empirie anſehen, ob ſie eine immer größere Trennung wünſchen oder eine endliche Verſöhnung hoffen mögen: darüber findet kein Streit ſtatt, daß in der Empirie ſowohl als in der Speculation logiſch verfahren werden müſſe. Dies Band aller Wiſſenſchaften, der κοινος λόγος, iſt unzerreißbar. Das Logiſche erſcheint aber von beſonderer Bedeutung in den Eintheilungen, deren die Empirie ebenfalls nicht entbehren kann. Wie nun ein Stoff am richtigſten eingetheilt werden könne, darüber gibt die gewöhnliche Logik eine Menge von Regeln, welche jedoch von dem Mangel nicht frei ſind, das Erkennen in der Geſchiedenheit von ſeinem Gegenſtande zu behandeln. Allein die Eintheilung hängt nicht von uns, den Erkennenden, ſondern von dem Object der Erkenntniß ſelbſt ab. Die wahrhafte Eintheilung iſt nicht die, welche wir nach beſonderen Eintheilungsgründen machen, ſondern die, welche der Gegenſtand an ſich ſelbſt hat. So lange dieſe Congruenz nicht erreicht iſt, thun wir ihm mit unſerem Denken Gewalt an. Die Eintheilung aber iſt am Ende nichts Anderes als der Begriff der Sache, denn ſie ſtellt uns dar, wie das Al-

gemeine ſich ſelbſt in das Beſondere und Einzelne unterſcheidet. Dieſe Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen iſt der Begriff. In der Bildung der Urtheile wird der Unterſchied dieſer Beſtimmungen geſetzt, in der Bildung der Schlüſſe wird derſelbe in die Einheit zurückgeführt.

Der Gang der Erkenntniß in ihrer geſchichtlichen Entwickelung iſt nun allerdings, daß zunächſt das Beſondere ergriffen und zur Grundlage einer Eintheilung gemacht wird. Man ſucht, wie die gewöhnliche Logik ſich ausdrückt, die hervorſtechendſten, weſentlichen Merkmale, die Hauptkennzeichen auf und ſubſumirt darunter das Einzelne. Allein bei dieſer Ausführung ergiebt ſich als gewöhnliches Reſultat die relative Widerlegung der beim Eintheilen gemachten Vorausſetzung, daß das Merkmal, von dem man ausging, das weſentliche, das charakteriſtiſche ſei, wie bei den Säugethieren z. B. erſt die Haut, dann die Hufe und Klauen, dann die Zähne u. ſ. f. ſolche Merkmale ſein ſollten. Es finden ſich Inſtanzen, welche, bei aller ſonſtigen Aehnlichkeit, die Subſumtion verweigern. Man ſieht wohl, daß die bisherige Eintheilung zu eng iſt; als die am meiſten durchgeführte und bis auf einen gewiſſen Grad bewährte will man ſie aber nicht ſogleich aufgeben, woran man auch ganz Recht thut, und hilft ſich nun eine Zeitlang mit Zwitterbegriffen und Zwitterformen. Man ſpricht von einer dynamiſchen Mechanik, einer Phyſikochemie, von Elektrochemismus, von Elektromagnetismus u. ſ. w. bis man endlich die höhere Einheit entdeckt, worin, als dem Allgemeinen, jene Unterſchiede ihre Wurzel haben. Da die Eintheilung, wie oben angedeutet wurde, im Grunde mit dem Begriff der Sache daſſelbe iſt, ſo erhellt auch hieraus, wie das Syſtematiſche überhaupt mit ihr zuſammenhängt, denn beim Syſtematiſiren iſt die Eintheilung und das Princip derſelben das Weſentliche. Gewöhnlich unterſcheidet man hier nun das künſtliche Syſtem vom natürlichen. Es braucht kaum erinnert zu werden, daß, bei wirklichen Verſuchen, in jenen oft ſo viel Natur als in dieſen Kunſt vorhanden ſein kann. Allein für die Begründungsweiſe ſelbſt iſt dies etwas Zufälliges. Es fragt ſich in dieſer Hinſicht nur, ob die Uebereinſtimmung des aufgeſtellten Begriffs mit dem Object, von dem er der Begriff ſein ſoll, aus dem Princip hervorgehe oder nicht, und ob ein Bewußt-

sein über diese Consequenz möglich ist oder nicht? Offenbar ist aber, daß ein künstliches System, wenn es dies wirklich ist, immer nur ein provisorisches sein kann, und daß sein größter Werth in dem liegen müsse, was in ihm dem natürlichen System angehört. Das natürliche System ist nämlich kein anderes, als das der Natur selbst. Die Natur ist ein System. Wir haben sie nur zu erkennen, wie sie an sich ist, um auch systematisch zu verfahren, und je inniger wir uns ihr hingeben, je mehr wir ganz von uns absehen, um so mehr wird sie unseren Blicken die Harmonie ihres wundervollen Lebens enthüllen. Der Eintheilungsgrund des künstlichen Systems ist nur dadurch unausreichend, daß er nicht gleichmäßig das Ganze ergreift, sondern eins, wenn auch wesentliche Prädicatbestimmung für das Ganze in ihrer Einseitigkeit geltend machen will.

Je schneller und umfangreicher das Studium der Natur sich jetzt entwickelt hat, um so größer hat auch nothwendig die Verwirrung werden müssen, die in den Eintheilungen herrscht, weil die genauere Kenntniß Vieles weit auseinanderrückte, das frühershin, namentlich in der Zoologie, friedlich mit einander verbunden war, und umgekehrt Vieles in enge Gemeinschaft brachte, das vorher als etwas ganz Heterogenes dastand. Nun wäre es eigentlich das Amt der Philosophie gewesen, auf die neuentstehenden Gliederungen der Wissenschaft ein wachsames Auge zu haben. Allein sie hat diese Pflicht nur in geringem Maaße erfüllt, oder, wenn sie darauf einging, wenigstens in einer Weise, welche sie den praktischen Naturforschern entfremden mußte. So vortrefflich ihre Gedanken oft waren, so konnten sie doch nicht gemeinnützig werden, weil die Empirie vor dem Ausdruck, in welchem sie erschienen, eine Scheu hatte und darin theils abstruse Bizarrerie, theils ein geziertes Verstecken des Nichtwissens zu sehen glaubte. Wenn Oken z. B. die Geologie und Mineralogie unter dem Titel der Ontologie zusammenfaßte, so mußte dieser Name den praktischen Naturforscher von ihm zurückschrecken, weil er dadurch an die in Verruf gekommene alte Metaphysik erinnert wurde. Oder wenn Hegel eine Physik der allgemeinen, besonderen und totalen Individualität unterschied, so mußte dem, der nicht mit seiner Logik vertraut ist, auffallen, wie er schon in der Physik von

Individualität sprechen könne, die nur dem Organischen angehört, und wie die allgemeine und totale Individualität nicht sollten dasselbe sein. Es wurde also erklärt, daß die Philosophen nur Worte zu machen verständen, und daß durch sie, zumal es ihnen häufig an rechter Kenntniß des Positiven fehle, die Wissenschaft mehr gehemmt als gefördert werde. So ist denn bis auf Oersteds Zeiten, die man als Acme einer barocken Epoche [illegible] Unsinns oder an Verrücktheit grenzender Anmaßung herausgerissen und überall herumgezerrt hat, Hegel's tiefsinniger Entwurf der Naturphilosophie bis jetzt noch eine terra incognita. Oken steht an Strenge der Entwickelung Hegel bei weitem nach, reizt aber durch ein ausgebreitetes Detail und poetische Kühnheit der Combination, so daß man sich wenigstens zuweilen auf ihn wirklich eingelassen hat. Hätte er freilich nicht noch andere Schriften herausgegeben, wäre er nicht auch Redacteur der Isis, so darf man wohl sicher sein, daß auch seine Naturphilosophie, statt zum zweitenmal aufgelegt zu werden, bereits von einem verdo antico überzogen sein würde.

Eines der größten Hindernisse für die richtige Eintheilung der Naturwissenschaften war die, noch von Kant gutgeheißene und durch seine Autorität noch befestigte, Trennung in Naturlehre und Naturgeschichte. Jene sollte von der Zeit abstrahiren und die Naturformen, Naturqualitäten und Naturprocesse im Allgemeinen beschreiben, diese sollte dagegen auf die Zeit reflectiren und das Werden der Naturgeschöpfe erzählen, wie man sich ausdrückte. Um zu begreifen, wie man auf diesen Unterschied kam, muß man sich der Bildung der Naturwissenschaft in der neueren Zeit erinnern. Das Mittelalter kam darin nicht über den Standpunct der Griechischen Philosophie hinaus. Was in ihm von neuen Anschauungen vorhanden war, mußte sich geheim halten und wurde zur Magie. Als sich nun gleichzeitig mit den reformatorischen Bewegungen eine freiere Ansicht der Natur gestaltete, war der damals herrschende Grundgedanke vom Makrokosmus und Mikrokosmus allerdings großartig und selbst wahr: allein es fehlte noch durchaus an bestimmter Erkenntniß des Einzelnen, weshalb aus jenem Princip eine Menge phantastischer Verzerrungen der Natur entspringen mußten. Ueberblicken wir nun die folgende Entwickelung, so tritt

unſtreitig die mechaniſche Seite des Naturlebens zuerſt Epoche machend in der Wiſſenſchaft auf. Copernicus, Galilei, Torricelli, Tycho de Brahe, Keppler, Huygens, Newton glänzten darin. Es mußte alſo auch das Erklären der Naturphänomene aus mechaniſchen Urſachen überwiegend werden. Indeſſen wand ſich aus dem dunkeln Schooße der Alchemie die wiſſenſchaftliche Chemie los und fixirte für das achtzehnte Jahrhundert abermals einen neuen Standpunct. Hatte man die Natur bis dahin in die todte und lebendige eingetheilt, hatte man die todte Natur durch Attraction und Repulſion in Bewegung geſetzt, das Leben aber für ein Geheimniß erklärt, ſo entdeckte die Chemie eine der Materie ſelbſt inwohnende Strebſamkeit, deren Virtualität dem Begriffe des Lebens ſchon näher zu ſein ſchien. Aber wie weit man auch in der Scheidung der elementaren Kräfte kam, wie weit man auch ihr Eingreifen verfolgte, es ergab ſich doch endlich, daß der Begriff der Vitalität, der Lebendigkeit nicht aus dem des Chemismus deducirt werden könne. Die Brown'ſche Erregungstheorie, in ihren mannigfachen Modificationen, ſo ſehr ſie blos mechaniſch und chemiſch verfuhr, bedurfte wenigſtens des Begriffs des Reizes. Hatte die Chemie durch Lavoiſier eine Revolution erlitten, ſo erfuhr nun die Wiſſenſchaft der lebendigen Natur eine ſolche theils durch die Boerhaave'ſche und Haller'ſche Phyſiologie, theils durch das Linné'ſche Syſtem der Naturgeſchichte. Buffon endlich wußte durch ſeine ſchmiegſame Phantaſie und ſeinen eleganten Styl das Thierleben allgemein intereſſant zu machen. Er iſt der Memoirenſchreiber, der Franzöſiſche Plutarch der Thierwelt. So konnte dann Kant am Ende des vorigen Jahrhunderts die Materie als das abſolut Bewegliche und das teleologiſche Princip als Grundbegriff der organiſchen Natur aufſtellen. Unter dem Ausdrucke unorganiſche Natur faßte man nun die mechaniſche, phyſikaliſche und chemiſche Natur, unter der Benennung organiſche, die ſogenannten drei Reiche, das Mineral-, Pflanzen- und Thierreich zuſammen. Wenn man aber für die Behandlung mit den dürftigen Beſtimmungen von Beſchreiben und Erzählen auszureichen wähnte, ſo zeigte ſich bald, daß ein Erzählen ohne Beſchreiben ganz unmöglich ſei, und umgekehrt, daß, was man beſchrieb, ebenfalls ſich bewege und mannigfache Veränderungen durchlaufe.

daß man also von ihm in dem herkömmlichen Sinne erzählen könne. Namentlich drängte sich diese Bemerkung bei dem meteorologischen Processe auf. Im Erzählen aber von den Producten der organischen Natur konnte man zwar in dem geographischen Theil und in den Curiositäten der sogenannten Thierpsychologie, wo man vom Charakter, den sittlichen Eigenschaften, dem Betragen der Thiere handelte, in jener lockeren Manier verfahren, allein für das Ganze konnte man der systematischen Classification, die ein Hauptmoment der bloßen Naturbeschreibung sein sollte, doch nicht entbehren und mußte also sehr bald Beschreibung und Geschichte mit einander verknüpfen. Es dauerte daher nicht lange, so bekam das Wort Geschichte eine ganz neue Wendung. Man faßte nämlich den Begriff der Entwickelungsgeschichte, einer Wissenschaft von den Gesetzen der Entfaltung des Lebens, wo dann für die Physiologie der Pflanzen und Thiere der Begriff des Eies und seiner Befruchtung, für die Geologie der Begriff der Schichtung als Niederschlag und Hebung von größter Bedeutung wurden. Hiermit ist der Begriff der organischen Natur erst vollendet worden. Das mechanische Individuum z. B. ein himmlischer Körper, eine Billardkugel, das physikalisch-chemische Individuum, z. B. ein Wassertropfen, sind nicht Individuum in dem Sinne, wie schon der Krystall es ist, mit welchem das Chemische in das Organische übertritt als dessen starres Substrat. Alles Krystallinische muß sich im Uebergange vom Flüssigen zum Starren durch einen Proceß bilden. Der Krystall ist aber im Anschießen sogleich nach allen Beziehungen fertig. Er ist nicht, wie die Dunstgestalt der Wolke, seine Form in jedem Moment verändernd, sondern sogleich in sich abgeschlossen und gegen alles Andere die Schärfe seiner Ecken hervorkehrend. Das vegetabilische Individuum ist vom krystallinischen nicht bloß in der Structur, sondern hauptsächlich dadurch unterschieden, daß sein ganzes Dasein eine stete Metamorphose, ein Auf- und Absteigen der Entwickelung ist. Eben so ist es mit dem thierischen Individuum, welches nur existirt, insofern es unausgesetzt sich selbst hervorbringt. Aber in diesem Selbstproduciren empfindet es auch sich selbst. Es lebt nicht nur, wie die Pflanze, es ist auch Gefühl des Lebens. Das Werden des krystallinischen Individuums, des Kubus, der Pyramide u. s. f.

endigt sogleich mit dem todten, in sich regungslosen Dasein; die Pflanze aber und das Thierleben nur, indem sie den Tod durch ihre Thätigkeit in sich beständig aufheben. Solche Betrachtungen führten dazu, die ganze Naturwissenschaft in der Weise zu behandeln, daß man jeden Gegenstand von Seiten der Form, der Substanz und des Lebens betrachten wollte. Die Formenlehre nannte man Metamorphosenlehre, die Lehre von den qualitativen Eigenschaften Stöchiologie, die von der Selbstbewegung des Lebens Biologie. Wenn Oken seine Naturphilosophie in Mathesis, Ontologie und Organosophie eintheilte, so lag dabei jene Eintheilung offenbar im Hinterhalte. Eschenmayer ist ihr im Ganzen gefolgt, hat aber, so wenig als Oken, der Physik und Chemie ihre eigentliche Stelle anzuweisen gewußt.

Lassen wir nun die Gegensätze an uns vorüberziehen, welche für die Eintheilung der Natur von der realen Seite her allmälig aufgetreten sind, so wären dies folgende: 1) der Makrokosmus und der Mikrokosmus, d. h. die elementarische Allgemeinheit und die concrete Individualität; 2) die todte oder mechanische und die lebendige Natur; 3) die unorganische, d. h. die mechanische und chemische, und die organische, d. h. vegetabilische und animalische Natur. — Von formaler Seite für die Methode der Darstellung wäre der Hauptunterschied der des Systematischen und Demonstrativen und des successiven, geschichtlichen Erzählens gewesen, ein Unterschied, der zuletzt alle Festigkeit einbüßte.

Als constante Extreme erscheinen also einerseits Materie und Leben, anderseits der abstracte Verstandesbegriff und der dialektische Zweckbegriff, jener als ein Auseinanderhalten der Gegensätze, dieser als ein sich Durchdringen und in einander Uebergehen der Gegensätze. Es soll nun im Folgenden der Versuch gemacht werden, die Gliederung der Natur, wie Hegel sie eintheilt, im Allgemeinen anzudeuten. Wir abstrahiren dabei von aller Terminologie, um nicht durch sie die schnelle Uebersicht der genetischen Fortstufung vom Einfachen zum Zusammengesetzten zu erschweren. Z. B. die Akustik betrachtet in ihrer vollständigen Ausführlichkeit nicht bloß den Schall in seiner Objectivität, sondern zieht auch die Betrachtung des Organs, wodurch er vernommen, d. h. subjectiv gesetzt wird, in ihr Bereich. Eben so macht es die Optik

mit dem Sehen. Allein es leuchtet sehr bald ein, daß das Licht in seiner Manifestation von der Wahrnehmung desselben durch das Auge, das Klingen der Körper von der Auffassung desselben durch das Ohr etwas sehr Verschiedenes ist. Man wird zur Vermittelung der Erkenntniß das Physikalische immer auf das Organische zu beziehen haben, allein daraus folgt noch nicht, daß man beides mit einander confundiren dürfe. Der Physiker muß das Bewußtsein haben, daß Auge und Ohr, der Act des Sehens und Hörens, Gegenstand der Physiologie sind. In der systematischen Entfaltung der Idee der Natur würden solche Vermischungen unstatthaft sein. Sie muß es ruhig abwarten, wo sich ihr ein jedes Phänomen an Ort und Stelle ergiebt. — Eben so müssen wir von Allem abstrahiren, was zur Technik des Experimentirens gehört, was nur ein Mittel der Beobachtung ist. — Die Handbücher der Physik liefern uns auch — und sie thun ganz recht daran — die Beschreibung der Instrumente, deren sich die List der Vernunft bedient, um sich der Natur zu bemächtigen. Will man aber den Begriff der Sache an sich, so muß man offenbar den Apparat der Beobachtung, der für das Erkennen eine unumgängliche Bedingung, allein nur Bedingung ist, vergessen können. Der Zirkel macht so wenig den Mathematiker als das Fernrohr den Astronomen, die Retorte den Chemiker, das Messer den Anatomen. Lichtenberg erinnerte mit Recht, daß, wie es einen Unterschied gebe zwischen Musikern und Musikanten, so auch zwischen Physikern und Physikanten. — Endlich sind die sogenannten angewandten Disciplinen festzuhalten, insofern sie nur eine formelle Wiederholung allgemeiner Gesetze enthalten z. B. Aerostatik, Hydrostatik, Hydraulik u. s. f. Wenn man die Mechanik angewandte Mathematik nennt, so ist dies ein sehr unbestimmter Ausdruck. Man könnte die Astronomie und Stöchiometrie dann eben so nennen. Nicht weniger würde die Orchestik angewandte Geometrie und die Musik angewandte Arithmetik genannt werden können.

Die Eintheilung der Natur muß von dem Begriffe des Lebens ausgehen, denn das Leben ist der Grund, in welchen alle Bestrebungen der Natur sich vertiefen. Der Grund ist das Wesen, wie es das Princip der Existenz in sich hält. Der Grund

ist daher das Erste nur darum, weil er auch das Letzte ist. Das Naturleben ist die Einheit eines Aeußeren und Inneren, wie wir der Kürze wegen uns ausdrücken wollen. Es ist weder ein nur Aeußerliches, noch ein nur Innerliches, sondern Beides zugleich. Die Natur wird daher erstlich die reine Aeußerlichkeit als solche, zweitens die Innerlichkeit als solche hervorkehren, bevor sie die Synthese von beiden setzt. Da aber diese der Zweck ihrer Entwickelung ist, so folgt auch, daß das Aeußerliche durch sich selbst in die Innerlichkeit hinübergehen und die Innerlichkeit in das Aeußerliche zurückgehen müsse, denn das Leben als Einheit des Innern und Aeußern ist auf allen Puncten seines Daseins untrennbare Einheit des Wesens und der Form. Diese Bestimmungen sind die des Begriffs. Das Allgemeine in der Natur ist die Aeußerlichkeit des Materiellen; das Besondere ist die qualitative Kraft; das Einzelne das Leben, in welchem die allgemeine Schwere der Materiatur wie die Mannigfaltigkeit der besonderen Kräfte zu bloß accidentellen Momenten des Organismus herabgesetzt sind. Sie werden zu Prädicaten des Subjectes.

Was zur Natur gehört, ist materiell. Allerdings muß die Materie nicht, wie in der alten Metaphysik, als undurchdringlich aufgefaßt werden. Auch ist die Natur auf der Stufe des wirklichen Lebens über die Materie als solche weit hinaus, allein dennoch bedarf sie derselben. Ohne Nerven keine Sensibilität. Darin also, materiell zu sein, stimmen alle Producte der Natur, die niedrigsten wie die höchsten, überein. — Das Besondere aber ist die qualitative Kraft, wodurch die allgemeine Materie sich in viele Materien unterscheidet. Zwar spricht man auch bei der abstracten Materie von Kräften, von der Kraft der Trägheit, der Schwere, der Anziehung und Abstoßung. Aber diese sogenannten Kräfte sind der Ausdruck nur für die verschiedenen Formen, in denen sich die Schwere, als der wahrhafte Begriff der allgemeinen Materie, in der Erscheinung äußert. Daß z. B. die Kraft der Trägheit eine bloße Fiction ist, wird jetzt wohl allgemein zugestanden. Die Materie ist träge, allein die Trägheit ist keine besondere Kraft, vielmehr ein bloßer Zustand. Die qualitativen Naturkräfte hat man auch als Stoffe darzustellen versucht; allein von einem Anziehungsstoff, Abstoßungsstoff, Trägheitsstoff u. s. f.

hat Niemand zu sprechen gewagt. Materie an sich ist das abstracte Allgemeine in der Natur; in concreto dagegen ist die Materie immer eine qualitativ bestimmte. Da nun in dieser Sphäre der Natur eine unendliche Metamorphose stattfindet, so muß die Analyse das Elementarische darin herauszufinden suchen, was in allem Wechsel dasselbe bleibt. Allein eben wegen der rastlosen Thätigkeit der Qualitäten und ihrer Geselligkeit kommt es hier zu keiner Abgeschlossenheit der Gestalt, welche dennoch die Bewegung nicht ausschlösse. Der Krystall ist nur der Ansatz zum Leben. — Das Leben ist sich selbst Zweck. Es bewegt sich daher durch sich selbst. Es giebt sich nicht preis, wie das Unorganische, sondern verzehrt vielmehr dasselbe als Anfachungsmittel seines Reproductionsprocesses, wobei nur zu bemerken ist, daß jede stärkere und vollendetere Organisation die schwächere und unvollkommnere für sich als unorganisches Mittel verbrauchen kann, weil sie, als an sich darüber stehend, fähig ist, sie sich homogen zu machen. Das Leben existirt jedoch nur als Lebendiges d. h. als Individuum. In seiner Gestaltung erreicht also der Begriff sich selbst. Das Einzelne ist zugleich das Allgemeine und das Allgemeine eben so sehr das Einzelne.

Da jedoch der Begriff die Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen ist, so muß auch eine jede Sphäre der Natur selbst wieder die ganze Natur, relative Totalität, sein. Wäre dies nicht der Fall, so wäre keine Einheit in der Natur. Mit bloßen Reflexionsbegriffen wird man dieselbe freilich niemals erfassen. Man muß sich schon zur Dialektik bequemen, denn, was man als etwas für sich Festes und Bleibendes zu halten glaubt, entschlüpft unter den Händen, und hat sich plötzlich in etwas scheinbar ganz Anderes verwandelt. Was man Zusammenhang nennt, ist ein solch dialektisches Uebergehen entgegengesetzter Bestimmungen in einander. Die Natur wird nicht durch ein todtes Band von Außen her, sondern durch sich selbst, durch die Macht ihrer Gegensätze, mit sich zusammengehalten. Diese Harmonie erscheint nun so, daß in den niedrigeren Stufen die Andeutung der höheren, in den höheren die Zurückdeutung auf die niedrigeren enthalten ist. Die höheren Thiere z. B. durchleben in ihrem embryonischen Zustande die Eigenthümlichkeit geringerer Organi-

sationen, deren ganzes Daſein von Einer ſolchen Einſeitigkeit ausgefüllt wird, die dort nur als vorübergehende Metamorphoſe Eine der verſchiedenen Entwickelungsepochen ausmacht. Hier iſt unſtreitig auch der Grund zu ſuchen, weshalb die Sprache Bezeichnungen, die, ſtreng genommen, nur von einem beſtimmten Gebiet gelten ſollten, auf andere Gebiete zu übertragen kein Bedenken nimmt, und daher von dem Organismus der himmliſchen Körper, von einer Mechanik der Nerven u. ſ. f. redet, weil in der That ein analoges Bildungsmoment vorhanden iſt. Es wird nothwendig ſein, wenigſtens in flüchtigem Umriß, die Eintheilung der Naturwiſſenſchaften von dieſem Standpunct aus anzugeben, damit die Wiederholung des Großen im Kleinen, die überall durchblickende Herrſchaft des Begriffs klar werde. Wir wollen dabei die Sphäre, in welcher die Materie für ſich der Inhalt iſt, die mechaniſche, die, worin die qualitative Kraft der Materie den Mittelpunct ausmacht, die phyſikaliſche, und die, worin das Leben für ſich als Princip auftritt, die organiſche Natur nennen.

Das Allgemeine in der mechaniſchen Natur iſt die Materie als die concrete Einheit von Raum und Zeit. Eben darum iſt aber die Materie nur als bewegte denkbar. Im ganzen Univerſum exiſtirt kein Stückchen ſchlechthin ruhender Materie. Wäre jedoch der Raum nicht abſolut paſſiv, ſo wäre Bewegung unmöglich. Wäre die Zeit nicht ſchlechthin eine diſcrete Größe, ebenfalls. Die Materie ſondert ſich zu Maſſen, zu Körpern. Durch die Beziehung der einzelnen Körper auf einander entſteht Stoß und Fall. Da jeder Körper mit allen anderen darin identiſch iſt, Materie zu ſein, ſo müſſen die Körper gravitiren. Wenn aber die Körper im Raum abſolut iſolirt, wenn ſie Weltkörper ſind, ſo ſind ſie freie Individuen, welche ſich um die eigene Achſe drehen oder wenigſtens, wo die Achſendrehung fehlt, ihre eigenthümliche Bahn beſchreiben. Die endlichen Körper ſind Accidenzen anderer; ſie können daher aus dem Gleichgewicht gebracht, ſie können geſtoßen werden, ſie können fallen. Mit den himmliſchen Körpern iſt dies unmöglich. Sie erhalten ſich durcheinander in der Schwebe. Jeder attrahirt und repellirt alle anderen, wie er ſelbſt von allen andern attrahirt und repellirt wird. Mathematik, Mechanik und mechaniſche Aſtronomie wären alſo die hierher ge-

hörigen Wiſſenſchaften. Die Mathematik iſt nicht bloß, wie man nicht ſelten meint, eine Hülfswiſſenſchaft für die Naturwiſſenſchaft, ſondern ſelbſt eine und zwar die erſte aller Naturwiſſenſchaften. Der Begriff der Größe an ſich, die Beſtimmung des Quantums als Zahl, ſo wie der Begriff der Potenzirung und des Maaßes überhaupt gehört in die Metaphyſik. Aber der Begriff des Raumes, die Entwickelung ſeiner geometriſchen und ſtereometriſchen Grundformen, ferner der Nachweis, daß die Quantität der Zeit, alſo auch der Bewegung, nur durch die Zahl ausgedrückt werden kann, gehört in die Naturphiloſophie und macht den Anfang derſelben aus. In den ſpäteren Geſtaltungen der Natur tritt zwar die ſtrenge Geſetzmäßigkeit der mathematiſchen Grundlage zurück, allein ſie fehlt deshalb nicht, ſondern verbirgt ſich nur als ein Moment des höheren Ganzen. Die Freiheit des Lebens iſt nicht ein Spiel regelloſer Willkür. Das Maaß der Nothwendigkeit iſt nicht von ihr getrennt. Ohne die primitive Härte und Herbheit ihrer Formen könnte ſich die Natur nicht auf den Gipfel harmoniſcher Schönheit und üppigen Ueberfluſſes erheben.

Der mechaniſchen Natur ſteht die phyſikaliſche, wie dem Aeußeren das Innere, gegenüber. Das allgemeine derſelben iſt der Unterſchied der kosmiſchen Elemente, denn es wird wohl nothwendig ſein, Luft, Feuer, Waſſer und Erde, neben den vielen, ins Unbeſtimmte hin vermehrbaren und reducirbaren chemiſchen Elementen, als phyſikaliſche Grundbeſtimmungen anzuerkennen, welche ſogar in der phyſikaliſchen Differenz der himmliſchen Körper eine beſondere Exiſtenz zu gewinnen ſcheinen, wie z. B. der Mond zwar ſehr wahrſcheinlich Vulcanetität aber kein Waſſer, alſo auch keine Wolkenbildung hat; der Komet dagegen zeigt ungeheure Dunſtmaſſen, aber weder Selbſtentzündung noch einen irdiſchen, ſoliden Kern. Auf der Erde ſind die Elemente in beſtändiger Wechſelwirkung, welche den meteorologiſchen Proceß bildet und die Fruchtbarkeit unſeres Planeten bedingt. Wenn in der mechaniſchen Natur der Raum und die Zeit in ihrer Einheit als bewegte Materie den Ausgangspunct ausmachen, ſo iſt in der phyſikaliſchen das Licht das der Schwere entgegengeſetzte allgemeine, geiſtartige Agens. Das Licht iſt für uns unſperrbar und unwägbar; wäre es jedoch abſolut immateriell, ſo wäre es nichts Natürliches, ſondern Denken,

Intelligenz. Seine Materialität beweiſt das Licht dadurch, daß es im Raum und in der Zeit iſt. Das beſondere Princip aber, auf welchem die gegenſeitige Durchdringung der elementariſchen Mächte, ihr ſteter Uebergang in einander, beruhet, iſt die Cohäſion des Materiellen. Da nun die Materie in concreto immer eine qualitativ beſtimmte iſt, ſo wird die Schwere zur ſpecifiſchen Schwere, die mit einer beſonderen Form und einem beſonderen Grade der Cohäſion identiſch iſt. Der höchſte Begriff der Cohärenz iſt der der Elaſticität, und Kant hatte vielleicht ſo Unrecht nicht, wenn er behauptete, alle Materie müſſe als Einheit von Attractiv- und Repulſivkraft im Grunde elaſtiſch ſein. Da die Cohäſion nicht bloß, wie überhaupt Nichts in der Natur, ein ſchlechthin todter Zuſtand, ſondern ein Zuſammenhalten der Materie in und mit ſich ſelber iſt, ſo iſt ſie auch auflösbar. Im Klingen der Körper, wenn ſie geſtoßen erzittern, verräth ſich die Möglichkeit einer Löſung der Cohäſion. In der Wärme wird die Auflöſung wirklich, insbeſondere wenn ſie als Flamme aus dem Körper herausſchlägt und ſo in die unterſchiedloſe Lichtform zurückgeht. Man könnte ſagen: der Klang iſt eine Auflöſung des Materiellen, die ſich in der Zeit, die Wärme eine ſolche, die ſich im Raume darſtellt. Daß es einen Uebergang von der erſten zur zweiten gibt und daß daher auch die Tonwellen zu Tonfiguren werden können, folgt von ſelbſt. Das Moment der Vereinzelung wird im Phyſikaliſchen durch die Polarität der unorganiſchen Natur begründet, inſofern dadurch ein Geſtaltungsproceß ſich einleitet. Die Cohäſion ſetzt ſich die Polarität voraus, denn ohne daß eine poſitive und negative Thätigkeit ſich indifferenziren, iſt Cohäſion undenkbar. Die allgemeine Form der Polarität iſt die magnetiſche, die begrenzte, in ſich halbirte Linie. Alles Materielle iſt deswegen an ſich magnetiſch, aber als in ſich qualitativ beſtimmt hat es auch ein beſonderes Verhältniß zum Licht: Farbe, zur Luft und zum Feuer: Geruch, zum Waſſer: Geſchmack. Inſofern damit die allgemeine Polarität in eine ſpecifiſche übergeht, wird ſie elektriſch. Die Elektricität iſt nicht bloß eine Spannung, die ſich, wie die magnetiſche, in mechaniſcher Bewegung äußert; ſie erſcheint vielmehr, da ſie durch die Flächenkraft der Körper ſollicitirt wird, in einem eigenen Product, im elektriſchen Funken, der im Entſtehen

freilich sogleich wieder verschwindet. Elektricität entwickelt sich durch Reibung. Greift aber die Polarität über die Oberfläche der Körper hindurch, sind also die Körper durch und durch polar, so entsteht der chemische Proceß, der ein für sich bestehendes, aus der totalen Auflösung der differenten Körper resultirendes neutrales Product hat, und in dessen Synthese und Analyse das Magnetische und Elektrische zu bloßen Momenten herabgesetzt werden. Im Galvanischen erscheint sogar das Chemische nur in der Bedeutung eines Accidentellen. In ihm ist alle Thätigkeit, deren die Materie als unorganische durch ihre qualitativen Kräfte fähig ist, concentrirt. Die ungeheuerste Spannung, die ungemeinste actio in distans, die lebendigste Wechselwirkung des Magnetischen, Elektrischen und Chemischen ist vorhanden. Es scheint, als wollte die Materie allen mechanischen Zwang von sich abschütteln und als freies Subject sich erheben. Allein wie furchtbar die galvanische Erregung sei, sie ist kein freier Erguß des Lebens. Sie macht den Eindruck, wie eine gefesselte Bestie, die die Eisenstäbe ihres Kerkers trotz ihrer Riesenkräfte umsonst zu durchbrechen ringt.

Die Wahrheit der physikalischen Natur ist die organische. Das Leben ist die Einheit des Innern und Aeußeren. Wie der Begriff der Materie als solcher mit der freien, in sich zurückkehrenden Bewegung der himmlischen Körper, so ist mit dem Begriff des chemischen Processes auch der der qualitativen Materie erschöpft. Von Seiten des specifisch differenten Stoffes kommt daher in der organischen Natur, wie die Analysen der organischen Chemie beweisen, nichts Neues vor. Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff und Stickstoff tauchen hier überall aus den mannigfachsten Combinationen als die constanten Factoren auf. Einen Lebensstoff aber, ein eigenes vegetabilisches oder animalisches Element, gibt es nicht. Das Leben ist diejenige Bewegung, welche den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst und in ihrem Produciren immer nur sich selbst zum Product hat. Das Leben unterwirft sich die mechanische und physikalische Welt als schlechthin sich selbst bestimmende, sie durchdringende Macht. Daß nun die organische Natur, die Biologie, in die vegetabilische und animalische sich unterscheide, darüber ist wohl kein Zweifel, und eben so wenig darüber, daß die Sensibilität, das Selbstgefühl des Lebens, den

Unterſchied des Pflanzlichen und Thieriſchen ausmacht. Nur über das Geologiſche iſt man ungewiß, wohin man es zu ſtellen habe. Da daſſelbe aber die Kenntniß der mechaniſchen und phyſikaliſchen Natur zur Vorausſetzung fordert und da es ſich durch die Kryſtalliſation, wenn auch auf eine unlebendige Weiſe, wirklich individualiſirt, mit welcher Behauptung das natürliche Syſtem von Mohs in gutem Recht zu ſein ſcheint, ſo würde für das Geologiſche kein anderer Ort ſyſtematiſch ausgemittelt werden können, als unmittelbar vor dem Begriff des Vegetabiliſchen. Es müßte hier zuerſt die Geogenie, der Begriff der Bildung der Erdoberfläche überhaupt, ſodann die Geognoſie, der Begriff der Lagerung der Schichten in den Gebirgen und der durch ihre Structur bedingten Formation, endlich die Mineralogie als Begriff der verſchiedenen Erd-, Stein- und Metallarten ausgeführt werden. In der Geogenie würde zugleich der ſyſtematiſche Ort der ſogenannten natürlichen Geographie, der orographiſchen und hydrographiſchen Darſtellung der Welttheile ſein. Die Pflanzen- und Thiergeographie aber, welche die Kenntniß des Locals ſchon im Rücken hätten, würden in der Botanik und Zoologie als an ihrem betreffenden Ort abzuhandeln ſein.

Die Anthropologie wird auch häufig zur Naturwiſſenſchaft gerechnet. Von Seiten der Anatomie und Phyſiologie gehört ſie auch unſtreitig dahin, denn obſchon der Leib des Menſchen der wahrhafte Mikrokosmus des natürlichen Univerſums iſt, ſo iſt der Menſch doch ſeiner Leiblichkeit nach eben nichts als Thier. Aber wenn unter Anthropologie, wie oft geſchieht, auch die Pſychologie gemeint wird, ſo darf ſie auf keine Weiſe zur Naturwiſſenſchaft gerechnet werden, denn die Pſyche des Menſchen iſt nicht etwas außer oder neben ſeinem Geiſt, ſondern dieſer ſelbſt, nur innerhalb der leiblichen Beſchränktheit. Und aus dieſem Grunde möchten wir auch die Entwicklung der Racen, nicht, wie noch neulich geſchehen, zum Gegenſtand der reinen Naturwiſſenſchaft machen, denn an der Racenbildung hat der Geiſt nicht minderen Antheil als die Natur. Es kann darin zwiſchen dem Natürlichen und Geiſtigen allerdings nicht getheilt werden, aber eben deswegen darf auch die Natürlichkeit allein hier nicht beſtimmend ſein. Die Zoologie würde daher die Grenze der Naturwiſſenſchaft ausmachen.

II.

Probe eines Commentar's zu Hegel's Lehre von Raum und Zeit. 1833.

Einleitung.

Franz v. Baader hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß die speculative Theologie sich ohne Berücksichtigung der Naturwissenschaft nicht vollenden könne. Er hat Recht mit dieser Behauptung. Begriffe, wie Schöpfung, Tod, Wunder, Transsubstantiation, Ende aller Dinge, Ewigkeit, führen mehr oder weniger zur Betrachtung der Natur. Die Hegel'sche Naturphilosophie ist von ihrem Schöpfer erst allein bearbeitet worden. Verwandte Arbeiten lassen sich wohl nennen, wie E. H. Schultz Physiologie der Pflanze, wie Pohls Untersuchungen über den Galvanismus, aber keine directe Emanation. Um nun nach Kräften für die Förderung der Speculation auch von dieser Seite beizutragen, ist im Folgenden der Versuch gemacht worden, die Lehre Hegel's von Raum und Zeit, wie sie sich in der Encyklopädie, 2. Ausg. §. 254—261 findet, zu erläutern. Das Mangelhafte dieser Erläuterung wolle man dem Commentator, nicht dem Commentirten beimessen.

Für die Auffassung des Ganzen wäre wohl noch Folgendes zu erinnern.

Man hat aus der logischen Idee in die Natur bei Hegel keinen Uebergang finden können. Schelling in der bekannten Vorrede hat dies sehr herbe ausgesprochen. Dieser Tadel beruht hauptsächlich darauf, daß man Hegel's Methode nicht genug berücksichtigt. Das Logische und das Natürliche sind der reinste Gegensatz, der seine Auflösung erst im Geist findet. Der Geist ist sowohl in sich als außer sich; aber in seinem Außersichsein bleibt er bei sich. In der Natur ist jedoch das Innere ein

ſchlechthin Aeußeres; das Innere unterſcheidet ſich gar nicht vom Aeußeren, ſondern geht ganz in daſſelbe auf. Die logiſche Idee hat Exiſtenz nur im Element des abſtracten Denkens; ihr Sein iſt das Denken. Die Natur dagegen hat Exiſtenz nur in der Raum und Zeit erfüllenden Aeußerlichkeit; ihre Exiſtenz iſt weſentlich eine materielle. Der Begriff iſt ihr Inneres; das Denken exiſtirt in ihr nur als Sein und von dieſer Seite iſt es ſelbſt ihr wieder äußerlich. Hegel hat die Natur deswegen das Anderssein der Idee, τὸ ἕτερον, genannt, um den abſolut qualitativen Unterſchied des Logiſchen vom Natürlichen recht ſcharf auszudrücken.

Das Logiſche iſt dem Natürlichen immanent. Es iſt ſein inwendiger Bildner. Alle Kategorieen der reinen Idee ſind in dem Leben der Natur als beſtimmende Seele enthalten. Aber die Natur iſt zugleich in ſich ſelbſtſtändig. Sie iſt nicht blos eine Drapperie für das Logiſche. Dann hätte ſie ſelbſt nicht die Würde der Idee und wäre etwas ganz Ueberflüſſiges; eine ſchaale Wiederholung, an der weiter kein Intereſſe zu nehmen wäre, als baldmöglichſt auf das Logiſche zurückzukommen. Allein die Logik gibt uns nur den Begriff der Qualität, Quantität u. ſ. f. Die Natur gibt uns Qualitäten, Quanta, Maaße u. ſ. f. in unendlicher Fülle. Es iſt unmöglich, aus dem Begriff einer logiſchen Kategorie an ſich auch nur Eine ſpecifiſche Qualität abzuleiten, denn die Kategorieen gehören als das abſolut Abſtracte ſowohl dem Geiſt als der Natur.

Inſofern iſt alſo das Logiſche die nothwendige Vorausſetzung des Natürlichen. Die Natur iſt als Idee ein Syſtem; der Begriff iſt ihr Architekt. Von der Logik muß erſt zur Natur gegangen werden, denn der Geiſt iſt das für ſich ſeiende Denken, alſo auch über die Natur hinaus. Der Geiſt iſt weſentlich bei ſich ſeiendes Subject, wogegen in der logiſchen Idee die Kategorieen an und für ſich als das ſchlechthin Neutrale, Object- wie Subjectloſe erſcheinen. Die logiſche Idee ſchließt daher mit dem Begriff der Entäußerung der Idee. Es iſt das Weſen der Idee, ſich ſelbſt zu einem Daſein frei zulaſſen, das, an ſich ein anderes als ſie ſelbſt, dennoch durch ſie vermittelt iſt. Allein die Logik hat es nur mit dem Begriff der Ent-

äußerung zu thun, wie dieſelbe eine nothwendige Beſtimmung des Begriffs der Idee in ihrer Abſolutheit iſt. Sie begreift nur das Weſen des Schöpferiſchen, welches in der freien Entäußerung beſteht. Aber dies iſt nicht ſo zu nehmen, als wenn die logiſche Idee der real productive Grund der Exiſtenz der Natur wäre, ſondern dies iſt der abſolute Geiſt, denn zufolge der Hegel'ſchen Methode iſt das Spätere immer der Grund des in der Darſtellung früher Erſcheinenden. Der endliche Geiſt, der ſchon an ſich über die Natur hinaus iſt, iſt noch keineswegs ihr Grund, denn er hat ſich ſelbſt erſt von ihr zu befreien und hat zum Princip ſeines Daſeins nicht ſich ſelbſt, ſondern Gott. Die Schöpfung der Natur iſt alſo hinter ihr, nicht vor ihr zu ſuchen. Vor ihr, in der logiſchen Idee, finden wir nur die Nothwendigkeit eines Andersſeins, einer Entäußerung derſelben. Dieſer Begriff kehrt auch für den Begriff des göttlichen Geiſtes wieder, aber hier in real-productiver Beziehung, während er im Logiſchen nur eine ideelle Bedeutung hat.

Es iſt ſonderbar, wenn Neo-Schellingianer und halbe Partiſane des neueren Schellings ſo groß damit thun, daß Schelling den Ausdruck der über Alles übergreifenden Subjectivität gefunden habe, da die ganze Hegel'ſche Philoſophie nichts anders iſt, als die Entwicklung dieſes Begriffs, nicht bloß ſeine Verſicherung. In Betreff des eben von der Schöpfung Vorgetragenen ſ. Encyklopädie 2te Ausg. §. 568.

Die Natürlichkeit iſt unmittelbar das Außereinanderſein des Seins. Das Anſich der logiſchen Idee reproducirt ſich in dem ruhigen Auseinander des Raums, das Fürſich derſelben in dem ruheloſen der Zeit. Die concrete Einheit dieſer ſubjectloſen Aeußerlichkeiten iſt der Ort (Vgl. den Schluß der ausgeführten Hegelſchen Logik. S. W. V.).

I. Raum.

Der Raum iſt 1) in ſeinem allgemeinen Begriff; 2) in ſeinem quantitativen; 3) in ſeinem qualitativen Unterſchiede zu betrachten.

1) Begriff des Raums an ſich.

Der Begriff des Raumes als Anfang der Natur hat die nämliche Schwierigkeit, wie der Begriff des Seins an ſich als

Beginn des Logiſchen. Er iſt die erſte Beſtimmtheit, die aber wegen ihrer Allgemeinheit eben ſo ſehr noch ganz unbeſtimmt ſich verhält. Der Raum an ſich iſt nicht mit dem Räumlichen zu verwechſeln, ſo wenig als das reine, prädicatloſe Sein mit einem ſchon beſtimmten Daſein. Das Räumliche iſt der im Raum als ſolchem geſetzte beſtimmte Raum. Der reine Raum abſtrahirt von jeder Begrenzung und verhält ſich vollkommen gleichgültig dagegen. Er iſt die indifferente Möglichkeit aller äußerlichen Begrenzung. An ſich iſt er nur das endloſe Außerſichſein. Das Räumliche iſt als eine Figuration des Raums im Raum durch dieſen ſelbſt in ſeiner Exiſtenz vermittelt. Der Raum aber iſt in ſeiner gleichgültigen, grenzenloſen Aeußerlichkeit nur durch den abſtracten Begriff der Entäußerung der Idee (in Anſehung der Cauſalität durch den unräumlichen abſoluten Geiſt als das *περιέχον τῶν πάντων*), nicht durch ein ſchon Natürliches, wie er ſelbſt iſt, vermittelt. Man kann wohl ſagen, daß er das Nebeneinander ſei, allein man darf bei dieſem Ausdruck nicht vergeſſen, daß das Nebeneinander nicht als das reelle Nebeneinanderſein von räumlichen Dingen, vielmehr ideell zu denken iſt als das ſtete Setzen und Aufheben einer Grenze. Denn der Raum iſt der Widerſpruch, einmal der Unterſchied in ſich ſelbſt und ſodann die Negation des geſetzten Unterſchiedes, die Continuität aller ſeiner Momente zu ſein. Weder der Unterſchied noch die Aufhebung deſſelben, alſo weder die Discretion des einen Momentes vom andern, noch die Continuirung des einen in das andere ſind irgendwie beſtimmt.

Der Raum an ſich iſt wegen ſeiner abſtracten Natur (er iſt die Natur in ihrer äußerſten, darum ſie ſelbſt anfangenden Abſtraction) nur zu denken. Das Vorſtellen kann deshalb ſeinen Begriff nicht erreichen. Denn wenn er als Raumſphäre mit einer unendlichen Are vorgeſtellt wird, ſo leuchtet ein, daß die Beſtimmung der Unendlichkeit ſowohl die Form der Sphäre als die der Are auch wieder aufhebt. Um daher die Einfachheit des Gedankens an ſich zu faſſen, wird ſie als Formloſigkeit genommen und der negative Weg empfohlen, alles Räumliche d. i. jede Geſtaltung im Raum wegzudenken, nach welcher Abſtraction der reine Raum d. h. der unbeſtimmte, der nur die Möglichkeit des Beſtimmtwerdens enthält, übrig bleiben müſſe.

Für den Gedanken des reinen Raums muß daher theils die nur objective, theils die nur subjective Auffassung vermieden werden. Die objective setzt für ihn den Begriff von Raumpuncten als einen — am Ende doch atomistischen — positiven Element voraus, was aber gerade so viel ist, als den reinen, unendlichen Raum aus dem schon bestimmten, endlichen abzuleiten. Der Raumpunct fordert, um gesetzt werden zu können, selbst schon die gleichgültige Leere des Raums an sich. Die subjective Auffassung macht den Raum wie die Zeit zu einem Moment der sinnlichen Anschauung, als wenn er nichts an sich, nichts Objectives wäre. Freilich ist die Zeit nicht das Zeitliche, in dessen Veränderung sie erscheint; der Raum nicht das Räumliche, in dessen Dimensionen er erscheint; allein die Anschauung ist es nicht, welche das Nacheinander der Zeit, das Nebeneinander des Raums nur für sich hervorbrächte. Sie findet diese Bestimmungen vor.

Die objective Fassung des Begriffs enthält also in dem Fluß der Raumpuncte das Moment der Discretion; die subjective in der Erklärung, der Raum sei eine bloße Form des anschauenden Bewußtseins, das Moment der Continuität der sich sondernden und ihre Sonderung stätig vernichtenden Aeußerlichkeit. Im wahrhaften Begriff des Raums ist sowohl das eine als das andere Moment enthalten. Die Quantität ist ebensosehr continuirlich, als in ihrem Zusammenhange mit sich überall der Trennung fähig.

2) Quantitativer Unterschied des Raumes.

Der Raum ist schlechthin mit sich selbst zusammenhängend, wenngleich, bildlich gesprochen, seine Continuität die lockerste ist. Da er nun in seinem grenzenlosen Außersichsein als die reine Quantität, nicht als die Quantität eines realen Quantums, ohne Begrenzung gedacht werden muß, indem sein Wesen eben darin besteht, über jede Grenze, die nur in ihn fallen kann, hinauszugehen, so ist der Unterschied des Raumes von sich selbst zunächst der der bloßen Verschiedenheit, in welcher nämlich eine Bestimmung zwar von der andern verschieden und doch der Sache nach mit ihr dasselbe ist.

Dieser formelle Unterschied der bloßen Verschiedenheit des Raums ist die Dimension. Sie ist die Richtung des Raums

als Länge, Breite und Höhe. Die Länge iſt allerdings eine andere Richtung als die Breite und Höhe; die Breite eine andere als Länge und Höhe; die Höhe eine andere als Länge und Breite; und doch ſind dieſe Differenzen im Raum als ſolchem gleichgültige Unterſchiede. Nennt man die Längenrichtung a b, ſo wird die Breite als eine andere Längenrichtung c d erſcheinen, welche a b in e horizontal ſchneidet; die Höhe dagegen als eine Richtung, welche a b in e vertical ſchneidet. Allein eine ſolche geometriſche Veranſchaulichung reicht für den Begriff der Dimenſionen in ihrer abſtracten Geſtalt nicht aus, da eine jede als nach allen Seiten hin ſich fortſetzend gedacht werden muß. Die Darſtellung der Dimenſionen, die nur der beſtimmtere Ausdruck für das Außereinander ſind, darf mit ihrer virtuellen Expanſion nicht verwechſelt werden.

In einer beſtimmten Räumlichkeit laſſen ſich die Dimenſionen des Raums auch beſtimmter Weiſe unterſcheiden; z. B. wenn für die Raumverhältniſſe des Erdplaneten deſſen Mittelpunct als den terminus a quo und ad quem angenommen wird, ſo muß die Are als Längenrichtung, der Aequator als Breite, jeder Radius von der Peripherie der Kugel als Tiefe und jede Secante als Höhe ſich darſtellen. Allein im Raum an ſich fehlt ein Directionspunct der Richtungen. Ja ſelbſt im beſonderen, gegebenen Raum iſt eine Verkehrung des Werthes der Dimenſionen untereinander möglich. Was Länge genannt wird, kann, wenn der Standpunct ſich verändert, zur Breite werden, die Breite zur Länge u. ſ. f. Jedoch innerhalb des jedesmal genommenen Standpunctes müſſen ſich die Dimenſionen entſchieden auseinander halten laſſen. Im allgemeinen Raum iſt auch die relative Beſtimmtheit nicht möglich. Zwar ſind alle drei Dimenſionen in ihm, denn er iſt nur durch ſie das allſeitige Außereinander, allein wegen ſeiner Formloſigkeit iſt jede Dimenſion in ihm dasſelbe, was die andere.

3) Qualitativer Unterſchied des Raums.

Aber der weſentliche Unterſchied des Raumes von ſich ſelbſt iſt die Begrenzung, welche in ihren Unterſchieden einer ſolchen gleichgültigen Verkehrung, als für die Dimenſionen ſich ergeben hat, nicht fähig iſt. Eine ſolche Beſtimmtheit iſt eine weſentliche,

weil sie in sich reflectirt, nicht, wie die Dimension, nur in Verhältniß zu Anderem bestimmt ist. Sie ist ferner eine qualitative, weil sie, als Beziehung auf sich, schlechthin einfach ist. In ihrer Entwicklung ist sie Punct, Linie und Fläche.

a) Der Punct. Der Raum an sich, in der Ausdehnung aller Dimensionen, ist das Außereinandersein, allein das unterschiedlose. Die einfachste Bestimmung desselben ist die Negation der Unterschiedlosigkeit; als Anfang der Gestaltung des Gestaltlosen kann sie aber selbst nur gestaltlos sein und ist nichts destoweniger das Element aller räumlichen Figuration. Dies Element ist der Punct; er bestimmt den Raum, indem er sich in ihm setzt; er ist daher ein Positives; allein er ist nichts Materielles, denn dann wäre er ein Atom; vielmehr theilt er die zweideutige Idealität des abstracten Raumes.

b) Die Linie. Der Punct ist also positive Negation des Raums; der Raum aber ist absolute Continuität. Der Punct setzt sich in derselben sich selbst entgegen oder, wie man es auch ausdrücken kann, geht über sich selbst hinaus. Jeder Punct, für sich genommen, ist selbstständig; der Punct a ist nicht der Punct b, c u. s. f.; a zerfließt nicht in b, c u. s. f. Somit würden zahllose Puncte in gegenseitiger Ausschließung entstehen. Allein, wie wir vorhin sahen, ist der Punct ideell, obschon Bestimmung des Raums als eines Seins der Natur. Der Punct ist etwas qualitativ Anderes, als der Begriff des logischen Eins oder als der Begriff des Ichs, wie sehr auch diese Begriffe von solchen, die keine Metaphysik und keine Physik hatten z. B. von Fichte selbst, durcheinandergeworfen sind. Daher ist er nicht selbst die wahrhafte Begrenzung, sondern hebt sich zur Linie als seiner Wahrheit auf. Die Linie hat Puncte, so nämlich, daß in ihr überall der Punct gesetzt werden kann; jedoch besteht sie nicht aus Puncten, als wenn die Linie dadurch erklärt würde, daß man sie als das Aggregat von den Puncten a, b, c u. s. w. ansieht. Die Linie ist vielmehr vom Punct qualitativ unterschieden; der Punct ist in ihr enthalten, aber als aufgehobener, als ideelles Moment; sie ist der außersichseiende Punct, die reine Beziehung. Vorstellen kann man sich die gerade Linie als den kürzesten Weg zwischen zwei Puncten. Allein man darf bei dieser Anschauung

die Bestimmung nicht, im Kantischen Sinne, für ein synthetisches Urtheil halten, als wenn das Geradesein nur eine Qualität wäre, zu deren Begriff der der Größenbestimmung erst hinzukäme. Denn der Superlativ, daß zwischen zwei Puncten, α und β, der kürzeste Weg die gerade Linie sei, gibt ja erst den Begriff der geraden Linie. Indem nun von der Anschauung derselben angefangen wird, so findet man offenbar den Superlativ als Prädicat des Subjectes bereits im Subject unmittelbar vor; folglich ist hier keine Synthesis, sondern, nach Kantischer Logik, eine Analysis, weil das Prädicat ohne Weiteres aus dem angeschauten Subject herausgenommen wird. Jene Täuschung ist nur dadurch entstanden, daß die Anschauung an sich erst zur Definition auffordert, noch nicht die Definition selbst ist; so nur konnte Kant dazu verleitet werden, die Quantität als ein Moment anzusehen, was zur Qualität erst hinzugesetzt würde, während die qualitative Bestimmung hier zugleich die quantitative ausmacht.

c) Die Fläche. Die Linie ist zu sich wie zum Raum in dem nämlichen Verhältniß, wie der Punct zu ihr. Sie ist nämlich einerseits als qualitative Bestimmtheit des Raumes für sich in ihrer Einfachheit selbstständig; andererseits hat sie die unendliche Continuität des Raumes sich gegenüber. Sie geht daher eben so über sich hinaus, wie der Punct. Allein wenn durch den Punct die Unterschiedlosigkeit des Raumes an sich, durch die Linie aber die Beziehungslosigkeit des einzelnen Punctes aufgehoben wird, so hebt die Linie, indem sie über sich hinausgeht, die Einseitigkeit der Richtung auf. Die allseitige Richtungsfähigkeit der Linie ist ihre Wahrheit. Die neue Gestalt, die sich auf solche Weise erzeugt, ist die Fläche. Sie besteht so wenig aus Linien, wie die Linie aus Puncten; aber wie diese die reelle Möglichkeit ist, daß in ihr überall der Punct gesetzt werden kann, so ist auch die Fläche die Möglichkeit, daß überall in ihr die qualitativ von ihr verschiedene lineare Beziehung gesetzt werden kann. In der Fläche erscheint nun das ganze Wesen des Raumes, ununterbrochene Continuität zu sein, wieder. Die Fläche kann, wie die Linie, als schrankenlos gedacht werden. Allein solche Schrankenlosigkeit ist eine Abstraction. Ich kann die gerade Linie α β als über jeden bestimmten Anfangs- und Endpunct sich hinauscontinuirend

denken; nichts deſto weniger ſchiebe ich doch Anfang und Ende damit immer nur über eine beſtimmte Räumlichkeit hinaus; eben ſo kann ich die Fläche als ſchrankenloſe denken, allein dieſe Unbeſtimmtheit der Begrenzung iſt nur eine Abſtraction. In Wahrheit iſt die Fläche eine endliche d. h. eine ſolche, die nach Außen hin von dem unendlichen Raum ſich überall unterſcheidet. Indem ſie durch ihre Abſchließung in ſich den abſtracten Raum von ſich ausſchließt, ſchließt ſie eben damit einen beſtimmten, einzelnen Raum in ſich ein. Erſt die Fläche iſt daher die wahrhafte Begrenzung des Raums, das Setzen einer allſeitig umſchloſſenen Räumlichkeit. Geht man von dieſer aus, ſo ergibt ſich die Linie als die Grenze der Fläche und der Punct als die Grenze der Linie; der qualitative Unterſchied bleibt der nämliche und die Nothwendigkeit des Ueberganges dieſelbe.

Die Geometrie hat die Aufgabe, die verſchiedenen Begrenzungen der Fläche zu entwickeln, wie ſie qualitativ auseinandergehen; das Dreieck geht nicht durch Steigerung in das Viereck, das Viereck nicht in den Kreis über; der rechtwinklige Triangel geht nicht quantitativ in den ſpitzwinklichen u. ſ. f. über. Der Verſtand kann ſich hier von ſeiner glänzendſten Seite zeigen, Eine qualitative Beſtimmung durch die verſchiedenſten Geſtaltungen zu verfolgen und z. B. alle geradlinigen Figuren entweder auf das Dreieck oder auf das Quadrat zurückzuführen.

[Hegel will die Geometrie ausdrücklich auf die Regelmäßigkeit des Verſtandes beſchränkt wiſſen. Unzweifelhaft macht die abſtracte Identität für die geometriſche Beweisart das Hauptmoment aus. Ob aber nicht in den Raumfigurationen die Dialektik eben ſo verhanden iſt, wie in Allem, woraus uns Vernunft anſpricht? Ob es nicht ein bloßer Mangel der bisherigen Darſtellung iſt, wenn die Nothwendigkeit des Ueberganges von Einer Geſtalt zur anderen nicht ſo ſcharf hervortritt, als es vielleicht möglich ſein dürfte? Gerade, daß die Unterſchiede der Raumbegrenzungen, welche die Geometrie darſtellt, qualitativer Natur ſind, deutet doch wohl auf innere Nothwendigkeit? Daß der Winkel nur ein rechter, ſpitzer oder ſtumpfer; der Triangel, der ſich die Winkelconſtruction vorausſetzt, nur ein gleichſeitiger, ungleichſeitiger, gleichſchenkliger; das rechtwinklige Viereck nur das

Quadrat, Parallelogramm, Trapez ſein kann, beſonders aber das Verhältniß, in welchem alle geradlinigen Figurationen innerhalb des Kreiſes erſcheinen, ſollten dieſe Beſtimmungen nicht dialektiſch auseinander hervorgehen, ſollte nicht das, was man Eleganz der geometriſchen Methode nennt, hauptſächlich in der Annäherung an dieſe Dialektik beſtehen? Man hat in neuerer Zeit in der Geometrie von einem Drehen der Linien geſprochen, worin ſich das Bedürfniß einer von Innen aus lebendig fortſchreitenden Entwicklung anzukündigen ſcheint. „Soll der Uebergang aus der einen (Linie) in die andere geſchehen, und der Unterſchied ihrer Richtungen in der Anſchauung aufgefaßt werden, ſo wird dazu eine, nicht weiter zurückführbare, Raumbeſchreibung oder Bewegung, welche die drehende genannt zu werden pflegt, erfordert, die inſofern berechtigt iſt, den Namen einer Grundconſtruction zu führen.“ B. F. Thibaut's Grundriß der reinen Mathematik, 1831 S. 193].

II. Zeit.

Die Zeit iſt 1) in ihrem allgemeinen Begriff, 2) in ihrem quantitativen, 3) in ihrem qualitativen Unterſchied zu betrachten.

1) Begriff der Zeit an ſich.

Der Raum iſt das Außereinanderſein, deſſen Geſtaltung ein ruhiges Nebeneinander iſt. Die Negation dieſes ruhigen Seins iſt die Unruhe der abſoluten Discretion. Der Raum iſt ſchlechthin continuirlich; die Continuität, welche zugleich, als Beziehung auf ſich, als für ſich ſeiend, ſich von ſich abſtößt, ſich unendlich theilt, iſt die Zeit. Sie hat die Continuität an ſich, iſt aber weſentlich der Punct als ideelle Negativität.

Die Zeit iſt, wie der Raum, ein ſinnlich-Unſinnliches. Sie hat, wie derſelbe, reelle Objectivität, ohne doch Etwas, ohne ein Objectives, Beſonderes zu ſein. Nennt man ſie eine reine Form der Sinnlichkeit oder des Anſchauens, ſo heißt Reinheit nichts anderes, als Mangel aller concreten Beſtimmtheit und Form nichts anders, als Mangel aller ſinnlichen Gegenſtändlichkeit, aller materiellen Erfüllung. Die Zeit an ſich iſt in ihrer Abſtraction von aller beſonderen Lebendigkeit ideell; ſie hat daher an ſich zu dem anſchauenden Bewußtſein gar kein Verhältniß. Weil das Bewußtſein die Zeit an ſich gar nicht anſchauen kann, ſo

hat es sie eben darum eine reine Form des Anschauens genannt, welche zwar im Angeschaueten wie im Anschauenden mitgesetzt ist, aber nicht selbst weder ein Anschauendes, noch ein für sich Angeschauetes ausmacht.

Wenn der Raum als die abstracte Objectivität der Natur angesehen würde, so wäre die Zeit in Bezug auf ihn allerdings die abstracte Subjectivität; in der concreten Subjectivität, im Selbstbewußtsein, ist die Zeit, das Insichsein in seiner Entäußerung, zugleich Begriff der Aeußerlichkeit; in der Zeit als solcher fehlt aber die Zurücknahme des Außersichseins in das Insichsein und der Ausdruck Subjectivität, angewendet auf die Zeit, bleibt daher eine bloße Analogie. Der logische, wahrhafte Unterschied von Raum und Zeit ist der des Seins vom Werden. Ein Punct im Raum, a, kann durch sich unendlich viele Körper, α, β, γ u. s. f. durchgehen lassen, so bleibt er doch in seiner abstracten Ruhe mit sich identisch. Ein Punct in der Zeit, ein Zeitmoment, a, ist ebenfalls gleichgültig gegen das, was im Raum ist; er bestimmt Nichts im Raum; allein er selbst ist in seiner Identität mit sich doch nur Einmal; unmittelbar vor ihm ist ein anderer z, unmittelbar nach ihm ist wieder ein anderer, b; b selbst ist nur als die verschwindende Mitte zwischen a und c, c wieder zwischen b und d und so in das Unendliche hin.

2) Der quantitative Unterschied der Zeit.

Die quantitative Differenz des Raumes ergab sich als eine solche, deren Momente zu keiner wirklichen Unterscheidung sich auseinandersetzten. Der Unterschied war unleugbar da; er war jedoch ein äußerlicher. Eben so ist es mit der Zeit. Sie unterscheidet sich von sich selbst, aber jedes Moment ist dem anderen vollkommen gleich; die Momente sind daher an sich nur verschiedene. Die Zeit ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist und, indem es nicht ist, ist. Ihr Sein ist der absolute Wechsel von Sein und Nichtsein, dessen Bewegung unaufhaltsam ist. Der Moment ist; aber er nimmt, um es so auszudrücken, nicht die geringste Breite ein; im Sein verschwindet er bereits wieder; dem folgenden Moment widerfährt dasselbe Schicksal; er kann sich eben so wenig erhalten. Diese Flüssigkeit der Momente, von denen jeder doch ein fürsichseiender ist, ist das Werden. Wollte

man nun einwenden, daß daſſelbe ja eine logiſche Kategorie ſei, oder wollte man umgekehrt das Werden aus dem Logiſchen in den Zeitbegriff der Naturphiloſophie verweiſen, ſo würde man nicht genau verfahren. Denn Werden an ſich iſt eine Kategorie, welche abſtract den Begriff der Einheit (nicht der Indifferenz) des Seins und Nichtſeins enthält und welche dem Geiſtigen nicht minder als dem Natürlichen angehört; die Zeit aber iſt das Werden als natürliches und reelles; ſie iſt ein qualitativ beſtimmtes Werden, das ſpecifiſche Element aller erſcheinenden Endlichkeit.

Die Zeit als die Negation eines Moments durch den andern, als das in ſeinem raſtloſen Strom gegen jeden Inhalt gleichgültige Anderswerden iſt das Werden, welches im Uebergang vom Nichtſein zum Sein als Entſtehen, im Uebergang vom Sein zum Nichtſein als Vergehen erſcheint. Gewöhnlich ſagt man, daß in der Zeit Alles entſtehe und vergehe. Man ſetzt bei dieſem Urtheil die Zeit als ein indifferentes Element voraus; man bedenkt nicht, daß die Zeit die allgemeine Aeußerlichkeit iſt, welche den einzelnen Objecten ebenſo immanent iſt, wie der Raum. Wäre die Zeit nicht ein unmittelbares Prädicat alles Natürlichen, ſo würde es eine untilgbare Zähigkeit behaupten können. Aber die himmliſchen Körper, die Elemente, die Pflanzen und Thiere haben ihr Beſtehen nicht in der Zeit als in einem ihnen äußerlichen, von ihnen trennbaren Medium, ſondern die Zeit wird ihnen eingeboren, iſt eine unmittelbare Beſtimmtheit derſelben und erſcheint nur an ihnen als ihr Entſtehen und Vergehen. Wenn man von Allem, was entſteht und vergeht, abſtrahirt, ſo bleibt das ſchlechthin Leere übrig, der leere Raum, die leere Zeit. Dieſe, die nichts ſind, als die reine Größe in ihrer reellen Aeußerlichkeit, entſtehen ſo wenig, als ſie vergehen. Die wirkliche Negativität zeigt ſich erſt am erfüllten Raum, an der erfüllten Zeit.

Das Zeitliche iſt deswegen freilich ein Anderes, als die reine Zeit, gerade wie das concret Räumliche ein Anderes iſt, als der reine Raum. Allein obwohl die Planeten, die elementariſchen Mächte, die organiſchen Gebilde ein Anderes ſind, als die Zeit an und für ſich, ſo muß doch ihr Sein, wie wir zuvor geſehen haben, als mit der Zeit identiſch gedacht werden. Die Zeit als ſolche iſt das Vorher und Nachher der einzelnen Erſchei-

nungen; insofern tauchen sie in ihr auf und unter; sie ist aber auch ihre Mitte. In dieser Beziehung ist sie als das äußerliche Werden in ihnen, in jener ihnen und somit sich selbst äußerlich. Das Zeitliche hat einen Anfang und ein Ende; es ist das Endliche. Die Negativität ist in ihm enthalten, aber nicht aufgehoben. Dies ist nur in dem Begriff der Fall, der nicht blos an sich der Begriff, sondern der es an und für sich ist, der in seinem Existiren sich selbst begreift. Diese Existenz ist nicht etwa schon der logische Begriff, denn das Logische als solches existirt nur, insofern es gedacht wird und hat zu Raum und Zeit nur ein ideelles, kein reelles Verhältniß, sondern der Geist, der in seiner Objectivität zugleich subjectiv, in seiner Subjectivität zugleich objectiv sich verhält. Der Geist ist durch die Identität mit sich frei von der Zeit. Sie kann ihm mit ihrer Successiven so wenig etwas anhaben, als der Raum mit seiner äußerlichen Simultaneität; beide sind gegen die Macht seiner Selbstgewißheit und Selbstbestimmung machtlos. Das Endliche dagegen ist der Macht der Zeit preisgegeben, denn es kann sie mit ihrer Aeußerlichkeit nicht durch eine darüber hinausgehende Innerlichkeit negiren. Jenes Verhalten des Geistes hat die Lehre vom Geist zu entwickeln. Hier darf nur darauf hingedeutet werden, um die Sphäre des Zeitlichen ihrem Begriff gemäß zu beschränken; nur das Natürliche ist das Zeitliche, der Geist und was sein ist, gehört der Ewigkeit an. Freilich berühren wir mit diesem Wort ein Feld zahlloser Mißverständnisse, die sich jedoch aus ihrem dunklen Gewirr heraus auf folgende Einseitigkeiten zurückbringen lassen. Man stellt sich vor:

a) Die Ewigkeit geht der Zeit voran. So stellt man sich die Ewigkeit als eine Zeit vor der Schöpfung vor, mit welcher als dem Setzen des Creatürlichen erst die Zeit beginne; d. h. man macht im Begriff der Zeit einen specifischen Unterschied von ewiger und von zeitlicher Zeit; jene wird dann als außerhalb dieser offenbar zu einer, wenn auch noch so langen Vergangenheit, diese als die Zeitlichkeit wird zum Inbegriff des in der Zeit Verschwindenden. Worin die ewige Zeit und die vergängliche Zeit von einander abweichen sollen, ist nicht zu sagen; man verwechselt in solchen Vorstellungen die Freiheit des Geistes, welche die wahre

Ewigkeit iſt, mit der Dauerbarkeit des Natürlichen, die allerdings eine abſolut vorübergehende, erinnerungsloſe, nicht inſich vertiefte iſt.

b) Die Ewigkeit folgt der Zeit nach. So ſtellt man ſich die Ewigkeit als eine beſondere Zeit vor nach dem Vergehen des Creatürlichen, ſei es, daß man als Anfangspunct den Tod des Individuums oder aber den Tod der Natur und Geſchichte annimmt. Auf das Gericht folge die jenſeitige Ewigkeit. Dann wird ſie offenbar zu einer, wenn auch noch ſo langen Zukunft gemacht. — Schon aus dieſen Reflexionen wird erhellen, daß das Ewige ohne abſolute Gegenwart, ohne Negation einerſeits der Vergangenheit, anderſeits der Zukunft nicht gedacht werden kann. Ein Ewiges, das ein Geweſenes ſein könnte, wäre des Namens ſo wenig werth, als das, was einſt erſt ſein ſollte. Im Geiſt ſprudelt der Quell der Freiheit, die keine dumpfe Abſtraction von der Zeit iſt, in immer gleicher Jugendfriſche.

Der Griechiſche Mythus ſtellte das Weſen der Zeit ſehr ſchön in der Geſchichte des greiſen Chronos dar, welche ſeine eigenen Geburten unaufhörlich verſchlingt und doch neue zu erzeugen nicht müde wird. Der tiefe Sinn der Griechen führete den Mythus weiter zur Ueberwindung ſolcher ſchlechten Unendlichkeit durch die ihrer Zwecke bewußte Freiheit. Zeus, welcher durch Rhea's Liſt den Chronos ſtürzt, wird vom Homer häufig *μητιετα* genannt. Im Indiſchen kommt die mythiſche Anſchauung nur bis zum Werden, nicht zu deſſen Vernichtung im freien Geiſt, der allein als das Ewige dem äußerlichen Wechſel entriſſen iſt.

3) Der qualitative Unterſchied der Zeit.

Die unendliche Zeit als Quantum iſt in demſelben ſich vollkommen gleich, weil ein Moment die nämliche Punctualität hat, als der andere. Der Moment iſt als Quantum endlich; er iſt das Jetzt; dies iſt ſo flüchtiger Natur, daß, obſchon es da iſt, ſein Daſein doch nicht angehalten werden kann, indem es ſogleich, als es auftritt, auch ſchon wieder vergeht. Da nun aber, wie oben gezeigt worden, jedes Jetzt eine Mitte zwiſchen anderen Momenten ausmacht, ſo ergibt ſich daraus eine Unterſcheidung der Momente. Das ſeiende Jetzt iſt nämlich die Gegenwart; als Mitte iſt ſie die Schwebe zwiſchen dem Sein und Nichtſein. Die dem ſeienden Jetzt vorangegangenen Momente ſind

die Vergangenheit; die ihm folgenden die Zukunft. Alle Vergangenheit war Gegenwart, alle Zukunft wird es sein. In der Natur oder vielmehr für sie ist die Zeit nur das Jetzt, nur Gegenwart; ihre Vergangenheit ist der Raum in seiner todten Ruhe; die Gegenwart als der frei gewordene Punct ist Unruhe, welche eine Abscheidung der Zeitdimensionen zu bestehenden Unterschieden, wie sie im Raum möglich sind, unmöglich macht. Nur in der Vorstellung des Geistes kann die Vergangenheit als ein für sich seiendes Ganze abgeschlossen, kann die Zukunft als eine andere Zeit gegen die vergangene bestimmt werden, weil von der Gegenwart aus jener wie dieser ein besonderer Inhalt zuertheilt wird, dessen der Geist einerseits sich erinnert, auf welchen er andererseits mit Furcht oder Hoffnung hinausblickt. Durch solche Erfüllung kommt es dann zu einem Festwerden der Zeitdimensionen. In der Zeit selbst ist der qualitative Unterschied nur der des Entstehens: die Bewegung von der Gegenwart zur Zukunft; des Vergehens; die Bewegung von der Gegenwart zur Vergangenheit; des Daseins: das Werden des Entstehens und Vergehens oder die Gegenwart als solche.

Anmerkungen.

a) Das Jetzt als Eins.

Das Eins ist ein logischer Begriff; es ist der Ausdruck für das abstracte Fürsichsein, für die ausschließende Beziehung des Daseins auf sich. Das Jetzt als das Affirmative, welches von den abstracten Negationen des Vergangenen und Zukünftigen abstrahiert, findet in dem Eins seine angemessenste Bezeichnung, denn es ist negative, ausschließende Einheit. Allein da ein Jetzt dem andern vollkommen gleich ist und der qualitative Unterschied eines Jetzt von den anderen Jetzt nicht ihm, sondern dem von ihm unabhängigen besondern Inhalt angehört, so sind in diesem Gebiet keine solche Unterscheidungen, keine solche Figurationen, wie im Gebiet des Raums, möglich. Ein Jetzt ist so formlos, als das andere, sei es ein vergangenes, gegenwärtiges oder zukünftiges. Aber ein Eins als Zeichen für ein Jetzt ist auch so formlos als ein anderes. Die Arithmetik entspricht daher der Geometrie nicht als eine Wissenschaft der Zeit. Die Geometrie als die Wissenschaft der nothwendigen Raumfigurationen setzt sich den

Begriff der Quantität, des Quantums und der Zahl als der discreten Größe schon voraus; eben so die Zeit, deren Unterschiede nur durch die Zahl ausgedrückt werden können. Die Zahl ist also nicht als aus der Zeitbestimmung hervorgehend aufzufassen. Es ist eins der großen Verdienste Hegel's, die Kategorie der Quantität und in ihr auch den systematischen Ort des Zahlbegriffs im nothwendigen Zusammenhang aller Kategorien entwickelt zu haben. Der Begriff der Zeit ist dadurch in seiner reinen Eigenthümlichkeit gesichert worden, während er früher nebst dem Raumbegriff als allgemeine d. i. logische oder metaphysische Kategorie angesehen und dadurch in seiner specifischen Bestimmtheit verkannt wurde. Dieser Irrthum kommt besonders daher, daß man für die Lehre von den Kategorien immer nur den Anfang des vierten Capitels der kleinen Aristotelischen Schrift von den Kategorien im Auge hatte, wo *ποῦ* und *ποτέ* die fünfte und sechste Kategorie ausmachen. Hätte man doch den Aristoteles nicht so lückenhaft, so einseitig, wie ein Lexikon der philosophischen Begriffe benutzt! Topica I, 5, wo er die Kategoreme aufstellt, sieht man die Erhebung des Gedankens zu den einfachen Begriffsbestimmungen, die hier allerdings in Bezug auf das subjective Denken genommen werden, aber in der Metaphysik I, 3 ihre Ergänzung finden. Doch, warum hat man überhaupt nicht die vollständige Exposition der metaphysischen Kategorien, Metaphys. ed. Bekker, δ, benutzt, wo Aristoteles von *ἀρχη* bis *συμβέβηκος* einige dreißig Kategorien entwickelt, unter welchen bald im Anfang auch das Eins vorkommt? Die Philosophie darf sich die Klarheit nicht wieder trüben lassen, mit welcher durch Hegels Riesenarbeit das Logische vom Natürlichen und Geistigen gesondert worden. Dem Aristoteles ist eine solche Vermischung zu verzeihen, weil er zuerst dem Philosophiren in seinen verschiedenen Objecten die Form der vereinzelten Wissenschaft gab; er hatte daher mit dem Ergreifen des unendlichen Stoffs, mit dem, oftmals noch versuchsweisen, Auseinanderlegen der verschiedenen Gebiete genug zu thun. Wenn aber Neuere, wie Weiße, den Raum und die Zeit zu logischen Kategorien machen, so ist dies ein Irrthum. Die Logik schließt mit dem abstracten Begriff der absoluten Idee, daß sie ebensowohl an sich als für sich sein und sich als steter Proceß zum Dasein müsse.

In der Natur ist nun der Raum das allgemeine Ansichsein, die Zeit das Fürsichsein, aber sie sind nicht blos Gedankenbestimmungen, sondern sie unterscheiden sich vom Logischen durch die Realität ihrer Aeußerlichkeit; das Logische hat aber Existenz nur im abstracten Element des Denkens (Hegels Encyklopädie 2. Ausg. §. 19. Weiße's Polemik gegen Hegel ist besonders in seiner Schrift über den gegenwärtigen Standpunct der Philosophie, Leipzig 1829 enthalten. Er ist hier in Betreff seiner Herzensmeinung faßlicher, als in den verzwickten Grundzügen der Metaphysik 1835; ich habe dieselben in den Berliner Jahrbüchern 1836, No. 110—13 beurtheilt und bin zwar meiner Schärfe wegen, aber nicht eines speculativen Unrechts halber getadelt.) J. H. Fichte im zweiten Theil seiner Schrift über Gegensatz, Wendepunct und Ziel heutiger Philosophie 1833 gibt S. 185. ff. sehr unerwartet (denn die Ontologie 1836, enthält wesentlich auch nichts Anderes) eine Darstellung der Kategorien und zählt darunter S. 186 auch den Raum als die abstracte Form des Nebeneinander und die Zeit als die abstracte Form des Nacheinander. Da er nun erst S. 189 zum Begriff des Positiven und Negativen kommt, so bleibt Raum und Zeit, welche den Begriff des Positiven und Negativen sich schlechthin voraussetzen, unbegriffen, denn die Versicherung, sie seien die unmittelbare Anschauung des abstracten Beziehens und Begrenzens, der allgemeinen Sphäre der Bezogenheit überhaupt, findet keine Begründung. S. 187 will Fichte das Unerwartete des Eintretens dieser natürlichen Kategorien in die Reihe der Denkformen entschuldigen; er beruft sich auf Kant, auf Aristoteles, auf den Begriff des Wirklichen, daß dasselbe immer ein räumlich-Dauerndes, ein zeitlich und räumlich Daseiendes sein müsse! Es scheint darnach, als ob der Geist, um wirklich zu sein, es im Raum und in der Zeit als Bedingungen seiner reellen Existenz sich müßte gefallen lassen! Weiße und Fichte wollen gegen Hegel gemeinschaftliche Sache machen und sind nicht einmal in so wichtigen Bestimmungen einig. Die Metaphysik des einen wie die Ontologie des andern tragen die größte Abhängigkeit von der Hegelschen Logik zur Schau und affectiren den herrschaftlichen Ton, indem sie sich durch Kleinigkeiten selbst hintergehen. Der eine fängt mit der Qualität nach Hegel,

der andere mit der Quantität nach Kant an; der eine verwandelt die Metaphyſik in abſtruſe Mathematik, der andere in Phyſiologie; der eine legt auf Raum und Zeit den Hauptaccent, der andere ſchließt ſie von der Ontologie aus. Beides ſind ſtrebſame und geiſtreiche Menſchen, aber, wie ſie es in ihrer Eitelkeit (das ſollte ich zwar nicht ſagen, denn man hält dies für grobe, moraliſche Inſinuation) treiben, werden ſie nie ſein, was ſie ſein wollen und wirklich ſein könnten. Ich kann eine ſo falſche Poſition nur bedauern. Die Zeit wird zeigen, ob ich mich irre.

b) Die Mathematik als Philoſophie.

Hiervon iſt ſchon oben, am Schluß des Raumbegriffs, die Rede geweſen. Wir bemerken nur noch, daß der Raum zu mannigfachen Figurationen führt, deren die Zeit entbehrt. Die Arithmetik iſt nicht eben ſo Wiſſenſchaft der Zeit, wie die Geometrie Wiſſenſchaft des Raums, denn das Princip, wodurch die Zeitbewegung allein beſtimmt werden kann, iſt das Eins, welches, als Ausdruck des Quantums, die Zahl iſt. Das Eins iſt aber an ſich ein logiſches Element, das Daſein in ſeiner Beziehung auf ſich. Daher kommen alle Veränderungen der Zeit — wie der Arithmetik — auf den äußerlichen Unterſchied des Gleich- und Ungleichſeins zurück. Das Gleiche entſpricht ſich in der Anzahl der in ihm enthaltenen Eins als ſo vieler Quanta; das Ungleiche iſt in der Differenz der Anzahl. Die Möglichkeit der Raumfiguration liegt in der Gleichgültigkeit eines Moments gegen das andere. Daher werden unendlich viele Combinationen möglich z. B. durch einen Punct unendlich viele Linien zu legen. In der Zeit iſt der Punct ſchlechthin ſich ſelbſt aufhebend; jedes Moment fließt in das andere über; der Unterſchied des einen vom anderen iſt da, aber, weil ſich das einzelne Moment ſogleich im Entſtehen wieder aufhebt, iſt er auch nicht da. Sollen daher die Unterſchiede angegeben, fixirt werden, ſo kann das nur dadurch geſchehen, daß man ſie gewaltſam zerreißt und als Einheiten für ſich, d. i. als Eins, behandelt. Jahre, Monate, Wochen, Tage, Stunden, Minuten, Secunden u. ſ. f. werden dann dem allgemeinen Geſetz der Arithmetik unterworfen. — Wenn Hegel fürchtet, daß die Geometrie und Arithmetik durch die philoſophiſche Behandlung ihre eigenthümliche Geſtalt verlieren könnten,

nämlich die abstracte Verstandesconsequenz, so fragt sich nur, ob dieser Verlust für die Wissenschaft Verlust oder Gewinn zu nennen ist? Daß eine Philosophie derselben „etwas Logisches" werden würde, könnte wohl nur dann der Fall sein, wenn das Logische nicht in seiner Eigenthümlichkeit erkannt ist; sonst aber macht ja Hegel selbst überall, selbst für die Philosophie der Religion, die Forderung, daß sich das Logische als das architektonische Element darin offenbaren solle. — Daß aber von anderen concreten philosophischen Wissenschaften etwas darin eintrete „je nachdem man den Begriffen eine concretere Bedeutung ertheilte," ist wohl noch weniger zu fürchten, denn die Philosophie müßte ja dann verschiedene qualitative Bestimmungen mit einander verwechseln und vermischen, was doch eine große Verworrenheit voraussetzen würde. — Hegel selbst sagt vorher: „es bleibt immer offen, daß der Begriff ein gründlicheres Bewußtsein, sowohl über die leitenden Verstandesprincipien, als über die Ordnung und deren Nothwendigkeit in den arithmetischen Operationen sowohl, als in den Sätzen der Geometrie begründe." Hiermit wird also doch das Eindringen der Dialektik zugestanden.

Ueber das Unangemessene der arithmetischen und geometrischen Bezeichnung für Vernunftverhältnisse hat sich Hegel in der Logik (S. W. III, S. 245—51) so ausführlich, gründlich und treffend ausgesprochen, daß hier ein für allemal darauf verwiesen werden kann.

Hegel deutet noch an, daß die Wissenschaft der Maaße die wahrhaft philosophische Wissenschaft der Mathematik sein würde, daß aber dieselbe bereits die reelle Besonderheit der Dinge voraussetze, welche erst in der concreteren Natur vorhanden ist. Noch fügt er hinzu, daß sie wegen der äußerlichen Natur der Größe die allerschwerste Wissenschaft sein würde. Um dies zu verstehen, muß man sich erinnern, daß Hegel die Kategorie des Maaßes in der Logik als den Schluß im Begriff des Seins entwickelt. Das Sein an sich ist unmittelbar qualitativ bestimmtes; die Qualität hebt sich durch die Quantität auf, weil sie sich in ihrem Unterschied von sich gleichgültig wird. Aber diese Gleichgültigkeit gegen die quantitative Veränderung hat ihre Grenze an der Qualität selbst. Diese Untrennbarkeit der Qualität von der Quantität, die

Negation der quantitativen Negation der Qualität durch die einfache Bestimmtheit derselben ist das Maaß. In der Natur ist das Maaß jeder Sphäre ein eigenthümlich bestimmtes, weil die Qualität einer jeden eine andere ist. Von dem Maaß der mechanischen Bewegung an bis zum Maaß der menschlichen Organisation ist eine ungeheure Scala, deren einzelne Momente den einzelnen Naturwissenschaften anheimfallen; die Aeußerlichkeit liegt nun eben darin, daß die tiefsten Bestimmungen in der Zahl ausgedrückt werden müssen. Vergl. Logik S. W. III, S. 415. Babbage hat hierauf eine eigene Disciplin der Constanten, wie er es nennt, zu begründen versucht und deren Beförderung der Englischen Regierung empfohlen, um alle Gegenstände und Verhältnisse, die es zulassen, der Bestimmtheit der Zahl zu unterwerfen und die Tabellen in festgesetzten Perioden einer Revision zu überweisen.

III. Ort.

Indem das Außereinander von Raum und Zeit sich zusammenschließt, so entsteht als ihre Einheit der Ort. Er ist die Wahrheit des Gegensatzes im räumlichen Neben- und im zeitlichen Nacheinander, denn der Ort ist das durch Raum und Zeit Bestimmte. Er ist 1) an sich; 2) in der Wechselbestimmung von Raum und Zeit; 3) als Bewegung zu betrachten.

1) Der Ort an sich.

Der Raum widerspricht sich in sich selbst, denn er ist einerseits das Außereinandersein, was gegen seine Unterschiede vollkommen gleichgültig ist. Die Unterschiede, nämlich die Dimensionen u. s. f. verändern nichts in ihm. Andererseits ist er schlechthin continuirlich; jeder Unterschied verschwindet spurlos in seiner weichen Nachgiebigkeit, weil er überall sich selbst gleich ist. — Die Auflösung dieses Widerspruchs ist die Zeit, denn der Raum geht durch die Einheit des Außereinander- und Ineinanderseins von selbst zur Bestimmung des Punctes über. Aber die Zeit ist nicht weniger ein Widerspruch, als der Raum, nur der umgekehrte. Sie ist zwar die Auflösung der todten Ruhe des Raums, aber selbst wiederum der Negation bedürftig. Sie ist nämlich, wie wir gesehen haben, absolute Discretion. Indem jedoch die einzelnen Momente schlechthin ineinander verfließen, so hat die Zeit das in

sich ununterbrochene Außereinandersein, die absolute Continuität, selbst an sich, geht also durch sich in den Raum zurück. Durch diese gegenseitige Bestimmung resultirt der concrete (nicht blos mathematische) Punct als der durch den Raum ebensowohl wie durch die Zeit gesetzte. Der Punct als nur räumlich ist raumlos, nimmt keinen Raum ein; der Moment als nur zeitlich ist ebenfalls ohne alle Ausdehnung in der Zeit, denn er müßte sonst mehre Momente enthalten, da der einzelne absolutes Verschwinden ist. Aber der räumlich und zeitlich bestimmte Punct ist aus der absoluten Continuität des Raums wie der Zeit heraus. Er ist ausschließend, die Negation jedes andern Punctes im Raum, jedes anderen Momentes in der Zeit. Die Abstraction, welche der räumlichen wie zeitlichen Punctualität an sich anhaftet, ist durch die Gegenseitigkeit der Bestimmung getilgt. Der Punct ist der Ort d. h. der im Raum und in der Zeit bestimmte Punct.

2) Wechselbestimmung von Raum und Zeit.

Der Ort ist die Einheit von Raum und Zeit, aber keine unmittelbare, sondern eine durch die wechselseitige Beziehung von Raum und Zeit vermittelte. Daraus folgt, daß der Ort die Widersprüche, als welche Raum und Zeit sich darstellten, selbst an sich habe; er würde sonst nicht die Aufhebung derselben sein. Der Ort ist also, vom Raum aus, angesehen, das Hier, dieser Punct, kein anderer. Allein das Wosein kann als dieses nur bestimmt werden, wenn zugleich der Zeitmoment angehalten wird. Es ist nämlich offenbar, daß jeder Punct im Raum als dieser gesetzt werden kann. Das Hier ist aber der gegen alle anderen negativ sich verhaltende Punct. Wie soll also ausgemacht werden, welcher Punct das Hier ist? — Von der Zeit aus angesehen ist der Ort das Jetzt, dieser Moment, kein anderer. Allein das Jetztsein, das Wann, kann nur bestimmt werden, wenn zugleich der Raum in seiner Punctualität fixirt wird. Denn auch hier ist offenbar jeder Zeitmoment die Möglichkeit, als dies Wann gesetzt zu werden. Wie soll daher die Ausschließung sich fixiren?

Wenn also das Hier eine concrete Geltung haben soll, so kann es das nur als ein räumlich gewordenes Jetzt. Und soll das Jetzt sich concreter Weise setzen, so kann es das nur als ein

zeitlich gewordenes Hier. Es ist jetzt zehn Uhr. Sogleich muß ich fragen: wo? Hier in Königsberg. Umgekehrt wird geurtheilt: hier, auf diesem Papier, schreibe ich. Wann? Jetzt um zehn Uhr.

An einem anderen Ort, in Rom z. B. ist jetzt nicht zehn Uhr und ein Dortsein, was als Hier sich setzt, fällt daher auch in eine andere Zeit.

Allein indem der Raum und die Zeit im Ort zusammentreffen, gehen sie doch wieder auseinander, weil der Ort selbst gegen sich als dieser Ort vollkommen gleichgültig ist. Die Ausschließung des Ortes von allen anderen Orten hebt sich demnach durch die Continuität von Raum und Zeit wieder auf. Jetzt z. B. ist es hier nicht mehr zehn, sondern eilf und das Hier ist jetzt nicht mehr jener Bogen Papier, sondern dieser. Aber in diesem Moment, auf diesem Punct, habe ich wieder den Ort, die räumlich bestimmte Zeit, den zeitlich bestimmten Raum.

3) Bewegung überhaupt.

Der Ort als die Einheit des Hier und Jetzt wechselt in's Unendliche hin. Der Wechsel ist der Gegensatz des Entstehens und Vergehens des einzelnen Ortes. Er entsteht d. h. das Hier und Jetzt sind identisch. Er vergeht d. h. das Hier und Jetzt sind andere. Der Ort muß entstehen, denn Raum und Zeit beziehen sich durch sich auf einander. Allein er muß auch vergehen, denn in der Gegenseitigkeit von Raum und Zeit liegt die Gleichgültigkeit gegen jede Bestimmung. Das Vergehen muß gleichwohl sich auch wieder aufheben, denn jene Beziehung ist eine sich immer wieder erzeugende, die Indifferenz differenzirende. Dieser Wechsel ist die Bewegung. Sie ist der zeitlich bewegte Raum, die räumlich festgehaltene Zeit, der immer anders gesetzte Ort, oder vielmehr das Werden des immer anderen Ortes. Daher, aus der in der Bewegung concreten Einheit von Raum und Zeit, aus der Wechselbestimmung beider Momente, kommt auch in der Sprache das Herübergeben aus dem Wortvorrath eines Gebiets in den des anderen; Länge und Kürze, Nähe und Ferne, Diesseits und Jenseits, Vor und Nach, Hinein und Hinaus, werden sowohl von Raum- als Zeitbestimmungen gebraucht.

Als concrete Einheit von Raum und Zeit ist die Bewegung nicht blos der Wechsel ihres sich Bestimmens, sondern die Einheit

ist wirklich daseiende: sie ist Materie. Ohne den Raum- und Zeitbegriff sich vorauszusetzen, ist die Materie unbegreiflich. Der Raum und die Zeit an sich erscheinen gegen die Materie in dem Verhältniß der Idealität zur Realität. Die Bewegung ist das Moment des Ueberganges.

Materie an sich als reine Materie schlechthin existirt gar nicht. Sie ist ein Abstractum, denn in concreto existiren nur unendlich viele, qualitativ differente Materien. Setzt man den Raum und die Zeit als leer, so macht man sie zu einem passiven Nichts. Die Materie soll das die Leerheit Erfüllende sein. Aber dazu bedarf sie ja selbst der Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Wären Raum und Zeit ihrerseits Abstracta, logische Begriffe, so könnten sie gegen die Materie sich gleichgültig verhalten. Sie sind aber Naturmächte, denen es wesentlich ist, sich als identisch zu setzen. Ihre Identität ist daher wiederum kein „bloßer Gedanke," sondern als concrete Einheit die Realität der Materie. Als Abstraction könnte auch diese sich gegen Raum und Zeit gleichgültig verhalten; sie käme erst von Außen her in den leeren Raum und die leere Zeit; sie würde gleichsam hineingeschoben, wie in ein Futteral. Statt dessen ist sie aber die Wahrheit von Raum und Zeit. Einerseits ist sie durch diese vermittelt; andererseits aber ist sie das Tiefere, worin sich das Ideelle derselben aufhebt. Raum und Zeit haben Bedeutung nur unter der Voraussetzung der Materie als ihres Grundes.

Da nun in der Materie das Außereinander des Raumes und das Ineinander der Zeit zusammengeschlossen ist, so können die entgegengesetzten Prädicate von ihr ausgesagt werden. Allein eine solche Betrachtungsweise ist begrifflos und wird immer zu einer Analyse des Raum- und Zeitbegriffs zurückgehn müssen. Die ganze Naturphilosophie enthält nichts anderes, als die Entwickelung des Begriffs der Materie nach allen seinen Momenten bis zur Aufhebung derselben durch das Leben. Daß die Materie einfach, zusammengesetzt, untheilbar, theilbar, ewig, erschaffen oder vergänglich, fühlbar, sichtbar, undurchdringlich u. s. f. sei, diese Versicherungen, welche die Natur der Materie begreiflich machen sollen, wollen wir der alten Metaphysik überlassen. Sollte aber Jemand fragen, ob wir denn aus der bloßen Materie als dem

Product der beiden Factoren Raum und Zeit alle Formen des so mannigfaltigen Naturlebens deduciren wollten, so müßten wir das verneinen, denn unsere Methode führt uns im Vorwärtsgehen erst zu dem Princip zurück, aus welchem die Materie selbst hervorgeht. Dies Princip ist das Leben und dessen Princip ist der göttliche Geist. Es wäre höchst unphilosophisch, wollte man sich begnügen, ohne alle weitere Begründung und Entwicklung nur zu sagen: Gott schafft die Materie. So wahr dies ist, so würde es doch nur eine Erzählung sein. Die Philosophie muß vielmehr von dem einfachsten Moment an die immer reichere Vertiefung der Idee in sich verfolgen. Sie muß in jeder Bestimmung alle vorigen wie alle künftigen enthalten nachweisen und von jener Seite, so zu sagen, sich alle Einnahme nachrechnen können. Dieses willkürliche, in dem Werden der Sache selbst werdende Erkennen ist Speculation. Bei dem Begriff der Materie fällt die Aeußerlichkeit derselben, das Sinnliche, am schwierigsten. Das Umschlagen der Idealität in die Realität d. h. die Entäußerung Gottes zum Bewußtlosen, ihm Anderen, wie die Natur, abstract genommen, die Materie es ist, scheint deswegen unbegreiflich, weil man auch das Umschlagen des Gegensatzes sehen möchte. Aber das ist nur zu denken, nicht sinnlich wahrzunehmen. Der Fortgang ist in der Wirklichkeit wie im System niemals nur eine Allmäligkeit, sondern, obwohl er dies quantitative Moment der Annäherung des Einen an das Andere auch enthält, so begreift er doch auch wesentlich den Absprung, das neue Dasein eines aus dem Vorigen allein nicht völlig Begreiflichen in sich. Die Existenz der Materie kann nicht anders als aus dem härtesten Gegensatz des Geistes in sich gefaßt werden. Man hat darüber nicht die Speculation, sondern Gott selbst anzuklagen. Will man seine Geheimnisse erfahren, muß man sich auch die Mittel gefallen lassen. Faust schauderte auch, als ihm Mephistopheles den Schlüssel gab, zu den Müttern zu dringen. Wollte er aber hin, mußte er ihn nehmen. Wenn in uns selbst die Idealität in Realität, das Denken in Sprechen, das Imaginiren in Malen, Dichten u. s. w., das Wollen in Handeln umschlägt, oder umgekehrt die Realität in die Idealität zurückgeht, das Gesprochene zum Gedachten, das Angeschaute zum Bilde als Vorstellung, die That zum Bewußt-

ſein, zur Erinnerung wird, ſo wundern wir uns nicht mehr, denn es iſt uns dies etwas Alltägliches geworden. Aber wenn das Gras wächſt, wenn Meteorſteine herniederfallen, wenn der neue Sonnenaufgang Zeugniß gibt vom Umſchwung der Geſtirne — da wundern wir uns und meinen, der Archeus der Welt verberge uns die Weiſe ſeiner Wirkſamkeit.

Hegels Expoſition vom Begriff des Raums und der Zeit, der Bewegung u. ſ. w. hat durch Dr. W. Pfaff in Erlangen in ſeinem Buch: der Menſch und die Sterne, Nürnberg 1834, 8, im Abſchnitt: der Himmel und die modernen Scholaſtiker, eine ſehr bittere Behandlung erfahren müſſen; das Mindeſte, was man ihr vorwerfen kann, iſt gänzliche Unbekanntſchaft mit Hegels Logik. Daß Pfaff Hegels Aeußerungen über Newton S. 223 in gereiztem Unmuth recht artig vergilt, iſt in der Ordnung der Dinge. Wenn er aber S. 194 in der Kritik Eſchenmayers ſagt: „Raum und Zeit ſind von jeher für alle Philoſophen nur durch's Wort ausſprechbar, ſonſt unerreichbar, man weiß nicht, was geweſen. Es ſind zwei ungeheure, unendliche Meere, an deren Jenſeits (ich frage, haben ſie eins?) kein Sterblicher reicht; und wie nach Canning die Spanier und die in der Unterwelt angekommenen Seelen ihre Hände ausſtrecken, ripae ulteriorris amore, ſo vergebens der Philoſoph nach ihrem Jenſeits" ſo erlaube er, dies für Phraſenmacherei zu halten. Wenn er aber ferner von Raum und Zeit ſagt: „Sie ſelbſt haben keine Verhältniſſe gegen und zu einander, im mathematiſchen Sinne, weil Weſen, denen verſchiedene Einheiten zu Grunde liegen, kein Verhältniß zu einander haben," ſo ſcheint mir dieſes Raiſonnement ſchon darum ganz haltlos, weil Pfaff eingeſteht, nicht zu wiſſen, was Raum und Zeit iſt. Wie kann er daher ihre Verhältnißloſigkeit zu behaupten wagen?

Schluß.

Uebergang in den Begriff der Materie.

Der Begriff der Materie, wie er aus dem Bisherigen reſultirt, iſt das concrete Daſein von Raum und Zeit. Daraus folgt,

daß in ihr beide von ihr zusammengeschlossenen Elemente als Momente wieder auftreten müssen. Die Räumlichkeit ist in ihr das negative Moment der Vereinzelung der Materie in das Materielle. Die Materie an sich, wie wir zuvor gesehen, hat Realität nur in der bestimmten Materie, im besonderen materiellen Dasein. Das Materielle steht aber zu dem Materiellen im Verhältniß der Repulsion; als den Ort erfüllend, schließt es anderes Materielle von diesem Ort, in dieser Zeit aus. — Wir nennen das Materielle für sich, im Unterschied von der allgemeinen Materie, Körper. Die Körper sind in's Unendliche hin verschiedene, sich gegenseitig repellirende. Allein sie sind darin identisch, materiell zu sein. Diese Einheit muß daher die Negation der ersten Negation werden. Sie hebt die Repulsion auf, indem sie die Beziehung des Materiellen auf das Materielle durch die Identität der Materie setzt; d. h. die Materie hat Continuität; eine Materie attrahirt die andere. — Da nun aber die Attraction sich die Repulsion voraussetzt, so wie die Repulsion ohne die ihr entgegenstehende Attraction etwas Leeres wäre, so muß die Einheit der Repulsion und Attraction der Körper als der erste, weitere Begriff der Materie gesetzt werden. Diese Einheit ist allerdings als das Für-sich-sein der Materie ihre Subjectivität; nur mißverstehe man diesen Ausdruck nicht, sondern nehme ihn rein logisch, als die von ihren Prädicaten unterschiedene und doch mit ihnen identische Einheit. Daß die Materie nur Eine ist, kann also noch nicht als eine materiell für sich gesetzte Einzelheit, nur erst als das unmittelbare sich auf sich Beziehen oder als ideelle Einzelheit erscheinen. Schelling nannte dies das Band der Körper; es ist die Schwere. Sie ist überall in der Materie; als Reflexion der Materie in sich ist sie deren ideeller Mittelpunct. Mit der Schwere verhält es sich gerade wie mit dem Gefühlssinn; das Fühlen ist das der Subjectivität; aber die nur erst fühlende Subjectivität hat noch nicht sich als Mittelpunct ihres Fühlens gesetzt, obgleich sie die einfache Beziehung aller mannigfaltigen Erregung in sich ist.

Die Schwere ist daher von der Attraction zu unterscheiden. Diese ist, als Negation der Repulsion, nur das Aufheben des Außereinanderseins; ihr Product ist der stätige Zusammenhang,

die Continuität. Die Schwere dagegen faßt das Auſsereinanderſeiende ſo zuſammen, daß es Einheit mit ſich, einfache, deshalb überall, in allen einzelnen Körpern gegenwärtige Beziehung auf ſich iſt. Repulſion und Attraction ſind in der Schwere als ſolcher zu bloßen Momenten reducirt. — Es iſt das große Verdienſt des unſterblichen Kant, in ſeiner Reviſion der Philoſophie auch die Naturwiſſenſchaft wieder durch ſpeculative Gedanken begeiſtet zu haben. Er verſuchte in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (dritte Aufl. Leipzig 1800) eine Conſtruction der Materie. Das Mangelhafte daran war, daß er einerſeits die Attractiv- und Repulſivkraft nicht ableitete, ſondern als fertige Beſtimmungen von vorn herein annahm; andererſeits, daß er dem Begriff der Attraction und Repulſion den Begriff der Materie, ebenfalls ohne weitere Ableitung, vorangehen ließ, ſo daß er Attraction und Repulſion immer ſchon als Beſtimmungen der Materie behandelte. D. 1. Erklärung 1 der Phoronomie: „Materie iſt das Bewegliche im Raume. Der Raum, der ſelbſt beweglich iſt, heißt der materielle oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß, (der mithin ſelbſt ſchlechterdings unbeweglich iſt) heißt der reine oder auch abſolute Raum." S. 25. Lehrſatz 1 der Dynamik: „die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft." S. 27, Erklärung 2: „Anziehungskraft iſt diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr ſein kann (oder, welches einerlei iſt, dadurch ſie der Entfernung Anderer von ihr widerſteht). Zurückſtoßungskraft iſt diejenige, wodurch eine Materie Urſache ſein kann, andere von ſich zu entfernen (oder, welches einerlei iſt, wodurch ſie der Annäherung anderer zu ihr widerſteht). Die letzteren werden wir auch zuweilen treibende, ſo wie die erſteren ziehende Kräfte nennen." Hegel hat im erſten Band der Logik (jetzt S. W. Bd. 3. S. 201—8) die Kantiſche Conſtruction einer ausführlichen Kritik unterworfen, namentlich was die Definition der Attractivkraft als einer durchdringenden, und die der Repulſivkraft als einer Flächenkraft betrifft. Die allgemeine Charakteriſtik des Kantiſchen Standpunctes gibt Hegel a. a. O. S. 201 ſo an:

„Es iſt Kant vornehmlich um die Verbannung der gemein-mechaniſchen Vorſtellungsweiſe zu thun, die bei der einen Beſtimmung, der Undurchdringlichkeit, der für-ſich-ſeienden Punctualität, ſtehen bleibt, und die entgegengeſetzte Beſtimmung, die Beziehung der Materie in ſich oder mehrerer Materien, die wieder als beſondere Eins angeſehen werden, aufeinander, zu etwas Aeußerlichem macht; — die Vorſtellungsweiſe, welche, wie Kant ſagt, ſonſt keine bewegenden Kräfte, als nur durch Druck und Stoß, alſo nur durch Einwirkung von Außen, einräumen will. Dieſe Aeußerlichkeit des Erkennens ſetzt die Bewegung immer ſchon als der Materie äußerlich vorhanden voraus, und denkt nicht daran, ſie als etwas Innerliches zu faſſen, und ſie ſelbſt in der Materie zu begreifen, welche eben damit für ſich als bewegungslos und als träge angenommen wird. Dieſer Standpunct hat nur die gemeine Mechanik, nicht die immanente und freie Bewegung vor ſich. — Indem Kant jene Aeußerlichkeit zwar inſofern aufhebt, als er die Attraction, die Beziehung der Materien auf einander, inſofern dieſe als von einander getrennt angenommen werden, oder der Materie überhaupt in ihrem Außerſichſein, zu einer Kraft der Materie ſelbſt macht, ſo bleiben jedoch auf der anderen Seite ſeine beiden Grundkräfte, innerhalb der Materie, äußerliche und für ſich ſelbſtſtändige gegeneinander. — So nichtig der ſelbſtſtändige Unterſchied dieſer beiden Kräfte, — eben ſo nichtig muß ſich jeder andere Unterſchied, der in Anſehung ihrer Inhaltsbeſtimmung als etwas Feſtſein-Sollendes gemacht wird, zeigen, weil ſie nur Momente ſind, die ineinander übergehen.“

Die Einheit der Materie in ſich iſt hier noch die allgemeine Continuität; die Einzelheit tritt aus der allgemeinen Einheit noch nicht beſonders für ſich heraus, wie ſich bei der Phyſik ergibt, wo ſich die Einzelheit als ein individueller Körper beſtimmt. Im rein mechaniſchen Verhalten, als der abſtracten Baſis der phyſikaliſchen Mannigfaltigkeit, iſt wahrhafte Individualität noch nicht möglich. Die Materie iſt daher 1) ſelbſt ſchwer. Das Schwerſein iſt keine Eigenſchaft, welche außerhalb des Materiellen, unabhängig von ihm, exiſtiren könnte. Und umgekehrt iſt das Materiellſein unmöglich, ohne daß damit zugleich das Schwerſein ver-

knüpft wäre. Ohne Materie iſt die Schwere, ohne Schwere die Materie undenkbar. 2) Die Schwere iſt aber das Hinausgehen des Materiellen über ſich, ſeine Beziehung auf anderes Materielle. Das Materielle iſt nicht ſich ſelbſt der Mittelpunct, ſondern hat ſeinen Mittelpunct außer ſich. Das Schwerſein, die gravitas, iſt mit der Materie als ſolcher unmittelbar identiſch; die Schwere als Energie der Materie, als Action iſt die Gravitation. Das Materielle iſt durch die Schwere in dieſer Hinſicht in einem immerwährenden Fallen begriffen. Man kann ſich daher auch ausdrücken, die Materie werde vom Mittelpuncte attrahirt; aber man muß die Vorſtellung entfernen, als ob der Mittelpunct ein individueller, als ob er ſelbſt ein materieller wäre; denn alsdann würde man auf das Verhältniß der Attraction und Repulſion zurückgehen, ſo, daß der Mittelpunct, als der attrahirende, auch der attrahirte wäre, denn, als ſelbſt ein beſonderer Körper, würde er auch von dem, den er attrahirt, ſelbſt attrahirt. Die Materie an und für ſich hat aber keinen Mittelpunct. Den einzelnen Körpern kann ihr Mittelpunct, nach welchem ſie gravitiren, zugewieſen werden, wie z. B. das Centrum der Erde für die Gravitation der Erdkörper; allein es darf dies Centrum nicht als ein metalliſcher, etwa magnetiſcher Kern vorgeſtellt werden, wie man dies verſucht hat. Die Erde hat das Centrum ihrer Gravitation in der Sonne; aber die Sonne mit ihrem Planetenſyſtem iſt ſelbſt nur ein Moment aus dem ungeheuren Syſtem aller himmliſchen Körper, alſo keineswegs das abſolute Centrum aller Gravitation. Vielmehr iſt der Mittelpunct ideell zu nehmen, als ein überall ſich erzeugender. Denn indem der concreten Materie nicht ein für ſich fixirter Mittelpunct, ſondern das Streben nach einem außer ihr liegenden Mittelpunct immanent iſt, äußert ſich ihre Subſtantialität, ſchwer zu ſein, in dem Widerſpruch, in ſich und zugleich außer ſich, in Anderem zu ſein. Erſt die wirkliche Subjectivität hat auch den Mittelpunct in ſich. Hingegen in der Materie als ſolcher, in dieſer unvollkommenen, unentwickelten, ſo zu ſagen, nur objectiven Subjectivität, die es in den himmliſchen Körpern nur bis zu ſelbſtloſen Individuen bringt, liegt der Mittelpunct immer als ein beſtimmbarer da, wie er durch das Verhältniß eines Materiellen zu einem andern gegeben wird.

Nichts ist leerer und dem wahrhaften, christlichen Begriffe Gottes widersprechender, als wenn neuere Naturforscher und Theologen innerhalb des natürlichen Universums nach einem Local für Gott suchen, um ihm, dem Alles durchdringenden Geist [überdies gegen Christi ausdrückliches Beispiel und gegen seine Verwarnung an die Samariterin, Gottes Existenz durch einen Ort zu potenziren] in dem Tempel der Natur ein Allerheiligstes zu erbauen. An solchen Materialismus der crassesten Vorstellung, Gott auf gut Pythagoräisch zu einer Art Centrallicht zu machen, hängt sich sogleich eine Masse anderer unchristlicher Vorstellungen, eine himmlische Hierarchie, phantastische Schwelgerei in Farben und Tönen an. Noch widriger ist es aber, wenn ein solches Aufwärmen Orientalischen Prunkes für die Decoration eines aparten Himmels als des Landes der Herrlichkeit sich auf die Wissenschaft berufen und auf die Negation solcher Vorstellungen, über welche das christliche Bewußtsein längst hinaus ist, den Schein werfen will, als wenn diese Vernichtung eines materiellen Himmels und einer materiellen Hölle d. h. einer Verendlichung und Veräußerlichung der tiefsten Bestimmungen des Geistes, seiner Seligkeit und Unseligkeit, mit den wahren Fortschritten der Wissenschaft in Widerspruch stünde und nur einer schon verlebten Periode des auch wissenschaftlich seichten Unglaubens angehöre. In Bezug auf die Frage, ob die himmlischen Körper Ein einziges Centrum haben, welches denn doch wohl der passendste Ort zur Absperrung Gottes, zur Contraction seiner Ubiquität wäre, haben die Forschungen Argelanders es sehr wahrscheinlich gemacht, daß ein solches gar nicht existirt, ein Resultat der astronomischen Berechnung, welches mit der obigen Theorie von Raum und Zeit vortrefflich harmonirt.

Dritte Abtheilung.

Erläuterungen zur Philosophie des Geistes.

I.

Daub's Anthropologie. 1838.

Wenn man das Gerede der Journaliſtik bedenkt, wie es ewig von der gegenwärtigen Kunſt der Deutſchen Proſa, von der Modernität des Styles, von der Populariſirung der Speculation ſchwatzt, ſo darf man wohl ſagen: kommt her, ſtudirt Daub's Anthropologie und dann gehet hin und thut desgleichen!

Hier iſt die Kunſt der Proſa, denn hier iſt ein Mann, der das Wort beherrſcht und ohne Männlichkeit der Seele, die mit weiblicher Zartheit ſich allerdings ſehr wohl verträgt, iſt ſchöne Proſa nicht möglich. Knaben, Schwächlinge, Weiblinge verſtehen ſich nicht auf die Proſa. Sie lallen, faſeln und plaudern, aber ſie reden nicht. Daub hatte für den Numerus der Perioden das feinſte Ohr und für die Wahrheit die tiefſte, beſonnenſte Leidenſchaft. Sein Styl hat daher nach Außen hin die einſchmeichelndſte Anmuth, wie ſie nämlich das Reſultat vollendeter Kraft iſt, und die Außenſeite iſt nur der Reflex der inneren Bewegtheit, mit welcher der ganze Menſch ſich an den Gegenſtand hingibt. Und in ſolcher Innigkeit, in ſolcher Untrennbarkeit des Subjectes von ſeinem Object, beſteht doch hauptſächlich, was wir modern nennen. Um keiner andern Urſach willen haben doch die Modernen ſich vorzüglich Leſſing zum Schutzgott genommen, als weil er die ſtrengſte Objectivität mit der freiſten Subjectivität vereinte, ſo daß, wenn er auch immer nur von ſich, von ſeinem Urtheil ſprach, dennoch ſein Ich immer den allgemeinſten Werth ausſprechen konnte. Das Ich finden wir nun wohl bei unſeren modernen Schriftſtellern oft genug, wenn es nur nicht auch ſo häufig

blos das Gemeinte ſtatt der Wahrheit zu vertreten hätte. Es verſteht ſich, daß man nicht vergeſſen darf, in der Anthropologie ein wiſſenſchaftliches Werk vor ſich zu haben, deſſen Knochengerüſt für den Periodenbau die logiſche Conſequenz, nicht das Phosphoreſciren des Novellenzufalls iſt. Eine ſolche Darſtellung muß auch popular ſein, denn was ſoll Popularität anders heißen, als daß die Darſtellung des Wahren auch ſchön ſei? Die Schönheit iſt das Popularſte, was exiſtirt. Erreicht ſich alſo die Wahrheit in ihr, ſo bleibt ihr für ihre Offenbarung nichts mehr übrig. Wenn freilich Popularität eine Darſtellung des Wahren ſein ſoll, welche, um ſeiner gewiß zu werden, das Denken überflüſſig macht, ſo wird, dem Himmel ſei dafür gedankt, Daub's Proſa nie popular genannt werden können. Denn leider gibt es eine vielgeprieſene Manier der Darſtellung, welche das Bewußtſein durch einen gewißen Duſel der currenten Tagesphraſen abſolut gedankenlos macht und, indem ſie den Wahn erregt, direct in die Myſterien des Geiſtes verſetzt zu haben, während man doch nur in einer crapula verſunken liegt, als das Muſter der Popularität gilt.

Daub's Styl in dieſen Vorleſungen könnte man wohl noch ſpecieller dadurch ſchildern, daß man auf ein eigenthümliches Verhältniß des Denkens und Vorſtellens darin aufmerkſam macht. Der Gedanke iſt der Baumeiſter des Ganzen; in einſamer Fruchtbarkeit erzeugt er ſich ſein Syſtem; er zieht die ewigen Conturen des Fundamentes, der Mauern u. ſ. w. Die Vorſtellung aber improviſirt für den Moment die angemeſſene Decoration, mit welcher die unverrückbare Wand ſich bekleidet. Das Talent des umfaſſendſten Denkens verknüpfte ſich in Daub mit dem Talent der unerſchöpflichſten Improviſation des Ausdrucks; die Improviſation des mündlichen Vortrags erhielt ihm jene Natürlichkeit, welche den nur Schreibenden ſo oft verloren geht.

Die Anthropologie muß als ein Werk gelten, das allerdings in ſich eine ſchöne Gliederung zeigt, die aber nur relativ zugegeben werden kann und welche unausweichlich durch eigene Beziehung auf Hegel dazu auffordert, auseinanderzuſetzen, wie das, was Hegel Anthropologie nennt, ſich zu dem verhält, was Daub ſo genannt hat. Um ſo mehr muß darauf eingegangen

werden, als gerade jetzt dieſes Element der Wiſſenſchaft in eine gewiſſe Fermentation zu gerathen ſcheint.

Manche haben zwar vor demſelben eine Perhorreſcenz; die Plaſtik der logiſchen Idee, die Fülle der Natur, die objective Freiheit des Geiſtes, die Entäußerung des Geiſtes in ſeiner Abſolutheit zu Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft zieht ſie an, ſo daß ihnen die Beſchäftigung mit dem ſubjectiven Geiſt als ſolchem kleinlich und mißlich vorkommt, weil darin eine ſo unendliche Vielſeitigkeit ſich zuſammenwickelt. Sie ſehen gern den Geiſt zur That aus ſich heraustreten, aber die Bedingungen, die ihn dazu befähigen, laſſen ſie liegen. Sie erfreuen ſich an dem Zeiger, der auf dem Zifferblatt im Tanz der Horen umkreiſt, aber die leiſe pochende Unruhe, die Räder, die Ketten, die elaſtiſche Feder, dies ganze complicirte Triebwerk laſſen ſie unter der Scheibe als Vorausſetzung. Die Pſychologen und Anthropologen haben es allerdings durch anmaſſende Trivialität und kleinliche Verworrenheit oft ſelbſt verſchuldet, wenn großartige Naturen ſich mit ihrer Wiſſenſchaft nicht befreunden mögen und wenn ihnen öde dabei zu Muth wird. Aber die Wiſſenſchaft als ſolche darf keine Vorliebe haben, und, da die Wahrheit nur das Ganze iſt, ſo muß ſie jedem Moment deſſelben mit dem unerſchütterlichen Gleichmuth des Epikers dieſelbe Gerechtigkeit widerfahren laſſen, denn jedes iſt nothwendig und völlig eben ſo intereſſant, als jedes andere. Der Philoſoph muß in ſeiner Fähigkeit der Aſſimilativen eine Indifferenz beſitzen, welche Gott nachzuahmen ſucht, der ſeine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte.

Anthropologie iſt ein Ausdruck, der in die Breite verlockt. Die Lehre vom Menſchen! Da kann man in die Natur zurückſchweifen, deren Gipfel der Menſch iſt. Man kann, um zum Menſchen zu gelangen, wie Steffens, erſt die ganze Geologie und Phyſiologie vortragen und dann ſchon mit einer Beſchreibung der Temperamente ſchließen, als ſei damit nach jenem Zuviel bereits genug gethan. Da kann man in die Objectivität und Abſolutheit des Geiſtes hinausſchweifen, denn iſt es nicht menſchliches Leben, was in der bürgerlichen Geſellſchaft, in den Religionen u. ſ. f. ſich manifeſtirt? Man kann, wie Beraz, in der Anthropologie eine Jurisprudenz und Theologie vertragen. Ja, man

kann alle Wissenschaften unter diesem Einen Titel concentriren. Burdachs in vieler Hinsicht mit Recht gerühmte Anthropologie zeigt uns, daß, wenn der Mensch nach den „verschiedenen Seiten seiner Natur" betrachtet wird, Nichts zurückbleibt, was nicht als eine derselben aufgefaßt werden könnte. Die Naturwissenschaft in ganzer Ausdehnung — der ethnographischen Seite wegen auch die Geologie — und die Wissenschaft des Geistes nach allen Elementen, Logik, Aesthetik, Sprachphilosophie u. s. f., kann in die Darstellung hineingezogen werden.

Daub hält sich auch in solcher Allgemeinheit. Nach ihm ist die Anthropologie die Wissenschaft, „in welcher der Mensch sich erkennt, wie er sich sowohl von sich selbst, als von dem, was nicht er selbst ist, unterscheidet und in diesem Unterschiede mit sich identisch ist und bleibt." Diese Definition ist so gut, als jede andere, aber auch eben so schlecht; sie ermangelt jeder qualitativen Färbung. In der Eintheilung merkt man nun wohl, daß Daub durch solche Abstractionen den Begriff der Natur und den Begriff Gottes als das, was der Mensch nicht selbst ist und durch die Bezeichnung des sich von sich selbst Unterscheidens den Begriff der Intelligenz andeuten will. Er stellt die Anthropologie zwischen die Zoologie als den höchsten Zweig der Naturwissenschaft und die Theologie als das höchste Gebiet der Pneumatologie. Darnach entwickelt er die Anthropologie in drei Theilen: erstlich das Selbstgefühl; zweitens das Selbstbewußtsein; drittens das Religionsgefühl, so daß der Mensch im ersteren sich von dem unterscheidet, was er nicht selbst ist und was unter ihm ist, von der Natur; im letzteren von dem, was er auch nicht selbst ist und was über ihm ist, von Gott; in dem mittleren sich von sich selbst als dem erkennenden und wollenden und doch in allen diesen Unterschieden als Subject mit sich identisch ist und bleibt, d. h. das Natürliche, das Theoretische und Praktische, das Göttliche selbst, als seine Prädicate setzt.

Um eine Wissenschaft isolirt vorzutragen, um sie in solcher Vereinzelung auf eine andere zu beziehen, darf man sich eine solche Anordnung gewiß erlauben, zumal sie den allgemeinen Rhythmus der Wissenschaft nicht stört. Sollte aber damit noch mehr gesagt sein und sollte dieselbe als eine absolut systematische

gelten wollen, so müßte man protestiren, denn in solchem Fall würde man der Wissenschaft Unrecht thun. Man würde das Wegfallen einer Menge von Zwischengliedern ignoriren. Hegel faßt dasjenige, was bei Daub Gegenstand der Anthropologie ist, unter die Benennung der Lehre vom subjectiven Geist zusammen, die er in sich selbst wieder als Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie unterscheidet. Diese Eintheilung ist in der neuesten Zeit einer mannigfachen Kritik ausgesetzt gewesen. Erdmann wollte das Verhältniß der Anthropologie zur Physiologie anders bestimmt wissen, indem er den Geschlechtsproceß und den Tod in eine eigenthümliche Beziehung zur Genesis des Selbstbewußtseins setzte und Damerow meinte, daß Hegel eigentlich nicht recht klar in der Sache sehe, da Anfangs- und Endpunct der Wissenschaft zu unbestimmt sei. Es existire in der That eine Anthropologie, welche den Menschen, 1) von Seiten seiner körperlichen Natur in der Physiologie; 2) von Seiten seiner geistigen in der Pneumatologie; 3) von Seiten der Einheit der körperlichen und geistigen, z. B. in der Sprache, in der Psychologie darzustellen habe. Diese Eintheilung scheint sehr speculativ, denn sie setzt eine scharfe Antithese des Körperlichen und Geistigen, die sich in einer sehr bestimmten, dem ärztlichen Standpunct sich außerordentlich empfehlenden Synthese aufhebe. Allein sie steht nichtsdestoweniger unter der Hegel'schen Eintheilung, die noch so wenig Eingang gefunden hat, daß man sie um ihrer Abweichungen willen meistens sogleich corrigiren will, bevor man sich noch recht darauf eingelassen hat. Damerow wirft Hegel vor, daß in dem, was er Anthropologie nennt, nach meinem Ausdruck, das Somatische „in aller Breite" noch wieder eintrete; wo sei denn nun hier eine feste Grenze gegen die Physiologie? Allein ich habe ausdrücklich, sogar mit gesperrten Lettern, gesagt, das Somatische trete in der Anthropologie seiner ganzen Breite nach „als Bedingung" auf. Für sich ist dasselbe schon vorher in der Physiologie begriffen. Die Anthropologie hat sich mit den Knochen, Nerven u. s. f. als solchen nicht zu beschäftigen; sie entwickelt aber den Geist, wie er als einzelner aus seiner Natürlichkeit sich erhebt, ohne daß man sich dies Freiwerden von derselben, dies die Natur zum Organ-Machen deshalb als ein abstractes Negiren der Natur zu denken hätte. Der Geist ist der Gegenstand

der Anthropologie so gut, als der Phänomenologie, aber in der Anthropologie wird seine unmittelbare Bedingtheit durch die Natur betrachtet. Es ist doch ein großer Unterschied, ob ich den Nerven z. B. in seiner Structur u. s. w., oder ob ich ihn so betrachte, wie er z. B. im Somnambulismus Organ eines Zustandes des Geistes ist. Für diese Betrachtung ist sein physiologischer Begriff schon eine Voraussetzung. Nun könnte noch eingewendet werden, daß die Naturphilosophie doch auch die Seele der Thiere, ihr Träumen u. s. f. zu begreifen habe, daß also, was Hegel Naturgeist nenne, doch schon außerhalb der Philosophie des Geistes zur Sprache komme. Allein hier existirt ja eben der specifische Unterschied der theriologischen und anthropologischen Seele. Die erstere ist nur Seele; die zweite ist der Geist, wie er in seiner subjectiven Entwicklung in der Natur nicht sein Princip, denn das ist er sich selbst, wohl aber den äußeren Anfang, nicht den Grund, wohl aber die Grundlage seiner Existenz hat. Die Thierseele kommt daher nicht über das Selbstgefühl hinaus, weil sie nicht an sich darüber hinaus ist; die Menschenseele geht über das Selbstgefühl hinaus zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein, weil sie an sich nicht Seele, sondern Geist und als Geist Wissen und freie Subjectivität ist. Wenn nun aber Damerow den Geist als das mit der Natur identische Subject zum Object der Psychologie als des dritten Theiles seiner Anthropologie macht, so stellt sich bei Hegel die Einheit des subjectiven Geistes mit seiner Natürlichkeit in viel höherer Weise dar, nämlich als eine vermittelte. Was Damerow Pneumatologie nennen will, kann, insofern es einen nach seiner Meinung directen Gegensatz zum Physiologischen ausmachen soll, nichts Anderes sein, als die Lehre vom Bewußtsein, denn das Bewußtsein ist die That des Geistes, wodurch er sich als wirkliches Subject von allem Andern unterscheidet, eine That, welche gar nicht mit seiner Natürlichkeit zusammenhängt, sondern als Act causa sui ist; cogito, ergo sum. Daher laute es bei Erdmann so sonderbar, wenn er den Tod als dasjenige Moment der Entwicklung des Geistes darstellt, wodurch derselbe zum Bewußtsein gelange; allein das hat Erdmann richtig gefühlt, daß das Bewußtsein zwischen dem Menschen und der Natur die qualitative Grenze zieht. Weil nun der Tod Leib und

Seele scheidet, so verirrte er sich dadurch zu einer so äußerlichen Fassung des Processes, daß er die absolute Idealität, Innerlichkeit des Geistes nicht anders und besser erreichen zu können glaubte, als wenn er den Tod zur Bedingung derselben machte. Wenn in der Wissenschaft manche Eintheilungen durch ihr Alter ehrwürdig und durch vielfache Anwendbarkeit nützlich geworden sind, so folgt aus einer solchen Thatsache noch gar nicht, daß sie für immer Autoritäten sein müßten. Daß der Mensch aus Leib, Seel' und Geist „bestehe," ist einer jener Gemeinplätze, welche die Wissenschaft nicht mehr zu dulden hat, seitdem sie zu einer Wissenschaft des Bewußtseins gekommen und eine Encyklopädie aller Momente des Systems der Idee erschaffen hat. Die Trichotomie in der Lehre vom subjectiven Geist lautet jetzt: Seele; Bewußtsein; Geist. Der Geist ist weder ohne Bewußtsein noch ohne ein Verhältniß zur Natur; durch das Bewußtsein ist er über die Natur und durch das Geistsein, d. h. durch die Freiheit, sich selbst sich zum Stoff zu machen, über sich als Bewußtsein hinaus, in welchem er sich nur als unendliche Form des Inhalts erfaßt, als Subject immer zum Object in Beziehung steht, selbst wenn die Objectivität der Logos der Vernunft ist. Zwischen solchen Constructionen, wie Damerow, Erdmann, Daub und Andere sie vorgenommen haben, und zwischen Hegel ist der große Unterschied, daß der letztere aus dem Ganzen heraus, indem ihm stets die Totalität aller Elemente der Idee in ihrer gegenseitigen Gliederung vorschwebt, jene aber von einzelnen particulären Standpuncten her diesen Gegenstand behandeln. Wenn Daub ein System der Philosophie hätte vertreten sollen, so würde er sich z. B. wohl gehütet haben, den Begriff des Instinctes so breit, wie er es jetzt thut, in einer Anthropologie zu entwickeln; Hegel verweist ihn mit Recht in die Naturphilosophie, Encykl. 2te Ausg. §. 359. Anmerk. Oder wenn Damerow erst die Naturphilosophie, dann die Philosophie des Geistes zu lehren hätte, so würde er wohl zugeben, daß die Physiologie noch ganz in die Darstellung des organischen Lebens als Leben gehört. Die Sprache, welche Damerow als Beispiel der unendlichen Einheit des Körperlichen und Geistigen anführt, hat das Princip ihres Entstehens doch nur im Geistigen, im Anschauen, Vorstellen, Denken. Das Thier hat

nur Stimme, nicht Sprache. Daß der Geist durch den Organismus den äußerlich realen Ausdruck seines Vorstellens u. s. f. gewinnt, ist in dem Proceß das Secundäre, denn die specifische Lautbildung, in welche vornämlich das physiologische Element fällt, bewirkt die Verschiedenheit der Sprachen, wogegen der Geist an und für sich weder dieser noch jener Sprache das Privilegium ertheilt und eben deswegen als der denkende und im Denken Eine alle Sprachen durchdringt. Sein Denken ist die sogenannte Ursprache und in ihm ist er daher zugleich über die Sprache hinaus. Hegel negirt ja in dem dritten Abschnitt seiner Lehre vom subjectiven Geist die Natürlichkeit desselben nicht auf abstracte Weise, sondern er hebt dieselbe in dem Proceß des Geistes auf, aber so, daß allerdings die Einheit des Geistes mit der Natur nicht mehr eine unmittelbare ist, gegen welche der Geist sich negativ verhalten muß, um sich als reine Idealität, was er an sich ist, für sich zu setzen, als Bewußtsein, sondern die Identität ist hier eine durch die Negativität des Geistes gegen die bloße Natürlichkeit vermittelte.

Was nun Daub's Anthropologie im Besondern betrifft, so besteht sie eigentlich aus mehrern ganz verschiedenen Abhandlungen, die aber auf eine höchst geschickte Weise zusammengestellt sind. Die Darstellung des Selbstgefühls für sich ist vortrefflich; wir besitzen in Daub's dogmatischer Theologie jetziger Zeit S. 5—18 unter der Ueberschrift: vom Princip, noch eine andere Darstellung desselben Gegenstandes, welche verglichen zu werden verdient. Unter den Begriff des Selbstbewußtseins subsumirt Daub die Intelligenz als theoretische und praktische. Hier verdient nun unstreitig Hegel's Gliederung, welche das Selbstbewußtsein zum bloßen Moment des Geistes macht, den Vorzug, denn das Selbstbewußtsein als solches ist eine leere Unendlichkeit, die als Form erst durch die Substanz des Geistes sich erfüllt. In der Entwicklung der theoretischen Intelligenz schließt sich Daub mit Ausnahme kleiner Modificationen ganz an Hegel an; in der der praktischen aber ist er im höchsten Grade originell und dies Capitel nebst dem der Darstellung des Selbstgefühls ist das Ausgezeichnetste und selbstständig Durchgearbeitetste im ganzen Buch. Daß Daub hierbei noch oft auf Kant zurückgeht, ist ganz in der Ordnung, weil derselbe sich viel mehr, als Hegel, auf diese feineren Unterschiede

im Leben des einzelnen Geistes eingelassen hat. Die Dialektik Daub's in diesem Felde hat eine ganz neue Organisation des Stoffes erzeugt. Wie auch im Kleinen derselbe sich künftighin variiren, erweitern und reinigen mag, die Grundbestimmungen sind ein für allemal errungen und die Hegel'sche Methode hat hier für die Nothwendigkeit der Sache einen ihrer größten Siege erstritten. Mit halbem Unmuth nahete man sich sonst in den Anthropologieen und Psychologieen dieser Materie und selbst in umsichtigen und geschmackvollen Entwicklungen konnte man sich schließlich einer Verstimmung nicht entschlagen, eher verwirrt, als aufgeklärt worden zu sein. Nun aber ist die Genesis der Begierde durch das Gelüsten, die Differenz der Begierde als der positiven und negativen, die Genesis der Neigung durch den Hang, der Leidenschaft durch den Affect und die Continuität dieser verschiedenen Formen auf das lichtvollste auseinandergesetzt. Daß aus dem rein Psychischen hierbei sehr häufig auf das Moralische reflectirt wird, lag in Daub's sittlichem Eifer, in der jugendlichen Seele seiner Zuhörer durch gelegentliche Aeußerungen solcher Art das ethische Feuer zu schüren. Am meisten sind ihm dabei wohl die ironischen Streifblicke gelungen, die oft, ich möchte sagen, eine packende Energie besitzen. Ein Subject konnte Daub, um ihm seine Beschränktheit, Armseligkeit als bloßes Subject, seine gehaltlose Eitelkeit recht zu fühlen zu geben, mit einer gewissen grausamen Behaglichkeit zermalmen und wenn er in der Anthropologie mit dem Leser sich zu duzen anfängt, so kann derselbe immerhin gewärtigen, am Ohr gezupft zu werden. — Den dritten Abschnitt macht eine Abhandlung über das Religionsgefühl aus, der im Ganzen wohl der Abschnitt der Phänomenologie, der von der Religion handelt, in der Eintheilung vom Natur-, Kunst- und Religionsgefühl zu Grunde liegt und welche an das Vorhergehende nur künstlich angeschoben ist. Daub hat recht gut gewußt, daß zwischen der Subjectivität und Absolutheit des Geistes die Objectivität desselben in der Mitte steht. Der natürliche Wille des Begehrens u. s. f., ist noch so wenig wahrhaftes Wollen, als der Proceß der Intelligenz im Anschauen u. s. w. wissenschaftliches Erkennen. Hegel hat daher mit größerer Vorsicht hier nur vom theoretischen und praktischen Geist gesprochen. Daub hat

sich hier zweier Mittel bedient, die man in seiner Darstellung öfter bemerken kann und welche man dem mündlichen Unterricht wohl zu verzeihen hat. Er besitzt nämlich eine besondere Stärke in der Auffindung von relativ richtigen Uebergängen und relativ richtiger Systematisirung, d. h. er weiß recht gut, wie die Sache eigentlich steht, allein er sieht sich genöthigt, diesmal den Horizont anders zu begrenzen, wenn er zu seinem Zweck gelangen will. Daub endigt die Entwicklung des Begriffs der Leidenschaft mit dem Begriff des Völkerhasses, dessen Furie nur die Religion durch die von ihr ausgehende wahrhafte Menschenliebe negiren könne. So läßt er also das Element des objectiven Geistes, das Volksleben, anklingen und so überrascht es uns nicht mehr, wenn dann plötzlich von der Religion die Rede ist. Nun sucht Daub einen Zusammenhang S. 306 zwischen der Abhandlung des Religionsgefühls, die ursprünglich, wie sogleich ihr Anfang verräth, gewiß für sich selbstständig war, und dem Früheren folgendermaaßen auf höchst sinnreiche Weise zu knüpfen, indem er folgende Trias setzt:

1) Naturgefühl:

a) Selbstgefühl, b) Empfindung, c) Begierde.

2) Kunstgefühl:

a) Trieb (Kunsttrieb)

b) Vorstellung, Einbildung, Einbildungskraft.

c) Neigung (die Liebe dichtet, singt, malt!)

3) Andachtsgefühl:

a) Vacat

b) Gedanke

c) Leidenschaft (der Enthusiasmus des Andachtsgefühls wird zum Sieger über die gemeinen Leidenschaften; Ehrsucht, Herrschsucht, Neid, vergehen in der Kirche).

Diese Zusammenstellung ist, wie gesagt, sinnreich, allein nichts desto weniger frostig. Sie ist nur eine Pseudosystematik, Alles noch einmal zu übersehen und zusammenzufassen. Die hinzugefügten erklärenden Parenthesen sind von Daub selbst. Der dritte Abschnitt soll sub a keine analogische Bestimmung besitzen, weil die Anthropologie mit dem Begriff des Andachtsgefühls „systematisch" schließen und die Theologie „einleiten" soll, merkwürdiger Weise aber bei Daub doch nicht mit der Erkenntniß Gottes, son-

dern mit der Liebe zu ihm und einer ethischen Gnome schließt. Man sieht wohl, daß hier ein gewisser Zwang der Willkür herrscht, der bei Daub auch dadurch unterstützt ward, daß er mit einer seltenen Ausdauer und Frische in einem steten Umarbeiten seiner Erkenntniß begriffen war und ein unermeßliches Wissen, das in ihm sich auflagerte, mit gelegentlichem Fahrwinde, theilweise wenigstens, flott machte. Mann kann z. B. durch die ganze Anthropologie hin einen brennenden Reiz wahrnehmen, wo es irgend zulässig ist und der Schein des Zusammenhangs nicht zu grob gestört wird, rein naturwissenschaftliche Untersuchungen, z. B. über die generatio aequivoca, über den Raum u. s. f., anzustellen. So hat Daub sein schönstes Wissen oft in zufällige Ritzen eingestopft. Wohl hätte er Kenntniß und Kraft genug gehabt, die ganze Naturphilosophie zu entwickeln und durch solche Arbeit die an sich freilich erheiternde und lehrreiche Manier eines Occasionalismus der Forschung in solchen Dingen zu ersparen.

II.

Hegel's Philosophie der Geschichte. 1837.

Man vernimmt die Kunde, es sei ein neues Land entdeckt worden. Die ungefähre Lage, die ungefähre Beschaffenheit wird angedeutet. Aber es vergeht geraume Zeit, ohne daß uns eine Einsicht in das Innere des Welttheils gegeben wird, bis endlich die Beschreibung eines gründlichen Reisenden das hochgespannte Verlangen befriedigt. So erging es dem Publicum mit Hegel's Philosophie der Geschichte. Seitdem er zu Berlin Vorlesungen darüber hielt, verbreitete sich der Ruf derselben durch ganz Deutschland und darüber hinaus. Die Hindeutungen auf diesen Gegenstand in Hegel's gedruckten Schriften in der Phänomenologie und Rechtsphilosophie, nach seinem Tode die Vorlesungen über die Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie, mußten

das Interesse fortwährend steigern. Die Schule selbst sah sich veranlaßt, bei mehrfacher Gelegenheit darauf hinzuweisen. Endlich ist das Werk da, und Gans kann nicht uneben als der Reisende angesehen werden, durch dessen Bemühungen insbesondere dieser neue Zuwachs an ächt continentalem Boden der Philosophie uns zugänglich gemacht ist. Denn dies Werk gehörte, als das zuletzt entstandene Collegium Hegel's, gerade zu den am wenigsten von ihm ausgearbeiteten. Nur die Einleitung ist von ihm selbst zum größten Theil in einem festen, oft grandiosen Styl niedergeschrieben. Das Uebrige hat aus einer Masse aphoristischer Bemerkungen, mit Hinzuziehung von nachgeschriebenen Heften, die denn doch immer, auch im besten Fall, nur Hefte sind, keine abschließende, abrundende Redaction, mühsam zusammengebracht und mit einer glücklicher Weise kaum noch sichtbaren, großen Anstrengung zur gediegenen, zuverlässigen, sonnenhellen Gestaltung herausgearbeitet werden müssen. Gans, der sich so lange schon mit der Geschichte des Erbrechts durch die ganze bunte Reihe der Völker und Zeiten hin beschäftigt; Gans, der sich von aller politischen, kirchlichen und, möchten wir in gewisser Hinsicht hinzusetzen, speculativen, schulmäßigen Befangenheit frei zu halten gewußt hat; Gans endlich, der sich durch häufige Reisen in alle Culturländer Europas, durch einen ausgedehnten persönlichen Weltverkehr die Zustände der heutigen, vorzugsweise geschichtlichen Völker Europas geläufig gemacht; der endlich im Styl eine ungemeine Gewandtheit, eine treffende Leichtigkeit besitzt; Gans war unstreitig für diese schwierige Arbeit das vollkommenste Organ. Daß bei solchen Arbeiten zuletzt nicht geschieden werden kann, was ursprünglich *fertig* vorgefunden, was erst durch Vermittelung mannigfachen Bedenkens gleichsam *entstanden* ist, ohne doch der objectiven Treue im Geringsten zu nahe zu treten, ist eine Eigenthümlichkeit derselben, welche von Seiten der Bearbeitenden Resignation auf Dankbarkeit nothwendig macht. Denn was nun in einem solchen Werke gut ist, wird natürlich dem Urheber zugeschrieben; was aber mangelhaft, unbefriedigend erscheint, das zögert man nicht, auf die Rechnung des Herausgebers zu setzen und mit ihm deshalb, obschon ohne Einsicht in die Acten, zu grollen. Es ist zu erwarten, daß, wer eine solche Arbeit unter-

nimmt, wiſſenſchaftlichen Sinn genug beſitzt, von allen ſolchen Aeußerlichkeiten zu abſtrahiren. Wir aber wollen, nach Erwägung der Schwierigkeiten, mit welchen Gans laut der Vorrede zu kämpfen hatte, ihm den freundlichſten Dank für die gelungene Ueberwindung derſelben nicht vorenthalten. Und in Betreff der eigentlichen Kritik müſſen wir ſogleich hinzuſetzen, daß auch ſie durch die beſondere Entſtehungsweiſe des Buchs einigermaßen ſich beengt fühlt, denn die Entwicklung iſt im höchſten Grade ungleich. Allerdings iſt ſie ausführlich genug, um ſich der Grundanſchauung Hegel's in ihrer Totalität für die Hauptwendepuncte der Geſchichte bemeiſtern zu können; ſonſt aber merkt man recht den Gang eines akademiſchen Vortrags. Im Anfang bauſcht ſich Alles aus; das Semeſter liegt wie eine unerſchöpfliche Zeit vor uns; man will der Gründlichkeit nichts vergeben und verweilt mit gemüthlichem Ernſt bei jeder Beſtimmung. Aber weiterhin drängt man von Woche zu Woche zuſammen, endlich von Tag zu Tag, und in den letzten Stunden thut man den wichtigſten Dingen Gewalt an, um doch nicht mitten in der Entwicklung abzubrechen; man affektirt in weiten Conturen den Schluß und wird aus Zeitmangel, wie Recenſenten aus Raummangel, nicht aus Unkenntniß oder Nachläſſigkeit, flüchtig. So hat Hegel im Anfang über China die weitläufigſten Zuſammenſtellungen gemacht. Er verliert ſich bis in eine anekdotenhafte Genremalerei; aber von Volk zu Volk ſteckt er ſich einen engeren Horizont, bis er in der neueſten Zeit in der That nur ſkizzirt. Das bewundernswerthe Talent Hegel's für welthiſtoriſche Darſtellungen hat hier freilich, vielleicht gerade durch den Drang, in welchem ſein arbeitender, nach Kürze ringender Geiſt ſich befand, ihm den Ausdruck oft wunderbar geſchwellt und Charakteriſtiken erſchaffen, die eine wahrhaft monumentale Prägnanz, jenes unvergeßliche Etwas der letzten Durchdringung einer Sache haben.

Was das Verhältniß der Hegel'ſchen Philoſophie der Geſchichte zu Arbeiten ähnlicher Art betrifft, ſo hat Gans als Herausgeber in dem Vorworte ſo genügend darüber gehandelt, daß ich, zumal ich das Meiſte von dem in dieſe Materie Einſchlagenden vor einigen Jahren in einer beſonderen kleinen Schrift durchgegangen bin, davon abſtrahiren will. Nur das Verhältniß Hegel's zu

Schelling will ich noch einen Augenblick betrachten, denn dies wird von Gans in den Schlußworten der Vorrede nur gestreift und muß doch besprochen werden, da vor Hegel's nun wirklich erschienener Philosophie der Geschichte Schelling's Ankündigung einer solchen unter dem Titel: die vier Weltalter, die Präcedenz und, obschon nur eine Möglichkeit, den Ruhm gehabt hat. Die Data, welche in Schelling's gedruckten Schriften vorliegen, sind folgende: erstens im System des transscendentalen Idealismus, 1800, S. 413—441. Die Grundlage zu dieser Darstellung gab Schelling bereits 1798 in dem von Fichte und Niethammer edirten Journal, Bd. VIII, Hft. 2, S. 133 ff. Es wird hier besonders der Begriff der Geschichte festgestellt, daß die Natur keine Geschichte habe, daß eine Reihe von Begebenheiten an sich den Namen Geschichte noch nicht verdiene, daß die Synthese des Bewußten und Unbewußten das geheimnißvolle Werk einer höhern Macht sei u. s. f. Zuletzt werden mit einigen Zügen drei Perioden der Geschichte angegeben. Die erste soll die des Schicksals sein, als einer völlig blinden Macht, welche das Größte und Herrlichste kalt und bewußtlos zerstört. Die zweite Periode soll die der Natur sein und scheint Schelling mit der Ausbreitung der Römischen Republik zu beginnen. Die dritte Periode existirt noch gar nicht; sie wird die der Vorsehung sein und, wenn sie kommt, wird auch Gott sein, wogegen er in den beiden vorigen Perioden erst auf unvollkommene Art sich zu offenbaren anfängt. Hier sieht man von vier Weltaltern noch keine Spur und nicht die geringste Rücksicht auf das Christenthum. In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803, in der achten, über die historische Construction des Christenthums, unterschied Schelling in der Weltgeschichte hauptsächlich zwei Perioden, des Heidenthums und des Christenthums; jenes war die Darstellung der Geschichte im Element des Realen, Endlichen, Exoterischen, Symbolischen; dies die Geschichte im Element des Idealen, Unendlichen, Esoterischen, Mystischen. Dort war das höchste „Kunstwerk" der Staat, hier die Kirche. Schelling mußte sich bei dieser Exposition der früheren erinnern und knüpfte an dieselbe so an, daß er das Christenthum als die Einleitung in die Periode der Vorsehung erklärte. Nun wird man aber ganz irre

gemacht. Denn es wird hier die Periode der Natur der des Schickſals vorangeſetzt. Jene ſoll ihre höchſte Offenbarung in der ſchönſten Blüthe der Griechiſchen Religion und Poeſie haben. Mit dem Abfall von ihr offenbart ſich „die ewige Nothwendigkeit" als Schickſal, indem ſie in den wirklichen Widerſtreit mit der Freiheit tritt. Die neue Zeit beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menſchen von der Natur. An die Stelle der bewußtloſen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schickſal tritt die bewußte Verſöhnung, in der die Freiheit als beſiegt und ſiegend zugleich aus dem Kampfe hervorgeht. — Man muß geſtehen, daß dieſe Umwerfung der Perioden die größte Inconſequenz iſt und die Stellung des Chriſtenthums als einer bloßen Initiative es ganz zweifelhaft läßt, ob man daſſelbe noch jener Periode zurechnen ſolle, welche, nach dem vorher mitgetheilten Schema, mit dem Römiſchen Staate anfing und bis auf unſere Tage dauert? Hier war es denn, wo Schelling auch zum erſten Mal die Vorausſetzung ausſprach, daß die Geſchichte mit dem vollkommenſten Zuſtande unſeres Geſchlechts angefangen habe, eine Anſicht, welche gewiſſermaßen ein Axiom ſeiner Schule ward und eine übertriebene Hochſtellung des Orientalismus und der Tradition erzeugte, ſo daß man ſich nicht wundern kann, wenn Hegel, in ſeinen letzten Jahren ſich einer in das Speciellſte eingehenden Kenntniß des Morgenlandes mit Leidenſchaft widmend, das Grundloſe ſolcher Annahmen oft herbe zurückzuweiſen ſuchte. (Schelling ſeinerſeits bekämpfte allerdings damals auch einen platten Empirismus, der, wie bei Schlözer, den Menſchen aus dem Affengeſchlechte entſpringen ließ.) — Endlich in dem berühmten Aufſatz über die menſchliche Freiheit, in den philoſophiſchen Schriften, 1809, treffen wir S. 459—461 abermals eine flüchtige Zeichnung des Ganges der Weltgeſchichte, bei welcher ausdrücklich auf jene eben excerpirte Vorleſung zurückgewieſen wird. Der Unterſchied beſteht formell darin, daß Schelling hier in der myſtiſchen Sprache redet, die er unterdeſſen aus Jacob Böhm und Franz Baader ſich angeeignet hatte; reell darin, daß er den Gegenſatz des Guten und Böſen, den Gedanken der Heiligung, premirt und nun ſchon S. 461 mit den Worten ſchließt: daß in dem neuen Reiche (nach der turba gentium, der Völker-

wanderung) das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampfe gegen das Chaos eintritt und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt (*), in welchem eben Gott als Geist, d. h. als nun wirklich sich offenbart." Wie soll man diese Versicherung nun mit der früheren reimen, nach welcher Schelling es verneint, zu wissen, wann die dritte Periode anheben werde?

Dies ist in der That Alles, was von Schelling in Ansehung der Weltgeschichte authentisch angeführt werden kann, denn die vier Weltalter selbst sind nie erschienen, wenn gleich in der Rede über die Gottheiten von Samothrace, 1815, nach dem ausdrücklichen Zusatz auf dem Titel eine Beilage dazu. Wir legen diese Zurückhaltung einem Manne, wie Schelling, nur ehrenvoll aus; wir begreifen recht wohl einen Zustand, in welchem man sich immer nicht genügt, und sind über die Gemeinheit, mit welcher Salat in einem Schriftchen über ihn neulich S. 11—16 diese Angelegenheit behandelte und ganz in die Sphäre kleinlichster Klätscherei herabzog, nur empört; allein ganz davon zu sprechen konnten wir nicht Umgang haben, da es uns der Pietät angemessen scheint, das Verdienst des Todten gegen Verkennung zu schützen. Von der Schelling'schen Schule aber ist die Meinung verbreitet worden, als wenn Hegel weiter Nichts gethan, als nur Schelling's „Manier und Grundsätze" in diesem Puncte ausgebeutet hätte; s. die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht von F. J. Stahl, 1830, Bd. I, S. 262 und 294, an welcher letzteren Stelle es Hegel förmlich übelgenommen wird, daß er von Schellings Andeutungen zur Vollständigkeit fortgegangen sei; damit man keinen Ruhm darin finde, wird sogleich dies Streben in die Prätension verwandelt, mit der Construction der Geschichte „den Weltgeist erschöpft" zu haben. Stahl hat nur den Schluß von Hegel's Philosophie des Rechts im Auge; an die Phänomenologie denkt er nicht; und selbst jener Schluß ist so eigenthümlich, die Gliederung der Geschichte so fest und schön, wie Schelling über diesen Gegenstand sich nie ausgelassen hat. Insbesondere muß man sich aber wundern, daß Stahl als Jurist die letztere Hälfte von Hegel's 1802 geschriebenem Aufsatz über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts bei

dieſer Gelegenheit ganz ignorirt; denn hier iſt es, wo Hegel zum erſten Mal mit dem von ihm zuerſt wieder der Philoſophie vindicirten Begriff der Sittlichkeit im Unterſchiede von der privaten Moralität auftrat, eine vollkommen originale Auffaſſung, auf welcher ſeine Philoſophie der Geſchichte vornämlich beruht. Das einzige Buch, was mit Fleiß und Gründlichkeit aus der Schelling'ſchen Schule in dieſem Gebiet hervorgebracht wurde, iſt J. J. Stutzmann's Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, Nürnberg 1808, 531 S. gr. 8. Allein auch dies hat die Phänomenologie von 1807 vor ſich, wenn gleich dieſelbe keinen Einfluß darauf hatte, Stutzmann aber auch, die allgemeinen Principien abgerechnet, von Schelling ziemlich unabhängig verfuhr und z. B. die Geſchichte in drei Perioden zerlegte, in die des Orients, der antiken und der chriſtlichen Welt. Somit bleibt denn als Anklage für Hegel weiter Nichts über, als daß er in der Philoſophie des Rechts 1821 für die Geſchichte vier welthiſtoriſche Reiche, das orientaliſche, griechiſche, römiſche und germaniſche, unterſchieden, worin denn ein Anklang an die vier in ihrer Theilung noch ganz unbekannten Weltalter Schellings geſucht werden mag.

Das Nächſte, was wir, nach dieſen Aeußerlichkeiten, zu berühren haben, iſt Hegel's Methode. Denn da durch einen gut geſchriebenen Auszug aus der Philoſophie der Geſchichte der Inhalt derſelben nach ſeinen Hauptmomenten jetzt wohl ſchon als allgemein bekannt vorausgeſetzt werden kann, auch ſchon vorher durch allerlei Canäle bei dem Publicum eingeſchmuggelt war, ſo kann nicht erwartet werden, daß die Kritik mit einer Reproduction deſſelben ſich zu ſchaffen mache. Wir können uns daher nur an dasjenige halten, wodurch wir zur Verminderung der Schwierigkeiten im Auffaſſen jenes Inhalts und zur Aufklärung ſo vieler dieſen Gegenſtand umſchwebenden Mißverſtändniſſe hoffen beitragen zu können.

Hegel unterſcheidet drei Gattungen der Geſchichtſchreibung, die urſprüngliche, die reflectirte und die philoſophiſche. Die erſte iſt die gleichzeitige unbefangene Darſtellung des Factums; die zweite geht von beſtimmten Vorausſetzungen aus und ſucht aus ihnen die Thatſachen zu erklären; die letzte nimmt wieder das Factiſche ganz unbefangen und macht keine andere Vorausſetzung, als die allgemeine, Vernunft in ihm zu finden. Sie liefert

also nicht, wie die Reflexion, einen mechanischen, psychologischen oder beschränkt teleologischen Pragmatismus; noch weniger aber thut sie der bewährten Ueberlieferung irgend Gewalt an. Sie verhält sich zu der Geschichtforschung, wie die Philosophie der Natur zu den Resultaten der Empirie, welche diese durch das Experiment, jene durch das Document garantirt. Dies Aufnehmen des Resultates der empirischen Akribie ist aber für die Speculation erst der Anfang. Daß Hegel die Voraussetzung macht, in der Geschichte Vernunft zu finden, rechtfertigt sich dadurch, daß der Geist als das Subject der Geschichte an sich vernünftig ist, also auch in der objectiven Gestaltung, die er sich gibt, Vernunft enthalten sein muß. Gans hat in seinem Vorworte sich des Ausdrucks bedient, daß das Eigenthümliche der Hegel'schen Methode in dem Logischen liege. Dies ist ganz richtig; man muß es aber auch recht verstehen. Es soll nicht heißen, daß Hegel in der Weltgeschichte nichts anderes erblicke, als eine Abwickelung der logischen Kategorieen in ihrer inneren Stufenfolge. Allerdings liegt eine solche Annahme nahe. Auch ist sie in der Schule besonders hervorgetreten. Kapp war es vorzüglich, der in seiner früheren jugendlichen Ungeduld mit einem solchen Schematismus zu operiren liebte; das Sein sollte der Orient, das Wesen die antike, der zu sich gekommene Begriff die moderne Welt sein u. s. w. Allein da die sämmtlichen Kategorieen schon in dem Begriff der Natur sich aufheben, so ist dies im Begriff des Geistes noch mehr der Fall. Ohne die Kategorieen kann allerdings weder der Geist noch seine Geschichte begriffen werden. Allein zugleich ist er in seiner Productivität viel mehr, als nur eine trockene Wiederholung der logischen Kategorieen, wie wenn es ihm nur um diese, nicht um sich selbst zu thun wäre. Das Logische ist in der Geschichte so zu nehmen, wie es sich zuletzt als der allgemeinste Begriff der Idee an sich innerhalb der Logik ergibt, nämlich als die Dialektik. In dieser Hinsicht ist dasselbe dem Geist und seiner Geschichte durchaus immanent. Jedes Unmittelbare ist Resultat einer Vermittelung. An sich ist es einfache, allein nicht unterschiedlose Einheit, denn an und für sich ist es auch ein Vermitteltes. Der an sich in ihm gesetzte Unterschied muß sich daher zum besonderen Gegen

ſatz erſchließen, der jedoch in ſeiner Entzweiung ſich ſelbſt zu einer Einheit aufhebt, ohne deren Möglichkeit ſeine eigene Spannung unmöglich geweſen wäre. Dieſe als Reſultat durch die Negation der Negation gewordene Einheit iſt alſo von dieſer Seite eine vermittelte; nach Vorwärts hin aber hat ſie die Geltung der Unmittelbarkeit; ſie iſt Baſis eines neuen Gegenſatzes. Ihre Exiſtenz iſt nicht ein todtes Daſein, ſondern das Werden der höheren Entzweiung. In dieſer Bewegung verläuft ſich der Proceß der ganzen Geſchichte, von den umfaſſendſten Verhältniſſen an bis zum Detail der kleinſten Parteiungen herunter. Wenn Hegel alſo von der Vernunft in der Geſchichte ſpricht, ſo hat man allerdings das Logiſche zu berückſichtigen, aber man muß zugleich wiſſen, was es damit im Geiſt für eine Bewandtniß hat, um nicht zu meinen, daß Philoſophie der Geſchichte bloß in einem Nachweiſen des Abſtracten im Concreten beſtehe, wodurch am Ende geſagt würde, daß nichts ein wahrhaftes Intereſſe habe, als nur das Logiſche ſelbſt, welches aus der hiſtoriſchen Umhüllung von der ſogenannten Speculation herausgeſchält wird.

Hegel verſteht nämlich hier unter Vernunft eben ſo ſehr die Freiheit. Die Philoſophie der Geſchichte macht aus dem Begriffe des Geiſtes, als des an und für ſich freien, die Vorausſetzung, daß in der Geſchichte die Freiheit erſcheinen müſſe. Der Geiſt wäre jedoch nicht frei, wenn er ſich nicht ſelbſt als ſolchen ſetzte. Die Freiheit offenbart ſich daher in ihrem ſich ſelbſt Beſtimmen als werdende. Im Werden iſt ſie auch da. Den Begriff einer bloßen Annäherung hat man durchaus zu entfernen. Die Freiheit iſt es ſelbſt, die in ihrer Geſtaltung ſich in verſchiedene Standpuncte unterſcheidet, von denen, geſchichtlich genommen, jeder denſelben Werth anſprechen darf. Die Freiheit iſt demnach nicht bloß ein Ziel, dem der Geiſt zuſchreitet, ſondern das Ziel wird auch auf jedem Puncte der Bewegung erreicht. Man könnte dies ſo ausdrücken, daß die Freiheit in ihrer unendlichen Mobilität, Perfectibilität doch zugleich das ſtabile, ſich gleich bleibende Element des ganzen Proceſſes ſei. Vernunft und Freiheit ſind folglich ebenſowohl Inhalt als Form der Geſchichte, und eine Geſchichte zu haben, liegt im Begriffe des menſchlichen Geiſtes. Er an ſich iſt ſchon das, was man ſonſt Deduction der Idee der Geſchichte nannte.

Mit außerordentlicher Kraft und Würde hat Hegel den Begriff der Geschichtschreibung auseinandergesetzt. Die Sicherheit, mit welcher er seinen eigenen Standpunct einnahm, kann sich nicht besser bezeichnen, als durch die Klarheit, mit welcher er von den anderen Methoden Rechenschaft giebt. Es ist in der neueren Zeit mehrfach versucht worden, von andern Gesichtspuncten auszugehen. Die Neigung unserer Zeit, aus dem Erschrecken über manche Verirrungen der Speculation, aus dem Mißtrauen in die Energie des Denkens zu den Vorstellungen der positiven Religion zurückzuflüchten, hat vorzüglich eine christianisirende Behandlung der Weltgeschichte beliebt gemacht. Görres verlor sich bei einem solchen Unternehmen in eine schlechte Zahlenmystik, deren Unzulänglichkeit für die Natur des Gegenstandes ihm von Hegel selbst noch nachgewiesen wurde. In Dänemark schrieb Grundtvig sein Welt-Krönike, das nun auch in's Deutsche übersetzt ist und ganz und gar den biblischen Standpunct für den Begriff der Weltgeschichte einzunehmen und als den einzig wahren darzustellen Anspruch macht. Allein hier kann man recht sehen, wie unmöglich dies ist. Man mißverstehe uns nicht. Wir wollen nicht sagen, daß nicht der Begriff, den die Bibel von dem Geiste und der Geschichte des Menschen gibt, der wahre sei; davon sind wir vielmehr auf's Innigste überzeugt. Dagegen bestreiten wir, daß das bloße Zurückgehen auf die Bibel, auf ihre Traditionen ihre Weisungen und Aussichten für die Auffassung der Weltgeschichte uns genüge, und finden für diese Behauptung bei Grundtvig selbst die größte Bestätigung. Dieser persönlich ausgezeichnete Mann hat Gelehrsamkeit, Witz, Phantasie, Poesie, christlichen Eifer, patriotischen Stolz. Allein alle diese Elemente liegen bei ihm sehr auseinander, so daß oft nur eine nackte Willkür übrig bleibt. Die nordischen Völker sollen nach ihm der wahre Kern der Geschichte sein; daß dies eine Uebertreibung ist, die man subjectiv ehren, objectiv aber verwerfen muß, ist klar genug. Die wahrhafte Geschichte soll erst mit der Luther'schen Reformation beginnen, weil dieselbe allererst die Bibel emancipirte. Noch soll aber der „Schatten des Todes" die Völker Europa's bedecken; noch soll das Christenthum ohne lebendige Realität existiren. Der Pietismus wird eben so heftig abgewiesen, als der Rationalismus,

die romantische Poesie eben so sehr, als die pantheistische Speculation; aber auch Zinzendorf, Klopstock, Lessing, Herder, Göthe. Die Biblicität Grundtvig's geht so weit, daß er Götze gegen Lessing in Schutz nimmt und Königsberg des Kantischen Kriticismus wegen als das „ausgefrorene Meer der finalichen Vernunft" dem „Unflath" Roms gegenüberstellt. Witzig und poetisch ist Vieles, wenn er z. B. meint, Napoleon habe den Ossian deshalb so gern gelesen, weil derselbe mit Todesschwermuth erfüllt, Napoleon aber der größte Virtuose in der Kunst des Todes gewesen sei. Zuletzt ist es bei Grundtvig aber doch nicht die Bibel, auf die er fußt, sondern die Hypostase seiner mit der Bibel associirten individuellen Anschauung, die er Saga nennt. Diese Saga hält bei ihm Gericht über Völker und Menschen. Sie ist seine letzte Instanz. Mit prophetischem Grimm schleudert er von ihr aus seine Wetterstrahlen und merkt nicht, daß dies Abstractum, dem er allerdings beständig eine biblische Bekleidung, ein intimes Verhältniß zur Schrift giebt, im Grunde nichts anderes ist, als das das Denken selbst in allegorischer Gestalt. — Der bedeutendste Versuch, die Weltgeschichte mit christlichem Auge aufzufassen, ist in der neueren Zeit unstreitig der von Leo's Universalgeschichte, die man als das directe Gegenbild der Rotteck'schen ansehen kann, welche die consequenteste und verbreitetste Darstellung der Geschichte aus dem Standpuncte eines abstracten Rationalismus und Liberalismus ist. Führte es nicht zu weit, so würde es interessant sein, zu zeigen, wo Leo noch ganz auf dem Grunde der Hegelschen Philosophie der Geschichte steht, von der er ursprünglich ausging und wo er sie nun theils verlassen hat, theils mit ihr sogar in entschiedenen Widerspruch getreten ist.

Was bei Hegel in Erstaunen setzt, ist die, fast möchten wir sagen, unermeßliche Vertrautheit mit dem Factischen. Nur einer solchen eines Historikers von Fach vollkommen würdigen Gelehrsamkeit war es möglich, ohne allen Zwang in der einfachsten Form, im schlichten Erzählungstone, die ungeheure Fülle der Thatsachen so organisch, so zusammenhängend vor uns zu entfalten. Nicht selten wird man glauben, daß ja gar nicht philosophirt werde; Hegel berichte eben nur, wie Andere auch. Sieht man aber näher zu, so ist alles Thatsächliche so vom Gedanken durch-

drungen; es ist so sehr das Charakteristische, das allgemein Bedeutende hervorgehoben; es ist so sehr in dem, was referirt wird, der Accent auf das die Krisis Bestimmende gelegt, daß man sich überzeugt, wie nur die tiefste speculative Durchdringung einer solchen Zusammenstellung fähig war; denn Tausende haben dieselben Facta gewußt und sie in ihrer historischen Prägnanz doch nicht erkannt. Wenige Zeilen enthalten öfters Stoff zu den weitläufigsten Entwicklungen, die auch mit der Zeit gewiß noch als junge Schößlinge aus diesem colossalen Wurzelstamm ausschlagen werden. Z. B. sagt Hegel S. 434: „Zwar war der siebenjährige Krieg an sich kein Religionskrieg, aber er war es dennoch in seinem definitiven Ausgange, in der Gesinnung der Soldaten sowohl als der Mächte. Der Papst consecrirte den Degen des Feldmarschalls Daun, und der Hauptgegenstand der coalitionirten Mächte war, den preußischen Staat als Schutz der protestantischen Kirche zu unterdrücken." — Gerade seine gründliche Kenntniß hat ihn auch wohl vor dem Schicksal bewahrt, dem Philosophen, wenn sie über die Geschichte nachdenken, so leicht und begreiflich verfallen, nämlich in jeder Einzelheit ein Princip nachweisen, in dem wirklich Zufälligen schon immer ein schlechthin Nothwendiges erblicken zu wollen. Die Darstellung China's ergeht sich in der Auseinanderlegung der kleinsten Umstände. Allein nirgends wird man hier eine Spur von dem finden, was man Construiren der Thatsachen nennen müßte, wodurch Philosophen den Fachhistoriker so oft einen wohl gar lächerlichen Anstoß gegeben haben. Zuweilen gewinnt es den Anschein, als wenn Hegel sich in der That in ein Aggregat von Thatsachen ohne alle Reflexion verlöre; aber dann bricht plötzlich der Gedanke hervor, der ihre Seele ausmacht, und beleuchtet die ganze Breite des factischen Materials mit seinem verklärenden Glanze.

Es ist schon gesagt worden, daß Hegel die Weltgeschichte wesentlich als die Entfaltung der Vernunft und Freiheit des Geistes auffaßt. Dennoch ist ihm der Vorwurf des Fatalismus und der Vernichtung des Individuums gemacht worden. Diese Anklage fußt namentlich auf jene schöne Darlegung des Begriffs der Philosophie der Geschichte, mit welcher die Rechtsphilosophie schließt. Hier zeigt Hegel, daß jedes Volk nur Einmal in der

Geſchichte Epoche machen, daß aber auch in derſelben kein anderes Volk ihm Widerſtand leiſten könne, daß es vielmehr während ihrer Dauer ein abſolutes Recht habe und daß die Individuen für die Vollbringung der Aufgabe eines Volksgeiſtes nur zur Hälfte ein bewußtes, zur Hälfte bewußtloſes Werkzeug ihrer Realiſirung wären. Da die Weltgeſchichte es mit dem Begriff der Völkergeiſter, nicht mit der Biographie der Individuen zu thun hat; da ſie den Fortgang der Freiheitsentwicklung darlegen, nicht aber von Allem erzählen will, was überhaupt einmal geſchehen iſt; da ſie an dem Einzelnen nur ein Intereſſe nehmen kann, inſofern es ſich zum adäquaten Ausdruck einer allgemeinen Tendenz gemacht hat, der Einzelne aber ſich in eine ſolche, ihm ſelbſt unvermerkt, hineinlebt, ſo daß er in ſeiner ſcharf bedingten geſchichtlichen Stellung in der That von ſeiner Bedeutung nur ein halbes Bewußtſein haben kann; ſo iſt nicht abzuſehen, was für eine Antaſtung der ſubjectiven Freiheit — denn an der objectiven iſt ja bei Hegel kein Mangel — in jenen für dieſen welthiſtoriſchen Standpunct vollkommen paſſenden Bezeichnungen liegen ſoll. Die Nothwendigkeit in der Freiheit leugnen, würde zu einem bloß formellen Begriff derſelben, zur Willkür führen. Obſchon für ſich ein Jeder frei handelt, nach ſeinem Gewiſſen ſich ſelbſt beſtimmt, ſo ſteht dennoch Jeder in einem eigenthümlichen, durch den geſchichtlichen Proceß mit ſeinen tauſendfachen Hebeln gebildeten Zuſammenhange, deſſen Daſein auch das Moment der Unabhängigkeit von ihm hat. Niemand kann vorher wiſſen, wie das, was er thut, in der Welt wirken wird. Die Welt, der objective Geiſt, iſt eben ſo ſelbſtſtändig, als der ſubjective Geiſt, der einzelne Menſch. In Wahrheit aber ſind ſie nur in der Einheit ihrer Wirkung und Gegenwirkung zu begreifen. Eine objective Geſtaltung des Geiſtes lediglich vom Subject als ſolchem abzuleiten, iſt eben ſo falſch, als die Individualität des Subjects lediglich aus der Objectivität der gegebenen Umſtände zuſammenzurechnen. In dieſer Einſeitigkeit wird die Anerkennung der Thätigkeit dem Subjecte ganz entzogen; man raubt ihm ſeinen wohlverdienten Ruhm; in jener wird der Begriff der Geſchichte, die Continuität der Thatſachen, die Cooperation derſelben, die Macht des Geiſtes eines Volkes, des Gei-

nes der Menschheit negirt. Hegel hat diese Extreme wohl vermieden, und man wird S. 19—74, welche sich ausführlich mit der Beantwortung aller hieher einschlagenden Fragen beschäftigen, nur mit der tiefsten Bewegung des Gemüthes, mit dem Beifalljauchzen des innersten Geistes lesen können, der hier den Endzweck der Welt, die Mittel seiner Verwirklichung und die aus der Verwirklichung resultirende Gestalt seiner selbst mit einer wunderbaren Klarheit auseinandergesetzt findet. Wenn Hegel als Philosoph sich auch des Namens eines Weisen würdig gemacht hat, so ist es hier. Wenn ihm in seiner Geschichtbetrachtung der Vorwurf, daß er die Freiheit einer kalten Nothwendigkeit der Vernunft opfere, von der Frömmigkeit gemacht wird, so handelt diese darin, wie so oft der Philosophie gegenüber, ziemlich gedankenlos. Soll denn die Geschichte unvernünftig sein? Soll die Willkür den Begriff der Freiheit schon erschöpfen? Soll ihre Heiligkeit nicht auf ihrer Nothwendigkeit beruhen? Ist aber die Nothwendigkeit in der Freiheit concreter Weise etwas anderes, als die Vernunft? Nein, das will die Frömmigkeit nicht. Sie will auch Nothwendigkeit. Nur spricht sie dieselbe in einer anderen Sprache aus und verfällt oft in einen ärgeren Fatalismus, als die von ihr zur Ehre Gottes bekämpfte Speculation. Da finden wir von den unerforschlichen Rathschlüssen Gottes, von den geheimnißvollen Wegen der Vorsehung, von der wunderbaren göttlichen Leitung der Schicksale der Menschen und Völker eine Menge Redensarten, welche, wenn man an ihnen die subjective Form wegnimmt, im Gehalt völlig fatalistisch sind; die stumme Resignation unter den Gedanken, Gott hat es so und nicht anders gewollt, ist die Unterwerfung unter die Nothwendigkeit. Auch wenn es heißt, daß Gott einen Menschen ausgerüstet habe, dies und jenes zu vollbringen; daß er sich einen Menschen erwählt habe zum Streiter für seine Sache oder einen andern als ein Gefäß der Unehre verworfen habe, so ist es nur ein Schein, wenn man glaubt, daß man damit etwas ganz anderes sage, als Hegel, indem er von den welthistorischen Individuen als von Werkzeugen des Weltgeistes spricht. Und wenn er, sich ganz innerhalb des geschichtlichen Standpunctes haltend, behauptet, daß der Weltgeist solche Individuen, nachdem sie ihre große That vollbracht hatten, wegwerfe, bei Seite dränge,

so klingt das in der Sprache der Frömmigkeit zwar anders, wenn sie sagt, daß Gott einem Attila, Dschingiskhan u. s. f. erlaubt habe, so lange als ein Diener seines Zornes zu schalten, bis er spricht: nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen! allein in der Sache ist kein wesentlicher Unterschied. Statt des Mechanismus eines concreten Zusammenhanges ist der Despotismus eines grundlos sich und die Welt bestimmenden absoluten Herrschers gesetzt. Die Frömmigkeit bleibt hier an Göttlichkeit weit hinter der Speculation zurück, denn in dem, was ihr als Nothwendigkeit gilt, betet sie den Zufall, die Willkür an. Die Speculation aber will auch erkennen, warum das, was als der widerspruchlose Wille Gottes geglaubt wird, göttlich sei. Sie theilt mit der Frömmigkeit die Empörung über den Gedanken, daß die Welt ohne Endzweck, ohne Gott sein solle, aber sie beruhigt sich noch nicht mit der einfachen Annahme, daß es nicht so sein könne, sondern bemühet sich, die Wirklichkeit dieser Wahrheit zu beweisen. Und dies erhabene Geschäft, diese Theodicee, wie Hegel am Schluß seines Werkes die Philosophie der Geschichte nennt, wird ihr als eine freche Anmaaßung, sich in Gottes Geheimnisse (als wenn er welche hätte!) hineinzudrängen, verargt.

Früherhin wurde Hegel von der reflectirenden Empirie auch der Vorwurf gemacht, daß er vieles aus seiner „Reallogik" ableite, was einen ganz andern Grund, nämlich einen geographischen habe. O. F. Gruppe gab in seinem Antäus, Berlin 1831, S. 323—337 einen Auszug aus Hegel's Philosophie der Geschichte, nach einem Heft der Vorlesungen, und ließ dann S. 378—429 eine Darstellung der Geschichte folgen, worin er nach Ritter'schen Principien die ursprüngliche Gestaltung der Erdoberfläche zu Grunde legte. Nach der nun gedruckt uns vorliegenden Arbeit Hegel's bleibt dieser Vorwurf unbegreiflich, denn hier finden wir S. 75—100 eine besondere Darlegung der geographischen Grundlage der Weltgeschichte. Auch späterhin, bei Persien, Syrien, Aegypten, Griechenland, Rom, kommt Hegel auf dieselbe speciell zurück. Er stimmt in vielen Punkten mit Ritter überein. Doch ist er auch hier nicht ohne Eigenthümlichkeit. Wenn Ritter vorzüglich auf die Erhebungen der Erde reflectirt, so hat Hegel besonders die durch die Erdformation b[illegible]

dingte Waſſercommunication im Auge. Als Geograph kann Ritter nicht anders. Er geht von der Natur zur Geſchichte über. Die Maſſenerhebungen, ihre Plateaus, die Terraſſen von den Hochländern zu den Tiefländern, die Flußſyſteme der Stufenländer, die Geſtaltung der Küſtenſäume zeichnen bei ihm die Grundlinien der Geſchichte vor. Hegel ſucht dagegen mehr dasjenige Element auf, was die Unterſchiede der Erde, die Trennungen der Völker aufhebt. Dies ſind nicht die Gebirge, ſondern die Gewäſſer. Berge trennen, Flüſſe und in noch höherem Grade Meere verbinden. Hegel zerlegt daher S. 84 für die Geſchichte die Hauptformationen der Erde in folgende:

1) das waſſerloſe Hochland mit ſeinen großen Steppen und Ebenen; der Sitz der Reitervölker, welche in einzelne Familien zerfallen;

2) die Thalebenen, das Land des Ueberganges, welche von großen Strömen durchſchnitten und bewäſſert werden; der Sitz der primitiven, den Ackerbau und die ſubſtantiellen Rechtsverhältniſſe ausbildenden Culturvölker;

3) das Uferland, das in unmittelbarer Verbindung mit dem Meere ſteht, zu welchem ſich alle nach Weltherrſchaft ſtrebenden Völker drängen. Die Charakteriſtik dieſes letzteren S. 86 und 87 iſt ein Meiſterſtück. Hegel hat eine ſo poetiſch naive Sprache für ſolche Dinge, daß ſie in ganz neuem Lichte erſcheinen. „Wenn das Meer einerſeits nachgebend und ſeine Oberfläche beweglich iſt, ſo wechſelt es dann wieder mit elementariſcher Furchtbarkeit ab. Der Menſch ſetzt ihm lediglich ein einfaches Stück Holz entgegen, verläßt ſich bloß auf ſeinen Muth und ſeine Geiſtesgegenwart und geht ſo vom Feſten auf ein Haltungsloſes über, ſeinen gemachten Boden ſelbſt mit ſich führend.“

In Betreff Afrika's welcht Hegel von Ritter gar nicht ab, in Anſehung Aſiens iſt dagegen der Unterſchied, daß Hegel hier nicht die Gebirgsverknetung um den Indiſchen Kaukaſus zum Princip der Eintheilung macht, ſondern die Thalebenen, wornach er drei große Culturländer unterſcheidet, welche um den Gebirgsgürtel der Dauriſchen Alpen, des Imaus und vordern Kaukaſus herumliegen: das Strombett des Hoangho und Jantſekiang; das des Ganges und Indus; das des Euphrat und Tigris. Den

Nordrand Aſiens ſcheidet er als ungeſchichtlich von der Betrachtung eben ſo aus, wie das ſüdlich von den Habeſſiniſchen Alpen und dem Wüſtengürtel liegende Afrika und das erſt in der Vorhalle ſeiner Geſchichte ſtehende Amerika. Ritter hat die Scheidung Aſiens in Oſt- und Weſtaſien begründet, ſo daß er das vordere Indien noch zum öſtlichen Aſien rechnet. Wenn man aber dieſe Theilung abſtract feſthält, wie neulich geſchehen iſt, ſo iſt das Wahre, was geographiſch darin enthalten iſt, in Gefahr, unwahr zu werden. Ferd. Müller hat in einer Kritik des Ritter'ſchen Aſiens in den Berliner Jahrbüchern den Gegenſatz von Oſt- und Weſtaſien nach unſerer Meinung eben ſo überſpannt, als Stuhr in ſeinem Werk über die Religionen des Orients, das wir anderwärts beurtheilt haben. Müller ſagt z. B., daß in Oſtaſien die mechaniſchen, in Weſtaſien die organiſchen Sprachen einheimiſch wären. Dies Urtheil, inſofern wir nach dem Ritter'ſchen Syſtem Indien darunter ſubſumiren müſſen, iſt ganz falſch, denn das Sanskrit iſt eine organiſche Sprache und es iſt längſt Gewohnheit geworden, von dem Indiſch-germaniſchen Sprachſtamm zu reden. Auch ſoll der Brähmismus etwas unſerm occidentalen Bewußtſein völlig Fremdes ſein; für unſer actuelles Bewußtſein iſt dies wahr; aber dieſem iſt auch der Dualismus des Parſismus etwas Fremdes u. ſ. w. Uns ſcheint es viel angemeſſener, Indien in ſeiner Abgeſchloſſenheit für ſich zu behandeln, als es auch als Kulturland einer ihm fremden Kategorie integriren zu wollen. Denn wenn einmal von einer Gegenſeitigkeit die Rede ſein ſoll, ſo ſcheint uns der Zuſammenhang des vorderen Aſiens mit Indien viel lebhafter zu ſein, als der des hinteren Aſiens mit ihm. In Perſien, in Kleinaſien, Griechenland, Rom war Indien beſtändig das wunderbare Feenland, mit welchem man den Horizont der Morgenwelt begrenzte. Die Handelsſtraßen der Karavanen liefen von uralten Zeiten aus Indien zum Mittelmeer hin. Nach Indien hin Eroberungen zu machen, reizte die abendländiſchen Herrſcher beſtändig; ſelbſt die Byzantiner unternahmen noch ſolche Expeditionen. Allerdings hat erſt der Islam ſeine Eroberungen im Gangesthal bis an das Vindhyagebirge ausdehnen können. Alexander der Große drang nur bis zum Pendſchab. Allein vermag man, dürftige Handelsverbindungen ausgenommen,

von dem Verhältniß China's zu Indien etwas Gleiches anzuführen? Erst der Religionskrieg des Brämismus und Buddhismus drängte die Anhänger des letzteren in die Hochalpen des Himálaya hinauf und trieb sie durch die Gebirgspässe nach China. Ganz Indien jenseits des Ganges ist eine Kolonisation des Buddhismus; der Brämismus wandte sich zu dem südindischen Inselmeer und kolonisirte Java, wo noch so mächtige Trümmer des ehemaligen Glanzes vorhanden sind. — Ueber Europa ist Hegel, Griechenland und Italien ausgenommen, in geographischer Hinsicht sehr kurz. Die Arbeiten der neueren Historiker und Geographen belehren uns, wie allerdings auch hier die Bestimmtheit des Terrains von der größten Wichtigkeit ist. Die plastische Darstellung, mit welcher Leo seine Geschichte Italiens eröffnet; das Gemälde, welches Michelet in seiner größeren Geschichte Frankreichs von dessen einzelnen Provinzen aufstellt; das Germanische Europa von Mendelssohn, der aus der Ritter'schen Schule hervorgegangen; diese und ähnliche Arbeiten lassen uns in den Bestandtheilen, in der horizontalen, verticalen oder gemischten Formation, in der geographischen Lage, in der dadurch bedingten Vegetation und Animalisation eines Bodens schon die geistige Physiognomie eines Stammes und seiner Geschichte anticipiren. Allein es ist wohl zu bedenken, daß doch alle diese Elemente zum Geist nur ein untergeordnetes Verhältniß haben, daß er es ist, der die Geschichte erzeugt und seinen Zwecken als den wahrhaften die Natur als Mittel unterwirft. Gruppe in der oben angeführten Polemik gegen Hegel geht daher oft zu weit und läßt den Menschen nur accidentell zur Natur erscheinen, als wenn seine Geschichte bloß eine Uebersetzung der Naturverhältnisse in sein geistiges Medium wäre; der Witz hat da die Herrschaft der Wissenschaft entrissen. Wenn nun Hegel in der neueren Geschichte nur bei Holland und England an ihre natürliche Bedingtheit im Vorbeigehen erinnert, weil jenes als ein gemachtes, dieses als ein insularisches (nicht, wie Hellas, Italien, Spanien, Dänemark, peninsularisches) Terrain sich besonders hervorhebt, so glauben wir, ist es auch ein innerer Grund, welcher dazu bestimmt, nämlich der, daß in der neueren Geschichte in der That die Naturseite durch den Gedanken, der in ihr das selbstbewußte Princip ausmacht,

ſehr zurückgedrängt wird. Auf ihn kommt es an, eine Bewegung hervorzubringen. Er trennt und vereinigt jetzt die Völker. In ihm endlich liegt es, daß die modernen Nationen ſich immerfort aus jedem Untergang wiederherſtellen. Im Orient bleiben die Völker lange auf Einer Stufe ſtehen; bis ſie dieſelbe erreichen, haben ſie natürlich eine wirkliche Geſchichte. China's Einheit. Indiens Kaſtenunterſchiede ſind gewordene, wenngleich hinterher die Erinnerung daran verſchwindet. Von dieſem Punct an haben ſolche Völker nur eine Geſchichte des langſamen Abſterbens und werden endlich eine Beute freierer Völker. Ueber Völker, welche ihrem Princip nach noch in der Natur wurzeln, kann daher auch der Islam ſo leicht ſiegen, weil er ihnen wirklich ein Höheres bringt und ihnen eine praktiſch-ſinnliche, ſubjective Schadloshaltung für die Aufgebung des objectiven Naturprincipes gegen den nur zu denkenden Begriff Gottes gibt. Die Juden haben daher eine viel größere Feſtigkeit, als die übrigen Orientalen, weil ſie in dem Gedanken wurzeln. Sie haben eine Doppelgeſchichte, eine concentriſche und eine peripheriſche, und in dieſer wieder eine Verdoppelung ihrer Nationalität: ihre eigene, ſtabile und die fremdher aſſimilierte, locale. Für den Chineſen wäre ſo etwas unerklärbar. Wie China ſeine Feſtigkeit in der Natur, ſo haben die Juden die ihre im abſtracten Gedanken. Völker, welche ein concretes geiſtiges, aber noch beſchränktes Princip haben, wie Aegypten, Hellas, Rom, leben ſich in ihrer Geſchichte aus; ſie ſterben, wenn ſie die Conſequenz ihres Principes erfüllt haben. Hegel bezeichnet Perſien mit Recht als den erſten Staat, der die Kraft des Unterganges, der wirklichen Veränderung hat. Doch iſt es merkwürdig, wie tief in dieſem Lande die uralte Organiſation fixirt iſt; der Islam hat in Perſien eine pantheiſtiſche Fülle, welche ihn von dem Arabiſchen ſpecifiſch unterſcheidet, und die Anſchauung des Einen Königs, des großen Königs, wie die Griechen ihn nennen, des Shah, iſt noch immer die Centralſonne der Satrapenverfaſſung und der mit ihr zuſammenhängenden und ſchon in uralten Zeiten vorkommenden Thronverſchwörungen. Aegypten, das todesſehnſüchtige, iſt ganz verſunken und hat nur das Knochengehäuſe ſeines Geiſtes zurückgelaſſen. Griechenland, Macedonien, Karthago, Rom ſind ebenfalls untergegangen, haben

aber ihre Seele der Geſchichte zur unſterblichen Fortdauer gegeben. In der neueren Geſchichte ſcheinen die Völker durch die unendliche Elaſticität des Gedankens, durch das chriſtliche Princip der geiſtigen, abſoluten Freiheit, dem Untergange ganz entriſſen zu ſein. Wir ſehen ſie zeitenweiſe in den furchtbarſten Verfall gerathen; allein ſie überwinden ihn wieder und treten aus ihm auf eine höhere Stufe. Im hintern Orient ſteht das höhere Princip ohne nachweisbare geſchichtliche Vermittelung neben dem andern. Im vorderen Aſien, in Griechenland und Rom geht die Weltherrſchaft im lebendigen Proceß der Geſchichte von Volk zu Volk über. Bei den modernen Nationen ſehen wir nicht mehr Ein Volk ausſchließlich die Herrſchaft haben; es tritt vielmehr ein durch das Chriſtenthum vereintes Syſtem von Völkern auf, in welchem abwechſelnd bald dies bald jenes Epoche macht, im Grunde aber allgemeine Probleme vorliegen, welche zuletzt nur durch die Cooperation aller gelöſt werden können, weshalb auch jeder Staat an der Geſchichte des andern das innigſte Intereſſe nimmt, da er nicht wiſſen kann, wie bald das gerade die Frage des Tages bildende Princip nicht auch in ihm von der Form des theoretiſchen Verhaltens in die Geſtalt des Factums umſchlägt. Von ſolchen, ganze Maſſen durchdringenden Allgemeinheiten, wie die Kreuzzüge, die Reformation, der politiſche Abſolutismus, die Revolution, die ſociale Emancipation, hat das Alterthum nichts gewußt. Im zehnten, funfzehnten, achtzehnten Jahrhundert ſchien eine völlige Auflöſung Europa's erfolgen zu müſſen, aber die Wiedergeburt der Staaten und Kirchen zu höheren Stufen iſt immer das Reſultat geweſen. Als Slaviſche, Germaniſche oder romaniſche Völker müßten ſie zu Grunde gehen, denn von dieſer Seite iſt immer noch das Princip der natürlichen Individualität vorhanden. Allein weil nicht das Nationelle, ſondern das Chriſtliche der letzte Halt im Geiſt der modernen Staaten iſt, ſo beſteht der Untergang nur in einem vorübergehenden Verderben, in deſſen Fegefeuer die ringenden Volksgeiſter ſich von dem Schlechten in ihrer Particularität reinigen und das Weſen des Chriſtenthums um ſo entſchiedener aus ſich hervorzubilden ſuchen. Wir ſehen auch in den Debatten des Tages, daß die Völker ſchon immer weniger ſich auf die nationelle Tradition, als

auf Humanität, Vernunft, Christenthum berufen. Eine Erklärung der Rechte der Menschheit zu geben, wie die Franzosen es thaten; die Sclaverei zu vernichten, wie die Engländer; die religiöse Duldung (nicht wie bei den Alten, Indifferenz) zu stiften, wie die Deutschen — das Alles ist zwar durch besondere Nationen je nach dem Maaß ihrer geistigen Befähigung und sonstigen Weltstellung, aber doch nur im Geist des Christenthums und kraft desselben vollführt. Hegel bemerkt, daß die neueren Nationen erst sich nach Außen wendeten, um sich zu bilden; dann erst erfolge eine Periode des Insichgehens, in welcher sie dazu kämen, ihre selbstständige Eigenthümlichkeit zu fassen. Dies ist sehr wahr. Die Modernen — auch die Individuen — müssen erst durch die Schule der Entfremdung von sich selbst hindurch, um, wenn sie sich das außer ihnen schon Gebildete angeeignet haben, mit desto größerer Energie in die eigene Tiefe zurückzukehren. Ein Anhänger der Hegel'schen Schule, ein Schüler Leo's, Funke, hat dies Moment für die Entwicklung der Hauptrichtungen der neuesten Zeit in einem besonderen Buche, 1835, so gefaßt, daß er überall die Reproduction des Orientalischen und Antiken im Slavischen, Romanischen und Germanischen verfolgt; eine Methode der Betrachtung, welche allerdings in pädagogischer Rücksicht sehr interessant ist.

Die Eintheilung der Weltgeschichte ist bei Hegel im Ganzen genommen sehr einfach. Er setzt zuerst die Periode, in welcher der Geist noch in Einheit mit sich verharret und sich theils in die Natur verliert, theils von ihr abstrahirt. Diese Einheit ist also erst eine solche, welche als anfängliche eine Halbheit ist. Mit jedem Volke, von China aus vorschreitend, wird diese Halbheit mehr und mehr entblößt; in Aegypten wühlt sich der Geist in seinem stumm verhaltenen Schmerz in den kalten Felsen und bauet unter dem strahlendsten Himmel seinen Mysterien dunkle Grotten; vor dem Schatten des Scheol sich skeptisch zurückwendend, blickt Judäa dagegen zum Himmel empor und klagt und jubelt im rhythmischen Wortstrom zum Herrn der Welt. In Griechenland und Rom empfängt der Bruch des Geistes sodann seine völlige Ausbildung. Der Hellene unterwirft sich die Natur durch die Kunst und Philosophie; der Römer durch den Verstand. Dort

wird Alles von der magischen Heiterkeit des Schönen durchdrungen, bis dieselbe in der zügellosen Ausgelassenheit des Witzes zur Verspottung der Götter, zum Studium der Philosophie führt. Hier wird die Welt von praktischen Gesichtspuncten aus ganz prosaisch genommen, bis der Mensch sich in der größten Weite der Herrschaft doch in verzweiflungsvoller Einsamkeit findet. Die Philosophie wird die Trösterin der Einzelnen; einer der besten Kaiser schreibt Betrachtungen über sich selbst, um eine Erfüllung des in aller äußerlichen Pracht leeren Bewußtseins zu haben; die Menge rast in sinnlichem Genuß nach Selbstvergessenheit und an die Stelle des göttlichen Wunders und seiner Majestät tritt die rohe Tiefe der Magie und der Leichtsinn einer escamotirenden, die Religion mißbrauchenden Gaukelei; an die Stelle der volksthümlichen Religiosität der theatralische Pomp des mystischen Esoterismus. Dieses Unglück der Entzweiung mit sich und der Welt ist der Weg zum Christenthum, denn dies macht den Einzelnen geistig selbstständig, indem es ihn mit Gott und dadurch auch mit sich und der Welt versöhnt. Das Christenthum ist die Einkehr des Selbstbewußtseins in seine eigene Wesenheit, die es nicht außer sich zu suchen hat. Gott offenbart sich dem menschlichen Geist als dessen wahrhaftes Innere. Er heiligt ihm die Endlichkeit, indem er sie durch die Menschwerdung als seine eigene anerkennt, und er erhebt ihn unendlich über diese so geheiligte Wirklichkeit, indem er selbst als der Geist zugleich unendlich darüber hinaus ist, so daß der Mensch durch das Bewußtsein von seiner Einheit mit Gott nicht in dem vorgefundenen Dasein, sondern in dem Glauben an Gott, in dem Wissen von ihm als dem über alles Existirende hinausgreifenden absoluten Subject seine höchste Befriedigung findet. Allein dies Princip muß sich auch erst Realität geben. Die Geschichte der modernen Welt muß zu dem Ende Gegensätze aus sich erzeugen, deren Zerrissenheit die des Alterthums bei weitem hinter sich läßt. Das religiöse wie das weltliche Bewußtsein bekämpfen sich mit der einseitigsten Härte als Kirche und Feudalreich, bis der moderne Staat aus diesem grauenvollen Streite als ihre concrete Versöhnung hervorgeht. Aber zunächst existirt nur der Gedanke solcher Einheit; es wird noch lange dauern, bevor Staat und Kirche sich in der Wirklichkeit

nicht bloß äußerlich mit einander ausgleichen, ſondern in der That als im Unterſchied identiſche Einheiten geſetzt haben, ſo daß Staat und Kirche für ſich eigenthümlich ſein und dennoch an ſich einen und denſelben Begriff der Freiheit zum Princip haben können; denn eine Theokratie, Hierarchie, religiöſe Demokratie genügt dem modernen Selbſtbewußtſein ſo wenig, als eine gegen die Religion indifferente Monarchie, Ariſtokratie oder politiſche Demokratie, oder als eine äußerliche Syntheſe dieſer Formen.

Hegel hat alſo im Allgemeinen drei Perioden: die orientaliſche, antike und chriſtlich-germaniſche Welt; denn die Auseinanderlegung der antiken in die beiden Hälften, der Helleniſchen und Römiſchen, iſt nicht von Belang. Hegel hat allerdings das Verdienſt, den Unterſchied der Griechiſchen und Römiſchen Welt, der ſo oft überſehen wird, mit ſcharfem Kennerauge bemerkt und trefflich geſchildert zu haben. Auch iſt es ganz richtig, daß die Perſerkriege und die Puniſchen Kriege eine Parallele bilden. Allein es iſt von Hegel nicht genug hervorgehoben, daß die Macedoniſche Epoche in der That die Mitte zwiſchen den individuell Griechiſchen Zuſtänden und der Römiſchen Welt ausmacht. In der Anſchauung Alexanders ſchwelgt Hegel, allein die Entwickelung der Diadochenzeit übergeht er faſt, und doch iſt hier, wie man aus Drumann und Droyſen (welcher Letztere übrigens von Hegelſchen Principien ausgegangen iſt) genugſam erſehen kann, der innere, organiſche Uebergang des Hellenenthums in das Römerthum vorhanden.

Daß Hegel auch noch die aus der Herderſchen Zeit ſtammende Vergleichung der Perioden der Weltgeſchichte mit den Altersſtufen des Menſchen vorbringt, iſt für nichts Beſonderes, nur für eine populariſirende Reminiſcenz zu halten, denn wenn der Orient die Kindheit, Hellas das Jünglingsleben, Rom das Mannesalter darſtellen ſoll, ſo bleibt für das Chriſtenthum nur das Greiſenalter über. Allein dieſe zu unpaſſende Conſequenz wird nicht gemacht. Daß in jeder geſchichtlichen Entwickelung nothwendige Wendepuncte vorkommen, haben wir oben ſchon auseinander geſetzt, als von der Immanenz des Logiſchen im Hiſtoriſchen die Rede war. Man hat für dieſe Stadien verſchiedene Ausdrücke außer dem ſo eben berührten metaphoriſchen aufgeſtellt. Ei-

war der glücklichste war die Formel, daß jedes Volk sein Mittelalter haben müsse. Die wahrhaftere Begründung jener Periodik liegt aber, außer in der Natur des Dialektischen überhaupt, in dem Wesen des Bewußtseins, welches von dem Setzen der Objectivität zu dem der Subjectivität fortschreitet, um aus dieser sich zur an und für sich seienden Allgemeinheit der Vernunft zu erheben. In einzelnen Sphären ist dies schon viel deutlicher, als in dem Gang der Geschichte überhaupt. In der Bildung der Kunst geht die Epik der Lyrik und diese der Dramatik voran. In der Religion das Glauben dem Zweifeln, dieses dem Wissen. In der Wissenschaft das unbefangene Setzen von Bestimmungen der Kritik, die Kritik der Systematik. Für die Nachweisung dieser Folge als einer nothwendigen hat aus der Hegelschen Schule, in besonderer Beziehung auf die Geschichte, Vatke im ersten Theil seiner biblischen Theologie sehr viel gethan. Die sogenannte innere Kritik beruhet bei ihm vornämlich auf der Einsicht, daß, was dem Bewußtsein zuerst objectiv als ein Ansichseiendes, Außerihmseiendes erscheint, nothwendig auch als ein Moment des für sich seienden Selbstbewußtseins gesetzt werden muß. Es läßt sich denken, daß in einer weitläuftigeren Auseinandersetzung, als Hegel sie geben konnte, diese Dialektik des Bewußtseins überall schärfer entwickelt wird, namentlich auch in dem Fortgange von der primitiven Sittlichkeit zur Moralität, welche die subjective Reflexion des Einzelnen auf den Werth seines Handelns ist, und von ihr zum Recht; denn historisch findet hier der umgekehrte Gang der Entwicklung als in der systematischen Folge des Begriffs statt, was nur insofern als Widerspruch erscheint, als die praktische Philosophie vom Begriff der Person ausgehen muß, die geschichtliche Wirklichkeit hingegen überall mit der concreten Sittlichkeit der Familie beginnt, in welcher das Moment der Moralität und des Rechts eingehüllter Weise existirt. Die Bildung derselben erscheint als ein feindseliges Verhalten zur Wärme des naiv sittlichen Verhaltens; in Griechenland und Rom kam man auch wirklich nur bis zur negativen Auflösung der volksthümlichen Sittlichkeit in die Freiheit der privaten Moralität einerseits, in den Zwang des privaten Rechts andererseits. Die modernen Staaten aber streben darnach, die Einseitigkeiten der moralischen und rechtlichen

Bildung immer wieder mit der volksthümlichen Sitte zu verschmelzen. Unsere Codification insbesondere hat diese Aufgabe.

Eine sehr wichtige Frage ist nun unstreitig, welchen Ort die Philosophie der Geschichte im System haben soll? Denn sie soll doch nicht ein principienloses Aggregat sein, wie Wachsmuth's Culturgeschichte und ähnliche Arbeiten, die in Verlegenheit sind, wie weit sie in der Behandlung der Verfassungen, des Handels, der gesellschaftlichen Formen, der Kunst u. s. f. gehen sollen. Die Philosophie der Geschichte kann als Wissenschaft nur Einen organischen Ort haben. Hegel hat ihr denselben da angewiesen, wo der Begriff des äußeren Staatsrechtes von selbst zu dem Begriff der Beschränktheit des einzelnen Staates führt, also dazu, ihn in einer höheren Totalität als ein Moment derselben zu begreifen; diese höhere Totalität ist die Weltgeschichte. Kant hat durch seinen Abschluß der Rechtslehre mit dem Begriff des Weltbürgerrechtes wohl den ersten leisen, auch von Schelling im Systeme des transcendentalen Idealismus befolgten, Anstoß dazu gegeben. Aber Hegel muß der Ruhm gelassen werden, diesen Uebergang zuerst auf das Bestimmteste erfaßt zu haben, so daß Gans befugt war, in der Vorrede der von ihm besorgten Ausgabe der Hegel'schen Rechtsphilosophie zu sagen, daß dieselbe nicht bloß ende, sondern daß man auch sehe, worin sie ende, wie nämlich der einzelne Staat in den Ocean der Geschichte münde. In der Abtheilung der Hegel'schen Werke folgt daher auch die Philosophie der Geschichte unmittelbar auf die Rechtsphilosophie.

Auch beschäftigt sich Hegel in der Einleitung vorzugsweise mit dem Begriff des Staates als mit derjenigen Form des Geistes, welche für die Erfassung seiner Geschichte die höchste Präcision habe, da nur in ihm die ungeheure Mannigfaltigkeit von Zwecken, Thätigkeiten u. s. f. zur Einheit sich abschlössen. Eben weil nun der Geist in solcher Totalität genommen werden muß, weil in der That die Kunst, Religion und Philosophie eines Staates mit seinem politischen Standpunct Eines, weil dies Alles nur Prädicate Eines Subjectes sind, so ist in der Schule selbst von Michelet in der kleinen Einleitungsschrift zum ersten Theil der Hegel'schen Werke, S. XVI, die Meinung geäußert, daß die Philosophie der Geschichte die Krone des Ganzen, das letzte Glied

des wiſſenſchaftlichen Organismus ſein müſſe. Allein dieſer Anſicht kann man nicht beitreten, denn erſtens tritt der Begriff der Geſchichte zum erſten Mal aus dem Begriff des Staates hervor, und zweitens ſind die beſonderen Momente im Begriff des abſoluten Geiſtes zugleich ſolche, welche weſentlich eine geſchichtliche Seite haben. Das, was das Eigenthum dieſer Sphären ausmacht, hat zugleich ein ſchlechthin allgemeines Intereſſe und bringt ſich durch ſeine Univerſalität allen Völkern zum Genuß dar. Die Nationalität geht in ſolchen Beſtrebungen über ſich ſelbſt hinaus, wenngleich immer noch eine Beimiſchung von ihr vorhanden iſt. Unter welchen uns ganz heterogenen Bedingungen iſt nicht der Schiking entſtanden? Wer aber erfreute ſich nicht an dieſen zarten Blüthen aus der Jugendwelt des Reiches der Mitte? Die Abſolutheit ſchlägt die Differenzen des Raumes und der Zeit nieder. Die Geſchichte hat daher hier das Merkwürdige, zugleich nicht Geſchichte in dem gewöhnlichen Sinn zu ſein, wie die Weltgeſchichte allerdings in viel höherem Maaße noch das Particuläre an ſich hat. Livius und Polybius z. B. haben ein groſſes Intereſſe für uns, den Hergang der Puniſchen Kriege zu wiſſen. Allein es kommt nicht gerade darauf an, ſich alle Wendungen dieſes Krieges, die wechſelnden Verluſte und Siege, das wechſelnde Schlachttheater u. ſ. f. zu vergegenwärtigen. Iſt man nicht gerade Profeſſor der Geſchichte, ſo reicht eine allgemeinere Bekanntſchaft vollkommen hin. Wie ganz anders iſt es mit den Homeriſchen Gedichten, mit den Platoniſchen Dialogen. Aus dieſen lächelt uns ſogleich eine ewige Gegenwart an, und wir fühlen uns, bei aller Ferne, doch ſogleich zu Hauſe. Ein Knabe von acht bis zehn Jahren kann bei uns das, was das Subſtantielle im Homer iſt, vollkommen verſtehen. An den Puniſchen Kriegen wird ihn die anekdotenhafte Staffage unterhalten. Das eigentliche Intereſſe, den Kampf um die Seeherrſchaft, die taktiſchen und ſtrategiſchen Feinheiten eines Hannibal, die Machinationen der Parteien im Römiſchen und Karthagiſchen Senat, kann er noch nicht faſſen.

Doch ſoll dies nur eine Andeutung ſein. Die wahrhafte Erledigung könnte nur durch eine Arbeit erfolgen, von der ich hier nur den Plan mittheilen will, da ihre Ausführung um ihrer

Weitläufigkeit willen einem andern Orte aufbehalten werden muß. Es käme nämlich darauf an, zu zeigen, wie sich die Eintheilung der Weltgeschichte zu der Eintheilung verhält, welche Hegel in der Philosophie der Kunst, der Religion und der Geschichte der Philosophie gemacht hat. Die der Geschichte der Kunst stimmt ganz mit der der Weltgeschichte überein. Das symbolische, plastische und romantische Ideal entspricht dem Orientalischen, Antiken und Christlich-Germanischen. Allein bei der Religion finden sich Schwierigkeiten. In der Weltgeschichte hat Hegel nämlich die Juden dem Persischen Reiche einverleibt; in der Religionsphilosophie hingegen bildet die Jüdische Religion mit der Griechischen und Römischen eine große Trias. Endlich in der Geschichte der Philosophie unterscheidet er die antike, mittelaltrige und moderne, indem er dem Orient eine wirkliche Philosophie abspricht. Erwägt man nun die Gesichtspuncte, von denen aus Hegel zu jeder dieser Trichotomieen gekommen ist, so muß man ihm größtentheils Recht geben. Man wird durch diese Differenzen noch mehr in der Ansicht befestigt, daß er ursprünglich für die Philosophie der Geschichte den Staat genommen und die Entwicklung der höheren Gebiete wieder für sich in ihrer specifischen Selbstständigkeit gemacht hat. Man muß diese Abweichungen Hegel sehr hoch anrechnen, denn man ersieht aus ihnen, wie entfernt er von allen Abstractionen gewesen ist, da der Versuch, einen einzigen Schematismus durch alle Regionen der Geschichte durchzuführen, so verlockend ist. Wie es sich nun hiermit eigentlich verhalte, soll anderwärts untersucht werden. Hierbei muß dann auch das Verhältniß zur Sprache kommen, welches auf den verschiedenen Gebieten eine und dieselbe Materie hat; bald finden wir hier bald dort eine größere Ausführlichkeit in der Darstellung derselben Sache, wodurch eine Ergänzung nach verschiedenen Seiten hin möglich wird; z. B. die Auflösung der Römischen Welt ist in der Geschichte der Philosophie viel ausgedehnter; so auch die Reformation und der Zustand Frankreichs vor der Revolution. In der Aesthetik dagegen finden wir die Griechischen Elemente, ferner die Elemente der mittelaltrigen Romantik, Glaube, Liebe, Treue, weitläufiger auseinandergesetzt u. s. f. Bei einer solchen Untersuchung müßte natürlich auch auf die Phänomenologie Rücksicht genommen werden, welche doch für

Hegel's philosophische Erfassung der Geschichte der Fundamental- oder ist, so daß vieles Spätere oft nur wie die Mittheilung der Vorarbeiten aussieht, durch welche er zu jenem Werk gelangte, oder wie der weitere Ausbau einzelner Gemächer und Stockwerke dieses Riesendomes. Bei einer solchen Untersuchung endlich könnte auch in das Einzelne gegangen werden.

Zum Schluß wollen wir nur noch das wunderliche Verlangen erwähnen, daß man von Hegel nicht selten auch eine Geschichte der Zukunft gefordert hat. Die alte Entgegnung, daß der Philosoph kein Prophet sei, hat ihm nicht geholfen. Wenn man ihm nun jetzt, seit diese Geschichte vorliegt, mehr als je zugestehen muß, daß er die Gestalten des Weltgeistes, die derselbe schon von sich gestreift hat, mit bewunderungswürdiger Klarheit erkannte, so liegt nach unserer Meinung in einem solchen Begreifen des Vergangenen die beste Propädeutik zu einer Perspective in die Zukunft.

Diese Forderung kann nämlich einerseits ganz absurd sein, wenn sie eine detaillirte Vorstellung des Künftigen haben will. Dies geht über alles menschliche Vermögen hinaus und hat mit der Philosophie gar nichts zu schaffen.

Andererseits kann sie vernünftig sein. Man will vom Philosophen wissen, welches der Inhalt der ferneren Geschichte sein, ob sie, wie bei Menzel, mit der Furie der Gemeinheit und Verzweiflung, oder, wie bei Gutzkow, mit der Idylle der allseitig ausgearbeiteten Humanität endigen werde.

In ersterer Beziehung läßt sich in Möglichkeiten unendlich viel schwärmen; welche Combinationen kann nicht eine rege Phantasie machen? — In zweiter Beziehung bleibt Hegel die Antwort nicht schuldig. Indem er zeigt, daß das Wesen des Geistes, Vernunft und Freiheit, bisher immer in fortschreitender Entwickung begriffen gewesen, können wir uns auch von dem Inhalt der Zukunft keinen andern Begriff machen. Sollte aber mit dem Ausdruck, daß Hegel nur das Vergangene habe begreifen können, der Vorwurf gemeint sein, daß er den Interessen der Gegenwart und ihrem Fortschritt in die Zukunft sich nicht mit ächt menschlicher und patriotischer Weise gewidmet habe, so würden wir nicht nur auf viele Bemerkungen in diesen Vorlesungen,

ſondern auch auf die in ſeinen vermiſchten Schriften vorliegenden claſſiſchen Aufſätze über die Verhandlungen der Würtembergiſchen Landſtände und über die Reformbill mit Stolz und Freude hinweiſen.

III.

Hegel's Aeſthetik. 1836.

Die Geſchichte der Aeſthetik iſt bis auf die Revolution, welche ſie durch Kants Kritik der Urtheilskraft empfing, hinlänglich bekannt. Man hat ſich ziemlich allgemein darüber verſtändigt. Kant blieb noch in dem Formalismus der Entgegenſetzung des Sinnlichen und Geiſtigen ſtehen, wenn er auch in der aufblitzenden Idee eines intuitiven Verſtandes, der das Allgemeine mit dem Beſonderen zugleich erſchaue, momentan darüber hinauskam. Dieſen Mangel ergänzte Schiller bekanntlich in ſeinen mannigfaltigen Abhandlungen, wozu in der jüngeren Zeit noch ſein Briefwechſel mit Göthe getreten, der eine Menge ſpecieller äſthetiſcher Fragen erörtert; ein Amerika der Poetik, das auch einſt ſeinen Columbus finden wird. Schiller erkannte nicht, wie Winckelmann, die Schönheit unmittelbar in ihrer Idealität, aber er rang heldenmäßig ſein ganzes Leben hindurch, die Einheit des Geiſtigen und Sinnlichen als das Weſen des Schönen zu begreifen. Wenn nun die Kantiſche Philoſophie im Gegenſatz zur früheren Wolfiſchen Lehre den Begriff des Schönen zuerſt objectiv beſtimmte und Schiller dieſe Beſtimmung zur concreteren Entfaltung fortführte, ſo hielt ſich doch die ganze Entwicklung noch in einem kritiſchen Zuſchnitt; die unzureichenden Begriffe, die man vorfand, wurden abgewieſen, berichtigt; eine neue höhere Anſicht wurde eingeleitet. Aber die Aeſthetik bedurfte eines Princips, durch welches ſie ſelbſtſtändig für ſich, unabhängig von dem reflectirenden Verſtande, auftreten und aus ſich ihren inneren Zuſammenhang entfalten konnte. Dieſen Standpunct, den Schiller beſonders vorbereitete,

empfing sie durch die Schelling'sche Philosophie, mit welcher alle späteren Leistungen in mehr bewußtem oder unbewußtem Zusammenhang stehen und welche, obschon ihr Urheber nirgends etwas Systematisches darüber gab, vornämlich in den Ruf gekommen ist, von der Kunst ein gründliches Verständniß zu besitzen. Allein nicht im Einzelnen ist die große Bedeutung dieser Philosophie zu suchen, sondern in ihrer ganzen, leichtfaßlichen, enthusiasmirenden Anlage, welche mit einem Zauberschlage in den Mittelpunct des Absoluten versetzte.

In der Kantischen Philosophie stand das Objective dem Subjectiven, das Physische dem Moralischen, das Sinnliche dem Geistigen, das Reale dem Idealen als heterogen gegenüber, eine Entgegensetzung, welche Schelling dadurch vernichtete, daß er die Trennung jener Bestimmungen der Sphäre der Erscheinung anwies. In dem Wesen als der Einheit aller Erscheinungen müsse die Entgegensetzung jener beiden Potenzen und Factoren Null sein; in der Erscheinung hingegen müßte auch wegen ihres Ursprunges aus dem indifferenten Grunde der eine Factor den andern an sich haben, so daß die Differenz des Absoluten im Gegensatz des Realen und Idealen nur eine quantitative wäre. In der Reihe der Erscheinungen, worin der Factor der Realität überwiegt, in der Natur, wie in der Reihe derjenigen, worin der Factor der Idealität überwiegt, in der Geschichte, bleibt der Gegensatz unausgeglichen, wodurch eben die Forderung eines Handelns entsteht, in welchem beide Potenzen eben so indifferenzirt werden, als sie es an sich im Absoluten sind. Dies ist das künstlerische, welches auf der ästhetischen Anschauung als der productiven Ineinsbildung des Realen und Idealen beruht. Offenbar muß dies Handeln beide Momente in sich wiederspiegeln, denn der Künstler handelt einerseits unbewußt; dies ist seine Genialität und kraft ihrer ist ihm die Tiefe der Werke, welche er schafft, selbst nicht vollkommen durchsichtig; es ist ein Naturdrang, der ihn zur Entäußerung treibt. Andererseits ist er sich aber seiner Hervorbringung auch bewußt; er producirt mit Besonnenheit und die formelle Seite der Kunst, ihre technische Vollendung, gehört seinem Verstande, seinem Fleiße an; sie kann erlernt werden, was mit der schöpferischen Begeisterung unmöglich ist, als in welcher der Künstler nicht sich selbst bestimmt.

vielmehr bestimmt wird. Im wahrhaften Künstler sind beide Elemente, der zeugenden Nothwendigkeit, wie der ausbildenden Freiheit, ganz ineinander aufgegangen. Folglich müssen sie auch im Kunstwerk als Eins gesetzt sein. Wollte der Künstler die Natur in dem Sinne nachahmen, daß er sie nur als ein Gegebenes copirte, so würde er mit solchen treuen Abschilderungen nur zurückstoßen. Oder wollte er von einem Begriff, einem Ideal ausgehen, welches gegen die natürliche Beleibung sich gleichgültig verhielte, so würde er nur verblasene Gestalten hervorbringen. Die Kunst verwirklicht also die Versöhnung von Natur und Geist, von Nothwendigkeit und Freiheit, von Endlichem und Unendlichem und ihre Werke sind daher nach Schelling Götter. Nichts, was der Erscheinung angehört, kann über sie hinausgehen. Der Cultus der Religion kann nur durch die Kunst ein würdiges Organ finden, denn, was in der Andacht nur subjectiv existirt, das ist in den Werken der Kunst objectiv vorhanden. Sie haben also wesentlich eine religiöse Bedeutung und ihr Genuß ist Reproduction der göttlichen Begeisterung, die sie gebar.

Das sind die Grundzüge von Schellings Lehre, welche er 1) am Schluß des Systems des transcendentalen Idealismus, 2) in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 3) in einer wunderschönen Rede über das Verhältniß der Natur zu den bildenden Künsten, kurz aber eindringlich und mit heiligem Enthusiasmus auseinandersetzte. Angewendet, wie man es nennt, d. h. in einer besonderen Erscheinung der Kunst nachgewiesen, hat Schelling seine Principien, so viel uns bekannt geworden, nur an Dante's göttlicher Komödie. Den Versuch einer speciellen Bearbeitung der Aesthetik nach seiner Ansicht machte Ast. Indem Schelling die Kunst auf's Engste mit der Religion verschwisterte, erregte er eine unendliche Begeisterung für die Kunst, welche mit der Blüthe der romantischen Schule, mit den kritisch-historischen Bestrebungen der beiden Schlegel, mit dem unvergeßlichen Frühling der Heidelberger Jahrbücher u. s. w. zusammentraf. Freilich wurde damals auch der Grund zu viel seichtem Gerede von der Göttlichkeit der Kunst gelegt; die ästhetisirenden Theegesellschaften glaubten hinlänglich für Tiefe gesorgt zu haben, wenn sie einem Kunstwerk das Prädicat „göttlich" aufspritzten und

Schelling selbst mußte sich in den Anmerkungen zur erwähnten Rede gegen solchen verstandlosen Leichtsinn bitter erklären.

Den nächsten Fortschritt aus dieser Periode machte Jean Paul. Er war, seiner philosophischen Confession nach, Kantianer und starb über dem Studium der Herbartschen Psychologie. Allein durch seinen poetischen Genius war er eben so sehr der Schellingschen Philosophie zugeneigt, woraus in seiner Vorschule zur Aesthetik in speculativer Beziehung ein gewisses Gemisch hervorging. Das Vorzüglichste dieses classischen Werkes, das im Gleichmaß der stylistischen Behandlung vielleicht unter allen Leistungen Richters den ersten Kranz verdient, ist unstreitig die gediegene Auseinandersetzung des Humors und der mit ihm zusammenhängenden Formen. Durch die Englische Literatur, durch Sterne, durch Shakespeare war die Deutsche Bekanntschaft mit dem Humor erweckt und die Deutschen zeigten bald, daß er auch ihnen nicht fehle. Allein es mangelte an einer klaren Begriffsbestimmung dieses chamäleontischen Elements, welches gegenwärtig bis zur Almosendichterei und grimassirenden Frazzenhaftigkeit der buchhändlerischen Industrie heruntergesunken ist, damals aber noch, als v. Hippel, Tieck und Arnim in ihrer Jugendfrische, Jean Paul selbst und Andere wirkten, eine ganz andere Bedeutung hatte. Jean Paul ging vom Begriff des Widerspruchs zwischen dem Endlichen und Unendlichen aus, eine Auffassung, welche ihm nur durch die Schelling'sche Philosophie möglich wurde. Dem Selbstbewußtsein des Geistes von seiner inneren Unendlichkeit, seiner an und für sich seienden Göttlichkeit, steht die Zusammenhangslosigkeit, Zufälligkeit, Endlichkeit der gemeinen Welt gegenüber. Der Humor ist nun, seinem Princip nach, nichts Anderes, als die subjective Ausgleichung dieses Contrastes. Es entsteht eine Beschränkung der einen Welt durch die andere. Eine wird immer in die andere reflectirt. So wird das Gewöhnliche erhoben; dem Unbedeutenden wird Bedeutung geschafft, die Prosa in Poesie verwandelt. Umgekehrt bringt der Humor das Erhabene, Unendliche dem Menschen in eine trauliche Nähe. Sein bald heiteres bald wehmüthiges Lächeln erhält den Menschen im Mittelpunct der Dinge.

Was nun durch Schelling im Allgemeinen begründet, durch die Schlegel im Historischen, durch Jean Paul im Theoretischen

weitergeführt wurde, faßte Solger syſtematiſch zuſammen, indem er die Formen des Unendlichen und Endlichen näher zu dem Gegenſatz der Phantaſie und des Verſtandes beſtimmte. Die Hauptſache bei Solger iſt die Verbindung, worin er alle Elemente der Kunſt brachte, in ſeinem Erwin und in der nach ſeinem Tode von Heyſe herausgegebenen Aeſthetik. Am berühmteſten aber iſt er durch ſeine Lehre von der Ironie geworden, welche ſeitdem zu den Geheimniſſen der ſogenannten höheren Aeſthetik zu gehören ſchien. Sie ſoll das Bewußtſein ausmachen, daß das Endliche, auch in ſeiner höchſten Vollendung, doch immer nur ein verſchwindendes Daſein hat, nicht das Unendliche an und für ſich ſelbſt iſt. Aus dieſem theologiſchen Geſichtspunct erſcheine auch die höchſte menſchliche That, die heiligſte, weil beſchränkt und nichtig, auch als komiſch. Tragiſch ſei die Ironie darin, daß alle Blüthe des erſcheinenden Daſeins dem Untergang zuwelken müſſe. Populair könnte man dies ſo ausdrücken: Gott muß über die Welt, die er, als eine in ſich nichtige ſchafft, eben ſo ſehr lachen, wenn er ihrem inneren Widerſpruch, als weinen, wenn er ihren durch ihr Daſein als Erſcheinung bedingten Untergang anſchaut. Das aber ſoll eben der Humor davon ſein und hieraus dem Künſtler die Weihe der Begeiſterung zuſtrömen. Man ſieht bald, daß dieſe Aeſthetik die furchtbare, in ſich ſelbſt zuſammenſinkende Anſtrengung gemacht hat, den Spinozismus, welchen Hegel ſo treffend Akosmismus nannte, auf die Kunſt anzuwenden. Colerus erzählt, daß Spinoza, wenn er ſeinen Wirth van der Spyk im Haag beſuchte, zuweilen Spinnen fing, die er mit einander kämpfen ließ, oder Fliegen, die er einer Spinne zur Beute in's Netz warf. Wenn nun die Thierchen ſich balgten, ſo konnte der ſonſt ſo ruhige Mann in helles Lachen ausbrechen. Die Macht der Subſtanz manifeſtirte ſich ihm in dieſer Tragikomödie.

Seit dieſer Zeit ſind nun eine Menge von Aeſthetiken erſchienen, welche in beſonderen Beziehungen Werth haben, ohne jedoch einen durchgreifenden Fortſchritt zu bewirken. Trahndorf leiſtete in begriffsmäßiger Beſtimmung des Techniſchen Ausgezeichnetes; für das tiefere Streben, das bei ihm unverkennbar iſt, wurde er durch die abſtracten Kategorieen von Sein, Erkennen und deren Vermittelung in der Liebe gehemmt. Weiße unternahm eine ſtreng

dialektische Behandlung der Aesthetik, an welcher als ein großes Verdienst hervorgehoben werden muß, daß er das Negative des Schönen, das Häßliche, als ein nothwendiges Moment in die Entwicklung mitaufnahm. Mit seiner Lehre vom Genius verirrte er sich freilich; statt mit der Objectivität der Kunst in ihren Werken, in ihrer geschichtlichen Realisirung zu schließen, endigte er die Wissenschaft, wie ein Lustspiel, mit dem Bund der Ehe, wofür ihn Herbarts Witz in der Halleschen Literaturzeitung derb genug geißelte. Aus der Herbart'schen Schule selbst hat Bobrik eine Darstellung der Aesthetik gegeben, welche mehr an die Vorschelling'sche psychologische Manier erinnert, allein durch Scharfsinn der Bestimmungen, durch zartes Gefühl für das Schöne und lebendige Darstellung sehr anziehend ist. Endlich ist noch des Buches von Lommatzsch als eines solchen zu erwähnen, welches recht verständig und in recht gebildeter Diction eine vollständige Aufspeicherung aller Hauptmomente des Schönen und eine Auseinandersetzung aller Künste, aller Arten derselben enthält. Andere Arbeiten, welche entweder, wie die Webersche Aesthetik, das Bedürfniß der Conversation befriedigen, oder, wie die Wiener Aesthetiken, mit der Verfertigung von Kunstwerken, mit Anweisungen zum Kupferstechen u. s. w. sich beschäftigen, können hier nicht in Betracht kommen.

Gewiß war nun Hegel's Leben für Erschaffung einer Aesthetik insofern höchst günstig, als es alle Stadien umfaßte, welche die Bildung dieser Wissenschaft unter uns bis vor einigen Jahren durchlaufen ist. Denn in seine Jünglingszeit fiel noch die Aufregung, welche Lessings Laokoon veranlaßt hatte und in den Abend seines Lebens der heftige Streit über die Ironie. Hegel hat daher mit allen zwischen diesen beiden Puncten liegenden Wendungen der Wissenschaft jene wohlthuende Vertrautheit, welche aus dem Miterleben einer Krisis entspringt. Er ist überall, auch in den vom fortrauschenden Zeitstrom bereits mehr verwischten Nüancen zu Hause. Hegel war gegen keine Erscheinung gleichgültig, sondern lebte, wie man vornämlich aus seinen vermischten Schriften sehen kann, das Leben der Völker und der Literatur in aller Breite bis auf das Unbedeutende hin mit durch. In solcher vielseitigen Theilnahme und Aufmerksamkeit bewährte sich seine innere

Stücke. Wie ein groſser Feldherr auch vom gemeinen Soldaten Notiz nimmt und ſolche Durchdringung der Totalität ihm die Sicherheit ſeines Handelns erhöhet, ſo hatte auch Hegel ein Intereſſe für die zahlreichen Dii minorum gentium der Literatur. Nirgends aber blieb er ein paſſiver Spiegel. Bei aller Hingebung an das, was der Tag brachte, erhielt er ſich in ſeiner Eigenthümlichkeit, ohne daran zu denken. Seine Unbefangenheit war die Kraft ſeiner Reaction. Wie ſehr er auch mit den Zeitproductionen ſich erſättigen mochte, ſo wuſte er doch Allem, was an ihn kam, einen belebenden Odem einzublaſen. In der Aeſthetik verſteht er auch dem an ſich längſt Bekannten theils durch die beſondere Stellung, die er ihm im Zuſammenhange des Ganzen ertheilt, theils durch ſeine energiſche, frappante Ausdrucksweiſe den Reiz der Neuheit zu geben, wie z. B. bei den Begriffen der Fabel, der Metapher und ähnlicher ſo überraſchend der Fall iſt. Gegenſtände, über die er ſchon weit früher ſich ausgeſprochen, wie, um etwas anzuführen, Jacobi's Woldemar, erſcheinen in friſcher Beleuchtung. Es iſt das alte Urtheil und doch ein anderes, weil Hegel nichts aus dem Gedächtniß als fertig wieder aufnahm, ſondern Alles immer von Vorn aus der Sache ſelbſt hervorbrachte. Auch abgetragene Streitigkeiten, wie über den Vorzug der Voſſiſchen Luiſe vor Göthe's Hermann und Dorothea, über die hiſtoriſche Treue der dramatiſchen Darſtellung u. dgl. treten in neuen Beziehungen auf. Im Maaſshalten vollends iſt H. ein ſeltener Menſch. Er iſt gegen Göthe, Schiller und Shakespeare von tiefſter Verehrung erfüllt, aber es iſt keine Spur von Manie vorhanden; er überſieht ihre Mängel nicht. Sein Enthuſiasmus iſt immer nur der der Vernunft. Wo ſie ihm nicht entgegenlächelt, bleibt er ungerührt. So feurig ſeine Seele iſt, wenn er in einem Kunſtwerk, wie Göthe's Iphigenia, den ächten Geiſt des Schönen begrüßen darf, ſo zauberreich dann ſeine markige Rede ſtrömt, ſo ungenirt, ſo naiv trocken ſpricht er im Gegenfall ſeinen Tadel aus. Er ſcheut ſich dann nicht, die Ausdrücke trivial, roh, barbariſch, flach, geſchmacklos und ähnliche gegen jene Lieblinge zu gebrauchen, denn eine Parteilichkeit, welche im unbedingten Loben und Rechtfertigen den Schein der Tiefe ſucht, iſt ihm fremd. Unbeſtechlichen Blicks erkennt er das Object als das, was es iſt und mit keuſchem Ernſt ſpricht er die gewordene Erkenntniß aus.

Von Allem, was Hegel lehrte, war wohl die Aesthetik gerade derjenige Theil, welcher dem größeren Publicum am Dunkelsten blieb. Es faßte im Allgemeinen die Ansicht, daß sie sich zwar auf das Logische und sittlich-Religiöse der Kunstwerke verstehen möge, daß ihr aber die wahren Mysterien des Schönen verschlossen seien. Nur einem beweglichen Gemüth, einem warmen, poetischen Sinn sei die Wissenschaft der göttlich-freien Kunst offen; mit dem Zwang dürrer Scholastik könne sie sich unmöglich befreunden. Hegel aber, der Protector der Dialektik, der Feind aller holden Unmittelbarkeit, dessen Gorgonenhaupt alles Individuelle mit Vernichtung bedrohe, sei der trockenste aller Philosophen. So bildete sich das Vorurtheil, als sei es der Hegelschen Aesthetik in der Kunst nicht um das Schöne, sondern um die von den Kunstgebilden verhüllte Wissenschaft zu thun. Sie gestehe dem Schönen kein eigenthümliches Gebiet zu, sondern erblicke darin nur eine geschickte Maskirung logischer, ethischer und theologischer Kategorieen. Das Amt der Wissenschaft sei die Zerstörung solcher Illusion; sie erhebe dadurch den Geist von der niedern, erdnahen Form der Vorstellung und Anschauung, welche ihn in der Kunst fessele, zur sonnenhellen Höhe des speculativen Denkens. Jedes Kunstwerk, auch das schlechteste d. h. kunstloseste, müsse sich daher, weil es allgemeine Bestimmungen in sich enthalte, als vernünftig rechtfertigen lassen, wie ein Lieblingsausdruck der Hegelianik laute. Da jedoch, nach dem Dafürhalten Hegel's und seiner Schule, der Weltgeist in seiner Philosophie endlich die Spitze der Culturpyramide betreten habe, so begreife man eigentlich nicht, wozu fernerhin noch ein Kunstleben existiren solle. Es habe ja seine Schuldigkeit gethan, die Geburt der sich selbst als alle Wahrheit wissenden Speculation vermitteln zu helfen.

Wir sind überzeugt, daß durch die nun vorliegende Aesthetik das Publicum über diese durch Mißverstand erzeugte und durch Gehässigkeit verbreitete Ansicht vollkommen enttäuscht werden und sich im Stillen zuweilen schämen wird, wie es diese und jene früher nicht ungern geglaubte Absurdität dem Hegelschen Genius habe zutrauen können.

Sollten wir nun das Eigenthümliche der Hegelschen Aesthetik im Allgemeinen angeben, so würden wir daran zunächst die Form

hervorheben. Die Meisterschaft Hegel's in der Darstellung ist hier von Neuem zu bewundern. H. war der dialektischen Entwicklung im höchsten Grade Herr. Aber bei dem ungeheuren Sachreichthum, den er besaß, war es recht die Lust dieses leidenschaftlich gründlichen Mannes, abstracte, allgemeine Bestimmungen durch allseitige Ausführung im Concreten, durch Verfolgung der Dialektik bis in die Zuspitzung des Einzelnen, so zu sagen, auf die Probe zu stellen. Die Treue und Sorgsamkeit, mit welcher in der Aesthetik das Einzelne von ihm behandelt ist, muß entzücken. Er wird hier so zugänglich, milde und farbenreich, als er, dem heiteren Spiel des Details gegenüber, in den Conturen des Ganzen streng und erhaben ist. Das Treffende des Ausdrucks, dem sich nichts entziehen kann, der sich bis in die Eingeweide der Dinge wühlt und sie offenbar macht, ging bei ihm aus seiner Intimität mit der Sache, aus seiner Rücksichtslosigkeit auf alles ihr Jenseitige hervor. Als in einem ungemischten Deutschen Stamm geboren, hat er einen Vorrath von höchst passenden alterthümlichen Worten und durch die Geschmeidigkeit und Kraft seiner Phantasie eine Mannigfaltigkeit neuer Combinationen, welche ihm ungesucht aus der jedesmaligen Anschauung zufließen. Auch Lateinische und Französische Ausdrücke weiß er sehr glücklich zu gebrauchen. Einige neuere Schriftsteller wollen uns durch Einmischen Französischer Wörter das Gefühl ihrer feinen Pariser Bildung geben; sie wollen uns groben Deutschen aus ihrem Salonleben einige Brocken zuwerfen. Von solcher Eitelkeit weiß H. nichts. Bedient er sich eines fremdländischen Wortes, so muß man ihm wegen seines specifischen Werthes fast immer Recht geben, namentlich wenn er komische Effecte beabsichtigt oder recht akademisch und akroamatisch exponirt. Wenn in den Schriften der Schule, wie das nicht anders sein kann, ein unverkennbarer, durch ihn bedingter Typus herrscht, wenn hier nothwendig gewisse Schlagwörter und Constructionen wiederkehren, so ist bei Hegel immer noch eine Seite offen, wo er, wir möchten sagen, über sich selbst hinausgeht, wo er neue Goldmünzen ausprägt, welche von da an im literarischen Verkehr nicht mehr entbehrt werden können und daher selbst in feindliche Lager den Weg zu finden wissen.

Sodann würden wir in Bezug auf den Inhalt die sittliche Würde hervorheben, welche mit wunderbarer Hoheit diese Vorlesungen durchdringt. Hegel's Unbefangenheit, seine zähe Objectivität, war ganz dazu gemacht, die Stellung der Kunst zu allen übrigen Gebieten fest in's Auge zu fassen und keinem durch Vorliebe Unrecht zu thun. Bei der glühendsten Begeisterung für die Kunst treffen wir doch nichts von jener eine geraume Zeit modisch gewordenen dithyrambischen Trunkenheit, welche den als einen der Mysterien des Geistes Unwürdigen zerreißt, der nicht der Schönheit als dem unbedingt Höchsten zu opfern sich bereit finden läßt. So sehr er die Göttlichkeit der Kunst anerkennt, so steht ihm doch ihr Grund, die Heiligkeit der Religion und die Wahrheit der Wissenschaft höher. Nur müssen wir sogleich hinzufügen, daß diese Stufenfolge des Schönen, Guten und Wahren bei ihm den Sinn hat, in ihrer Totalität die Momente des Einen absoluten Geistes auszudrücken, wodurch denn der Vorwurf einer abstracten Subordination des einen Moments unter das andere wegfällt. Nicht wenig sonderbar wird es Vielen klingen, wenn wir berichten, daß H. ganz ernsthaft eine Untersuchung darüber anstellt, ob auch die Kunst einer wissenschaftlichen Betrachtung werth sei? Dies Mißtrauen gegen die Kunst, ob nicht das Denken sich vergeude, wenn es sich mit ihr zu thun mache, ist in unserm Jahrhundert vielleicht nur H. in den Sinn gekommen. Es ist dies nicht die Besorgniß der Frömmigkeit, die über dem bunten, freundlich gegenwärtigen Kunsthimmel die ernste Ewigkeit zu vergessen sich ängstet, die, wie das Germanische Mittelalter, in den schönen Göttern die Verkleidungen höllischer Dämonen fürchtet: es ist vielmehr die speculative Besonnenheit, welche sich auf solche Weise aus dem Vorurtheil des Tages, aus dem Rausch des Dilettantismus, aus den Präconisirungen der Parteien, dem Nebel der schwanken Kritik, zur Klarheit und Würde des Begriffs heraufhebt.

Hegel's Centrum ist nicht eine bloße Indifferenz des Realen und Idealen, sondern die Idee des Geistes. Die Freiheit ist daher die Geliebte, welcher sich H. überall mit tiefster Sehnsucht zuwendet. Daher bei Untersuchungen über die Natur seine unverholene Freude, wenn er zeigen kann, wie sie noch in Zwittergestalten ausschweift, wie sie noch der äußerlichen Nothwendigkeit

und ihrem Gesellen, dem Zufall, unterworfen ist, der Geist aber in der Fülle der Gewißheit seiner selbst mit der Nothwendigkeit als der eigenen, von ihm selbst gesetzten, sich versöhnt weiß. Daher auch sein Drang, an einem Kunstwerk zunächst den geistigen Gehalt herauszukehren, der ihn sogar zu Fehlern verleitet, nämlich in das Politische oder Religionsphilosophische zu weit überzugreifen. Daher seine ernste Stimmung, welche eben so schneidend der in sich verliebten Moralität wie der ästhetischen Verweichlichung entgegentritt. Daher endlich die freie Weite seines Gemüths, welche das Individuelle immer in der Consonanz mit dem Geiste eines Volkes, mit dem allgemeinen Weltzustand empfindet und doch, bei aller plastischen, fast feierlichen Sittlichkeit, wieder harmlos genug ist, gefügig, mit kindlicher Hingebung, in die ganze Oberfläche der Erscheinung sich einzulassen. — Aus dieser Sympathie Hegel's für objective Sittlichkeit erklärt sich seine Neigung zur historischen Auffassung der Kunst. Bis auf ihn, bei den schon oben genannten, wie früher bei Bouterweck, Bendavid, Kant, Eberhard, Meier, Home und Batteux, ist die Aesthetik überwiegend die Theorie des Schönen und der Kunst gewesen und das Geschichtliche mehr unter dem Gesichtspunct des Beispiels aufgenommen worden. Bei H. scheint sich die Sache fast umzukehren. Zwar geht auch er von der Idee als solcher aus, allein im Verlauf drängt sich bei ihm die geschichtliche Bildung der Kunst beständig als das Element hervor, von dem er, weil die Idee darin zur concreten Bestimmtheit gekommen, den Ausgangspunct der Eintheilungen entnimmt. Das Urtheil der Zeit ist in dieser Hinsicht über H. mit sich selbst im Widerspruch. In Ansehung der logischen Idee hat man nämlich gesagt, sie sei, alle früheren Standpuncte der reinen Speculation in sich versammelnd, nur ein geschicktes Aggregat vorgefundener Bestimmungen, ein mit einem gewissen Schein von Nothwendigkeit zurecht gemachtes Arrangement der Principien, welche Andere entdeckten, während H. selbst nichts wahrhaft Progressives erfunden habe. Man machte also der Logik den Vorwurf, daß sie zu historisch, daß sie eine zur Form eines Systems eingewängte Geschichte der Speculation sei. Umgekehrt behauptete man in Ansehung der Geschichte, daß H. dieselbe durch seine Logik tyrannisire. Er habe einmal in ihr die abstracten

Schemata, unter welche er den empiriſchen Stoff wohl oder übel unterbringe, wodurch er denn die Geſchichte zu einem Schattenſpiel logiſcher Begriffe mache. Die Wahrheit iſt, daß H. im Logiſchen gerade ſo genau und gewiſſenhaft war, als im Hiſtoriſchen und durch ſeine Vertrautheit mit dem einen wie mit dem andern Element das eine durch das andere erleuchten konnte. In ſeiner Logik ſind die Beſtimmungen von ſolcher Schärfe und Reinheit, daß man in einem wahrhaft durchſichtigen Kryſtalltempel wandelt. In ſeinen hiſtoriſchen Darſtellungen aber entzückt jene ſaftige Localfarbe, welche von der Atmoſphäre des urſprünglichen Bodens noch gleichſam umduftet wird. Die erſchöpfende Prägnanz, mit welcher er welthiſtoriſche Epochen, Individuen, Kunſtwerke zeichnet, iſt auch eins der vielen außerordentlichen Talente, welche Gott dieſem wunderbaren Manne geſchenkt hatte. In der Aeſthetik iſt der große Fund, den er in hiſtoriſcher Beziehung machte, die Unterſcheidung des ſymboliſchen, plaſtiſchen und romantiſchen Styls, eine Theilung, welche mit der der Geſchichte in die orientaliſche, antike und moderne zuſammenfällt.

Die Idee des Schönen iſt in der Beſtimmtheit des Kunſtſchönen das Ideal. Aber das Ideal muß ſich in ſich ſelbſt unterſcheiden; es iſt kein Abſtractum. Durch ſeine Beſonderung entſtehen die eben genannten Grundformen aller künſtleriſchen Darſtellung. *Für die Beſtimmung des Einzelnen iſt aber noch die* ſpecifiſche Individualiſirung nothwendig, welche durch die einzelnen Künſte, durch die Differenz des darſtellenden Materials in der Architektur und Sculptur, in der Malerei, Muſik und Poeſie hervorgebracht wird. So ergeben ſich drei Theile der Aeſthetik.

Der erſte, welcher alſo vom Ideal handelt, betrachtet 1) das Schöne an und für ſich; 2) das Naturſchöne; 3) das Ideal ſelbſt. Das Schöne iſt die Idee, wie ſie aber nicht die Idee als logiſche, im abſtracten Element des Denkens, das Wahre und Gute an ſich iſt, ſondern in der objectiven Realität der ſinnlichen Erſcheinung exiſtirt. Das Innere des Begriffs und deſſen Aeußerlichkeit ſind in ihm untrennbar. Es iſt intereſſant zu bemerken, wie die Aeſthetik in ihrem Anfang, auf dem Platoniſchen Standpunct, die Schönheit noch mit der Wahrheit und Güte abſtract identiſch ſetzte, dagegen die neuere, ſeit Baumgarten, umgekehrt

mit der Reflexion auf das Sinnliche, auf den äußeren Schein, anfing. — Das unmittelbare Daſein des Schönen iſt allerdings das Naturſchöne, denn das natürliche Leben hat den Begriff zu ſeiner Seele. Die beſonderen Formen ſind hier einerſeits die abſtracten Beſtimmungen für das Verhältniß der Theile der Geſtalt: Regelmäßigkeit, Symmetrie, Geſetzmäßigkeit, Harmonie; andererſeits iſt es die Einheit des ſinnlichen Stoffs in ſich d. h. die Reinheit der Farben, Töne u. ſ. f. Aber wie ſehr die Naturgeſtalt entzücken möge, ſo iſt ſie doch, weil das Innere in ihr ein Inneres bleibt, unfähig, dem Geiſt eine letzte Befriedigung zu gewähren. Die Seele als das flüſſige Band aller Glieder ſcheint nur trübe durch das Aeußere hindurch, welches in einer beſtändigen Abhängigkeit von anderem Aeußern, von zufälligen Umſtänden iſt, wodurch die Schönheit unaufhörlich beeinträchtigt und verkümmert wird. Auch der ſchönſte Organismus, der menſchliche, iſt dem Druck der Natürlichkeit unterworfen. Wegen ſolcher Mangelhaftigkeit muß der Geiſt über das Naturſchöne hinausgehen und ein Schönes erſchaffen, welches nicht bloß an Dauerhaftigkeit dem ſchwankenden Zuſtande des Natürlichen entriſſen, ſondern überhaupt von der Unangemeſſenheit befreit iſt, welche die Idee als Naturleben, als nur entäußerte, in der Aeußerlichkeit nicht in ſich zurückkehrende, an ſich hat. Dieſe Entwicklung, von der wir kaum einen Proſpect hier gegeben, iſt von H. mit einer ungemeinen Liebe gearbeitet; alle Naturformen, vom Kryſtall an durch die Vegetation und Thierwelt hin iſt er durchgegangen; auch das Elementariſche der landſchaftlichen Schönheit iſt nicht vergeſſen. — Da ſich alſo das abſolut Schöne in der Natur nicht findet, ſo muß es durch den Geiſt ſelbſt erſchaffen werden. Das Ideal iſt die ſchöne Individualität, welche die Bedürftigkeit des Naturſtandes von ſich abgeſtreift hat und in ihrem Aeußeren nur die Idee, nichts Anderes, darſtellt, ſo daß das Sinnliche völlig vom Geiſtigen durchdrungen iſt. In der Beſtimmtheit des Ideals muß unterſchieden werden 1) das Ideal an ſich; 2) die Handlung; 3) die Aeußerlichkeit, in welcher die Idee ſich auf eine adäquat entſprechende Weiſe darſtellt. Das Ideal an ſich iſt die kummerloſe, ruhige Schönheit, welche nur den unſterblichen Göttern möglich iſt. Wo die Individualität als

erdgeborene in den Gegenſatz geräth, der zur Handlung auffordert, verſchwindet die ſelige Ruhe. Das Handeln iſt aber a) durch den allgemeinen Weltzuſtand bedingt. Im heroiſchen Zeitalter beſchließt das Individuum aus ſich heraus ſeine Thaten und nimmt auch reuelos alle Conſequenzen derſelben auf ſich. In Zeiten aber, wo ein Volk in den Unterſchieden der Stände und der Regierung zum Staat ſich durchgebildet hat, wird das Individuum durch tauſend Schranken in ſeinem Thun gehemmt. Jeder Act deſſelben muß ſich nach allgemein gültigen Normen richten. Alles wird controlirt. Der Mechanismus des Ganzen zerſtört die Poeſie des Individuellen und das Handeln iſt um ſo vortrefflicher, je proſaiſcher es iſt, denn die Proſa iſt nichts als die zur Form von Geſetzen und Grundſätzen herausgearbeitete praktiſche Vernunft, welche das Thun des Einzelnen regelt. Die Kunſt wird daher eine natürliche Neigung zum Heroenalter haben oder wenigſtens gern ſolche Zuſtände hervorſuchen, welche das vielfach Beſchränkte des conventionellen Zuſtandes in den Hintergrund ſtellen, weshalb bei ihr fürſtliche Geſchlechter den Vorzug haben, weil aus ihnen die Selbſtſtändigkeit des Handelns, deſſen umfaſſende Bedeutung, unmittelbar hervortritt. b) Durch das beſtimmte Verhältniß des Individuums zum allgemeinen Weltzuſtand ergibt ſich die Situation deſſelben. Wo das Subſtantielle an und für ſich dargeſtellt wird, iſt gar keine Situation. Wo es, wie oft bei den Griechiſchen Göttern, in einem Spiel folgloſen Handelns begriffen iſt, da iſt die Situation harmlos.

Erſt mit der Colliſion, d. h. mit der Entgegenſetzung und Spannung der Individuen durch ein und daſſelbe Intereſſe, kommt es zur Unruhe der wahrhaften Situation, deren Widerſpruch c) nur durch das Handeln aufgehoben werden kann. Seine Energie empfängt das Individuum aus den allgemeinen theils affirmativen theils negativen Mächten der Sittlichkeit. In der gediegenen Einheit mit einer von ihnen hat es ſeinen Charakter, der ſich im Affect als Pathos äußert. Ohne ſolchen ſubſtantiellen Inhalt, mit welchem das Subject ganz zuſammengeſchloſſen, iſt ächtes Pathos unmöglich. — Mit dieſer Innerlichkeit des Gemüths muß nun aber auch die äußere Umgebung, der erſcheinende Ausdruck zuſammenſtimmen, nicht bloß in Bezug auf Zeit, Ort,

Drapperie, ſondern, um den Reflex des Geiſtes concreter Weiſe zur Anſchauung zu bringen, bis auf das Singuläre hin. Der Künſtler, welcher das Ideal im Kunſtwerk für ein Publicum hervorbringt, muß daher die Idee ſogleich in ſinnlicher Form vor ſich haben. Er muß ſich zur Sache, die er darſtellen will, ganz entäußern können, worin allein auch die ächte Originalität liegt, welche nicht in individueller Seltſamkeit, bizarrer Laune, abſtracter Idioſynkraſie, ſondern in der Objectivität ſelbſt beſtehen muß.

Auf dieſe herrliche Auseinanderſetzung folgt der zweite Theil, die Entwicklung des Ideals zu den beſondern Formen des Kunſtſchönen. Die ſymboliſche ſucht die Idee in ihr angemeſſener Weiſe darzuſtellen. Aber weil ſie ſucht, bleibt Inhalt und Form noch auseinander. Die Form bedeutet nur den Inhalt, iſt mit ihm nicht in concreter Einheit. Die plaſtiſche erreicht dieſe Einheit. Form und Inhalt gehen gänzlich ineinander auf. Die Bedeutung ſchlägt überall durch; das Innere iſt im Aeußeren; das Aeußere ſelbſt iſt alſo kein Aeußeres mehr gegen das Innere, ſondern ſelbſt das Innere und das Innere iſt auch nichts mehr für ſich, ſondern hat ſich ganz der Oberfläche preisgegeben. Von Seiten der Kunſt iſt dieſe Identität das Höchſte. Aber der Geiſt kann, wenn er ſich in ſeinem abſoluten Selbſtbewußtſein zum Inhalt macht, wenn alſo die individualiſirende Particularität zerſprengt wird, durch ſeine Tiefe die Form hinter ſich laſſen. Er überſchreitet ſie. Dann findet das Umgekehrte, wie bei der Symbolik ſtatt. Dieſe bildet das Innere dem Aeußeren ein, während ſie ſelbſt noch den Begriff des Inneren ſucht. Hier iſt der Begriff, die Idee ſchon vorhanden, aber es genügt kein Gefäß mehr, ſie in ſich aufzunehmen. Der Geiſt erreicht ſich wahrhaft nur im Geiſt, in ſich ſelber. Dieſe Form iſt die romantiſche Kunſtform, die letzte denkbare.

Der erſte Theil der Aeſthetik begreift nur die Entwicklung der ſymboliſchen Kunſtform. Es wird von H. unterſchieden: 1) die unbewußte Symbolik, d. h. diejenige, welche den Inhalt, der äußerlich dargeſtellt werden ſoll, noch nicht von dem Mittel der Darſtellung als einem Zeichen für die Sache trennt, wie im ganz unkünſtleriſchen Parſismus, dem das Licht, das natürliche, unmittelbar mit den Ideen des Wahren und Guten zuſammenfließt. Mehr Sonderung enthält ſchon die phantaſtiſche Symbolik der Inder.

Am höchſten aber ſteht hierin die ägyptiſche Symbolik, weil ſie, nicht ſo willkürlich und maaßlos, wie die Indiſche, eine genauere Congruenz der Bedeutung und des ſie verſinnbildenden Objects enthält. 2) Tritt das Bewußtſein darüber hervor, daß die in ſich unendliche Subſtanz durch keine äußerliche Objectivität erſchöpft werden könne, ſo entſteht die Symbolik der Erhabenheit. Einerſeits iſt ſie die pantheiſtiſche, welche im Einzelnen das Univerſum ſpiegelt, wie ſie im Indiſchen, Muhamedaniſchen, ſelbſt im Chriſtlichen, hervorgetreten iſt. Andererſeits iſt ſie die monotheiſtiſche, welche das Irdiſche und Endliche mit dem Göttlichen und Abſoluten conſtraſtirt und ſich des Unendlichen nicht ſowohl in der Affirmation, als in der Negation, im Verſchwinden des Endlichen, in der Abhängigkeit und Furcht des Menſchlichen bewußt wird. 3) Endlich kann die Symbolik den Gegenſatz von Bild und Sache fixiren, ſo daß ſie, mit Bewußtſein über ihren Unterſchied, beide vergleichend auf einander bezieht. Geht ſie dabei a) vom Aeußerlichen aus, um daſſelbe in einen geiſtigen Inhalt hineinzuziehen, ſo entſteht Fabel, Parabel, Sprichwort, Apolog, Metamorphoſe. Geht ſie b) umgekehrt von der Bedeutung aus und legt ſie in eine mehr oder weniger conforme Aeußerlichkeit, ſo entſteht Räthſel, Allegorie, Metapher, Bild und Gleichniß. c) Durch die Trennung der Sache und des ſie darſtellenden Bildes muß aber das Weſen des Symboliſchen zerſtört werden, denn die Identität des Objects und des vom Subject bei ihm Geahnten und Gedachten wird offenbar immer lockerer. Die Einheit, als ein zuletzt ganz willkürliches Beziehen, fällt auseinander. Im Lehrgedicht benutzt der herrſchende Gedanke das Bild nur noch als einen Schmuck; in der beſchreibenden Poeſie dagegen wird Gedanke und Empfindung an das gegebene Object, es zu begeiſten, herangebracht. Im Epigramm endlich ſpitzt ſich der Gedanke für ſich ſchon ſo zu, daß das Object, woran er ſich lehnt, zum bloßen Rahmen des geiſtigen Inhalts herabgeſetzt wird.

Es leuchtet ein, daß Hegel mit dieſer letzteren Entwicklung ſich verirrt hat. In ſich iſt ſie zwar folgerichtig, gehört aber nicht hieher, wo die ſymboliſche Kunſtform ganz allgemein zu betrachten war, ſondern in die Poeſie, welche natürlich auch in der Geſtaltungsweiſe betrachtet werden muß, die ſie innerhalb der verſchiedenen Kunſtformen empfängt.

Die erſte Beſonderung des Ideals war alſo die ſymboliſche; die zweite iſt die plaſtiſche oder claſſiſche, in welcher das Innere ſich dem Aeußern gleich macht, in ihm ſich zeigt, aber auch nicht mehr darin darſtellt, als gerade nur ſich. Von dem claſſiſchen Ideal ſelbſt, als der in ſich, in ihrer Beſonderheit ſeligen Göttergeſtalt, unterſcheidet H. ſein Werden und ſeine Auflöſung. Sein Werden iſt die Degradation des Thieriſchen, der Sieg der neuen, ethiſchen Götter über die alten, rohen Naturmächte, die Feier dieſer Entwicklung in den Myſterien, eine, wie man ſieht, ganz religionsphiloſophiſche Deduction. Die Veränderungen des religiöſen Bewußtſeins ſind hier die Vorausſetzungen für die Fortgeſtaltung der Kunſt. Daß die Götter als Menſchen vorgeſtellt wurden, lag urſprünglich nicht in der Kunſt, ſondern in der Religion. Man darf Hegel's aus dem Herodot ſo oft angeführten Worte, Homer und Heſiod hätten den Griechen ihre Götter gemacht, nicht in der platten Weiſe interpretiren, als hätten dieſe Dichter den Standpunct überhaupt erſchaffen, auf welchem ſolche Bildungen möglich waren. So etwas kann immer nur That eines Volksgeiſtes überhaupt ſein. Daß nun aber der Begriff des Claſſiſchen hauptſächlich auf die durch die Sculptur erzeugte Göttergeſtalt eingeſchränkt werde, iſt nicht blos nicht nothwendig, ſondern würde falſch ſein, denn es iſt dies ja eben ein ganz allgemeiner Begriff der Art und Weiſe der Darſtellung des Kunſtideals; Raphael der Maler, Gluck der Muſiker, Goethe der Dichter, obſchon weder Griechen noch Bildhauer, haben nicht weniger claſſiſche Werke, als ein Phidias, hervorgebracht. Sie haben die harmoniſche, ununterſcheidbare Durchdringung der Bedeutung und Darſtellung erreicht. Daß die Helleniſche Sculptur eine ſolche concrete Identität in vorzüglicher Virtuoſität producirte, war durch die Religion möglich gemacht. Hegel erkennt auch (II. S. 21) die Allgemeinheit des Begriffs der Claſſicität an, allein er behauptet zugleich, daß wir ohne die Helleniſche Plaſtik denſelben gar nicht haben würden und legt deswegen einen ſo großen Nachdruck auf das Werden des Ideals der Kunſtreligion als des völligen Verſchmelzens von Inhalt und Form gerade in der menſchlichen Geſtalt.

Die Auflöſung des claſſiſchen Ideals erfolgt daher nach ihm auch von zwei Seiten, von der der abſoluten Allgemeinheit, welche

über den vielen, ihr ungleichen Göttern als ihr gestaltloses Schicksal schwebt, und von Seiten der concreten Einzelheit, welche als die Besonderung der vielen Götter, von denen ein jeder das Allgemeine, das Göttliche, in sich particularisirt, den Anthropomorphismus enthüllt und durch seine eigene Endlichkeit vernichtet. Diese Entwicklung ist abermals ganz religionsphilosophisch, denn jener Proceß ist der eines jeden Polytheismus. Hegel aber leitet daraus die Satire als die einer solchen Auflösung adäquate Kunstform ab. Nur in der Zerstörung des Götterideals, nur auf Römischem Boden, habe die Satire gedeihen können als der Zorn des in sich, auf seine Kraft und Tugend zurückgeworfenen Menschen gegen die Zersetzung des Glaubens, der Pietät, der substantiellen Rechtlichkeit. Allein ein solcher Zustand kann sich bei verschiedenen Völkern, in verschiedenen Zeitaltern wiederholen. Als der Polytheismus der mittelaltrigen, Römischen Kirche unterging, brach die Satire mit ungeheurer Gewalt und in oft ganz neuen, in der Römischen noch nicht angelegten Formen hervor; sollen z. B. die epistolae virorum obscurorum keine wahrhaften Satiren, sollen Hutten, Rabelais, Fischart nicht des Namens der Satiriker würdig sein? Selbst daß heutiges Tages keine Satiren mehr gelingen wollten, folgt noch nicht, wie Hegel meint, daraus, daß Cotta's und Göthe's Preisaufgaben dafür kein Glück gemacht haben. Eine Satire, die den Preis gewönne, würde immer ein mittelmäßiges Machwerk sein, denn die Satire muß aus dem wärmsten Herzblut sprudeln. Aber Hegel würde doch wohl Courier's meisterhafte Pamphlete, oder Byron's ehernes Zeitalter, seine vision of last judgement u. s. f. als Satiren haben gelten lassen, wenn er nur daran gedacht hätte. Und fehlt uns nicht für die geschichtliche Würdigung der Römischen Satire sowohl einerseits die Kenntniß der ursprünglichen Italischen satura, als andererseits die noch wichtigere der Hellenischen Jambographen, der Sillographen? Was denn wissen wir von diesen? Nach Hegel hat jedoch die Satire nur Einmal, in der Römischen Welt, Epoche gemacht; alles Frühere und Spätere ist ihm gegen ihre Indignation farblos d. h. er hält sich hier an die quantitative Bestimmung und unterscheidet die Satire nicht vom Satirischen. Dies ist ein ganz allgemeiner ästhetischer Begriff, welcher aus dem des

Komischen, näher aus dem des Witzes sich ableitet und etwas ganz Anderes, als die Satire, wie sie eine eigenthümliche Dichtungsart zu sein strebt, mit welcher die gewöhnlichen Theorien nach Hegel nicht recht fertig zu werden wissen. Als solche entspringt sie, meiner Meinung nach, aus der Auflösung des Epischen und macht theils beschreibend, theils reflectirend, theils Schilderung und Betrachtung vereinigend, ein Moment desselben aus. Das Satirische dagegen als solches kann in jede Dichtungsart sich hineinlegen; Drama, Lyrik, selbst das Epos kann satirisch werden und schon sehr früh haben die Griechen z. B. das Epos Margites gehabt, aus welchem Aristoteles bekanntlich (Poetica c. IV.) die Anfänge der Komödie herleitet. Daß es verloren gegangen, so gut als die Jamben des Archilochos, darf die systematische Wissenschaft nicht beeinträchtigen. Das Urtheil des Satirischen ist einfach: das Existirende soll nicht existiren, weil es meinem Begriffe von der Sache widerspricht. Die Schönheit der Satire hängt davon ab, wie tief der Künstler die Idee als solche ergriffen hat und wie groß der Widerspruch der existirenden, ihm gegenwärtigen Welt gegen dieselbe ist. Dies ist die doppelte Beschränktheit der Satire, ihre ideelle von Seiten der Reflexion, ihre reale, objective von Seiten der Geschichte. Ohne Witz aber würde die Satire nichts Künstlerisches, überhaupt nicht Satire, sondern prosaische Kritik sein. Außer der Poesie ist die Malerei besonders zur Satire befähigt; ich nenne nur Hogarth oder aus unseren Tagen bei den Engländern Cruishank, bei den Franzosen Grandville, dessen Illustrationen zu Beranger's Gedichten fast sämmtlich meisterhaft sind.

Man sieht wohl ein, daß nach Hegel die eigentliche Auflösung des classischen Ideals ihn zum Begriff des Malerischen hätte führen müssen, wie dieser Uebergang späterhin, im Begriff der einzelnen Künste, wirklich erfolgt. Das Malerische dringt, nachdem die Kunst zu irgend einer Zeit, bei irgend welchem Volk die Classicität erreicht hat, in die Sculptur nicht blos, auch in die Musik und Poesie ein. Bei den Alten können wir freilich, wie immer, diesen Fortschritt, der nach rückwärts als ein Verderben erscheint, in den schärfsten Unterschieden hervortreten sehen. Daß z. B. Euripides zu Sophokles ein solches Verhältniß hat, ist eine im All-

gemeinen bekannte Sache. Allein man dringe nur recht tief ein, ſo wird man über die Durchgängigkeit dieſer Differenz erſtaunen; ſie erſtreckt ſich bis auf die Wahl der Stoffe und die Wendung, welche dem gleichen Stoff gegeben wird. Man vergleiche z. B. das Toben des Euripideiſchen Herakles mit der Behandlung deſſelben Gegenſtandes in der Sophokleiſchen Deïanira, mit dem Wahnſinn des Sophokleiſchen Aïas. Sie verhalten ſich wie der aber geſchwellte, muskelſtrotzende Körper eines Ringers oder Fechters zu der idealiſchen Ruhe einer Statue des Ares. In der Architektur griff das maleriſche Princip ſo um ſich, daß man nicht nur dem Relief mehr Raum gönnte, ſondern auch darauf ſann, für die Anbringung von Gemälden mehr Fläche zu ſchaffen und in den Verzierungen ſelbſt, wie uns die Reſte und Bilder von Herculanum und Pompeji zeigen, bis zu Chineſiſcher Schnörkelhaftigkeit fortging. — Was ich in dieſem Zuſammenhang maleriſch genannt habe, kann allerdings auch noch anders gefaßt werden. Es iſt nämlich der Uebergang vom ſchönen Styl zum reizenden, der in verſchiedenen Abſtufungen bis zum piquanten und coloſſalen Uebertreibung einerſeits, ſo wie andererſeits bis zur ſüßlichſten und kleinlichſten Abſchwächung fortgeht. Hegel berührt den Begriff des Styls mehrfach, beſonders Thl. I. beim Begriff des Künſtlers und Thl. II. bei der Einleitung in das Syſtem der einzelnen Künſte. Dieſer wichtige Begriff, der der eigentliche Schlüſſel des formalen Verlaufs jeder vollſtändig ſich auslebenden Kunſtwelt iſt, muß eine ganz andere, organiſche Entwicklung erhalten, bei welcher der innere Zuſammenhang der Formen des ſtrengen, ſchönen und reizenden Styls mit dem ſymboliſchen, claſſiſchen und romantiſchen Ideal die belehrendſte Parallele abgibt.

Das romantiſche Ideal iſt die affirmative Rückkehr zum ſymboliſchen. Das Innere geht nicht in das Aeußere auf, aber aus dem entgegengeſetzten Grunde; das Aeußere iſt nicht deswegen die dem Innern nicht völlig angemeſſene Erſcheinungsweiſe, weil das Innere noch nicht genug beſtimmt wäre, ſondern weil das Innere ſich als Inneres beſtimmt, wird das Aeußere für ſeine Darſtellung unausreichend. Dieſe Darlegung iſt bei Hegel vortrefflich, nur wiederum zu religionsphiloſophiſch, indem Hegel bei dem Begriff des Romantiſchen durchaus den des Chriſtenthums zu Grunde

sagt. Allein obwohl daſſelbe allerdings durch und durch romantiſch iſt, weil es den Menſchen durch das Bewußtſein der abſoluten Geiſtigkeit nicht blos negativ von der Natur frei macht, ſondern ihm auch die poſitive Gewalt der wahrhaften Freiheit gibt, ſo muß doch die Aeſthetik den Begriff des Romantiſchen viel allgemeiner als den der in ſich freien, in ſich unendlichen Subjectivität faſſen. Thut man dies nicht, ſo wird man auch, worauf Hegel doch ſo ſehr ſich hinrichtet, mit der Geſchichte der Kunſt nicht fertig werden können. Was hat z. B. im Indiſchen Damajantis Treue für einen Charakter? Einen ſymboliſchen gar nicht, denn ſie iſt ſich ihrer Empfindung auf das Klarſte bewußt und ſoll nichts Anderes dadurch bedeutet werden. Einen claſſiſchen auch nicht, denn ſie beherrſcht ſich nicht in ihrer Liebe, wie die Penelope, welche die Freier mit erfindungsreicher Liſt täuſcht und ihrem ungeſtümen Werben gegenüber in göttlicher Ruhe verbleibt. Aber einem romantiſchen? Gewiß und zwar ſo ſehr, daß Damajanti, das ſchwache Weib, in den verſchiedenſten Lagen, immer nur mit ihrem Gemüth ſich beſchäftigt und, nur in ihre Liebe verſunken, an Andere keine andere als nur darauf bezügliche Forderungen macht und mit zweifelloſer Entſchloſſenheit in dieſem Intereſſe ſelbſt handelt; dies Inſichſein, Inſichverglimmen, dieſer Liebeswahnſinn iſt durchaus romantiſch. Der Perſiſch-muhamedaniſchen Kunſt geſteht Hegel auch das Romantiſche zu, was er doch nicht dürfte, wenn es in der That nur als das Chriſtliche gefaßt werden ſollte.

Als die beſonderen Momente in der Geſtaltung des romantiſchen Ideals unterſcheidet Hegel die religiöſe Liebe, das Ritterthum und die formelle Selbſtſtändigkeit der individuellen Beſonderheiten. Von dieſen ſind das erſte und dritte am gründlichſten abgehandelt und namentlich iſt die Darſtellung der religiöſen Liebe von einer erſchütternden, erhebenden, beſeligenden Hoheit. Uebrigens muß man die hier vorkommenden Trichotomieen nicht ſtreng als eine begriffsmäßige Triplicität nehmen. Zwar hat Hegel den ganzen Vortrag trichotomiſch eingetheilt, allein die Dreitheiligkeit iſt nicht immer ſpeculativ, ſondern öfter nur eine Manier, den Stoff zu handhaben, ihn überſehbar zu machen. Hegel gibt dies auch zu verſtehen, indem er ganz ſubjectiv und läßlich ankündigt,

er wolle, könne nur Folgendes herausnehmen; die Hauptpuncte würden etwa sein; es lasse sich unterscheiden u. dgl. m. Wollte man in dieser Beziehung die von Hegel selbst aufgestellten Gesetze der Dialektik zum Maaßstab seiner Vorlesungen machen, so würde man Vielerlei anzufechten haben. Wenn H. z. B. hier im ersten Abschnitt, der die religiöse Liebe zum Gegenstande hat, 1) von der Erlösungsgeschichte Christi, 2) von der religiösen Liebe, 3) vom Geist der Gemeine handelt; so ist die religiöse Liebe im Allgemeinen offenbar das abstracte Moment, in welches hinein auch die Liebe der Einen Mutter zu ihrem weltbefreienden Kinde und die sich allmälig befestigende Liebe der mit Christo in Umgang Stehenden fällt. Das negative Moment ist dagegen die Passionsgeschichte, die absolute Bethätigung der absoluten Liebe, die bis zu Schmach und Tod fortgeht. Die concrete Einheit aber der Liebe an sich und ihrer die Welt, das Endliche und Böse überwindenden That ist drittens der göttliche Geist der Gemeine, in welcher die zunächst als punctuelle Innigkeit erscheinende Liebe der Maria und der Jünger, so wie Christi selbst das allgemeine Medium ausmacht. Im Begriff der Gemeine unterscheidet Hegel das Märtyrerthum, die innere Bekehrung und das Wunder. Aber das Wunder ist nur eine abstracte Aeußerung des sich zur Existenz bringenden absolut freien Geistes und kann, sammt der Legende, unmöglich als der concrete Schluß gesetzt werden. Das Erste ist hier das Bewußtsein der Freiheit, welche Objectivität das Subject sodann als sein eigenstes Selbst zu setzen hat. Märtyrerthum aber und Sinnesänderung sind an sich dasselbe negative Thun, nur daß dasselbe sich einmal auf die Weltbezwingung außer uns, das anderemal auf die in uns richtet, von welcher Innerlichkeit das standhafte Erdulden von Martern eigentlich erst die Folge ist. Der Kampf aber hebt sich in der Seligkeit als der Empfindung der absoluten Freiheit auf, welche, im Kreise der religiösen Vorstellungen, auf die Auferstehung des Fleisches, auf die Wiederkunft Christi und das Gericht hinweiset, von welchen eschatologischen Momenten Hegel gewöhnlich abstrahirt. Unstreitig hat er sich bei dieser Gliederung durch eine zu große Rücksicht auf die Geschichte der Malerei bestimmen lassen; aber selbst für diese dürfte jene Anordnung nicht ganz passend sein.

Das Ritterthum behandelt Hegel nicht sowohl als eine ewige Idee, sondern mehr als eine antiquirte Gestalt des romantischen Geistes. Er unterscheidet darin die Ehre, Liebe und Treue. Wenn aber durch die Dialektik sich von Moment zu Moment der immer tiefere Grund enthüllen soll, so müssen diese Begriffe gerade umgekehrt sich folgen. Vasallentreue, sentimentale Liebe finden wir auch in China, in Indien, im alten Persien, nicht aber Ehre, und diese erst gibt dann auch der Treue und Liebe eine ganz andere Färbung. Die Treue für sich ist die Hingebung an einen Andern unter bestimmten Bedingungen, z. B. in der Diensttreue. Die Liebe ist die Hingebung, welche unbedingt ist und nur im Andern zum Dasein gelangen will, daher selbst die Launen und Grillen des Andern sich zu Nothwendigkeiten erheben können. Die Ehre aber ist das wahrhaft ritterliche Element, die unendliche Vertiefung des Einzelnen in den Begriff des Werths seiner Persönlichkeit. Treue kann ohne Liebe und Ehre; Liebe nicht ohne Treue aber ohne Ehre; Ehre nicht ohne Treue und Liebe bestehen, wenn sie nicht ungesellig sein will, was an sich ihrem Begriff widerspricht, der auf eine Continuität des einzelnen Bewußtseins mit dem relativ allgemeinen geht. Durch den Dienst der Treue und der Liebe realisirt sich die Ehre. Daß ein solcher Mensch, der sich in seinem Selbstbewußtsein genügt, doch einem Andern in Treue dient, doch einem Weibe bis zur Sclaverei sich unterwürfig macht, das erst ist das Bedeutende in diesem Kreise des Romantischen und es läßt sich nun die Collisionsdialektik der Treue mit der Treue, der Liebe und der Liebe, der Treue und Liebe mit der Ehre entwickeln, welche sich aber zu der der Ehre mit der Ehre zuspitzt. Diese Folge der Momente würde auch den Uebergang zu dem letzten Kreise der Gestaltung des romantischen Ideals, zu der der formellen Selbstständigkeit, ohne Schwierigkeit gemacht haben, denn die Ehre ist schon dies formelle auf sich Beharren.

Bei der Selbstständigkeit des individuellen Charakters unterscheidet Hegel wieder nach dem Gegensatz des Aeußeren und Inneren, aber nur für große, ernste, innige Naturen und ohne eine Auflösung des Gegensatzes bemerklich zu machen, der doch wohl im Begriff des schönen Charakters als desjenigen liegt, der seinen reichen Inhalt auch mit Leichtigkeit zu äußern, sein Gemüth zu

entschiedenen Darstellung zu bringen gebildet ist, worin die formelle, nach Aussen gewandte Consequenz des Handelns und die Macht des Gemüths, das Abgrundlose des in sich versenkten Gefühls sich zur concreten Einheit zusammenschliessen. Göthe's Iphigenie, Natalie, Eugenie sind z. B. solche schöne Charaktere. — Die Abenteuerlichkeit, als die Form des Geschehens im Romantischen, wie sie aus der sich selbst unendlichen Subjectivität entspringt, ist vortrefflich gezeichnet, gehört aber gar nicht blos der Christlich-germanischen Welt an, wie man nach Hegel meinen könnte, sondern kommt auch anderwärts vor. Was wir z. B. im ordinairen Sinne romanhaft nennen, das Lose, Zufällige, Wechselnde, Frappante der Begebenheiten, kennen die Chinesen so gut als wir; bei den Alten erscheint es in der neuen Komödie und später in den Milesischen Erzählungen bei Longus u. s. f.

In der Auflösung des romantischen Ideals unterscheidet H. wiederum nach dem Gegensatz des Aeußeren und Inneren die Kunstnachahmung des Vorhandenen und den subjectiven Humor. Eine rechte Auflösung dieses Gegensatzes wagt Hegel nicht, spricht nur vom Ende der romantischen Kunstform als dem Inhalt der gegenwärtigen Epoche der Kunst, in welcher nach ihm das Hervortreten der künstlerischen Virtuosität das Hauptelement ausmacht, was denn freilich ein schlechter Trost wäre. Indessen fasst er dazwischen den Gedanken eines objectiven Humors und schildert darin in der That das, was jetzt die Aufgabe der Kunst geworden ist und was wir, obwohl es seinem Princip nach romantisch, d. h. aus der Tiefe der sich unendlichen Subjectivität entsprungen ist, doch, zum Unterschied von der mittelalterigen Form des Romantischen, das Moderne zu nennen pflegen. Wir können uns nicht enthalten, Hegel's unvergleichliche Worte II. S. 235 herzusetzen: „Das Verwachsensein mit solcher specifischen Beschränktheit des Inhalts endlich hob der Humor, der alle Bestimmtheit wankend zu machen und zu lösen wusste, wieder auf und liess die Kunst dadurch über sich selbst hinausgehn. In diesem Hinausgehn jedoch der Kunst über sich selber ist sie eben so sehr ein Zurückgehn des Menschen in sich selbst, ein Hinabsteigen in seine eigene Brust, wodurch die Kunst alle feste Beschränkung auf einen bestimmten Kreis des Inhalts und der Auffassung von sich abstreift, und zu

ihrem neuen Heiligen den Humanus macht, die Tiefen und Höhen des menſchlichen Gemüths als ſolchen, das allgemein Menſchliche in ſeinen Freuden und Leiden, ſeinen Beſtrebungen, Thaten und Schickſalen. Hiermit erhält der Künſtler ſeinen Inhalt an ihm ſelber, und iſt der wirklich ſich ſelbſt beſtimmende, die Unendlichkeit ſeiner Gefühle und Situationen betrachtende, erſinnende und ausdrückende Menſchengeiſt, dem nichts mehr fremd bleibt, was in der Menſchenbruſt lebendig werden kann. Es iſt dies ein Gehalt, der nicht an und für ſich künſtleriſch beſtimmt bleibt, ſondern die Beſtimmtheit des Inhalts und des Ausgeſtaltens der willkürlichen Erfindung überläßt, doch kein Intereſſe ausſchließt, da die Kunſt nicht mehr das nur darzuſtellen braucht, was auf einer ihrer Stufen abſolut zu Hauſe iſt, ſondern Alles, worin der Menſch überhaupt heimiſch zu ſein die Befähigung hat."

Wie alſo Hegel in der Satire die eigenthümliche Form des ſich auflöſenden claſſiſchen Ideals erblickt, ſo im Humor die des ſich auflöſenden romantiſchen. Allein der Humor iſt, wie das Satiriſche, eine ganz allgemeine Form des Schönen, die als ſolche mit dem Begriff der Idealformen nicht unmittelbar zuſammenhängt. Daß dieſelbe innerhalb der romantiſchen Welt, wie ſie die Chriſtlich-germaniſche iſt, ihre höchſte Ausbildung erhält, iſt eine nur quantitative Differenz. Warum ſollen außerhalb des Chriſtenthums nicht auch humoriſtiſche Geſtalten der Kunſt d. h. nach Hegel's eigener Definition, ſolche möglich ſein, worin das Subject, in ſeliger Verſöhnung mit ſich, mit allem Objectiven ſpielt, ſich als den Meiſter, als den unnahbaren und doch auch in jede Nähe wieder zerfließenden Herrſcher über alle Endlichkeit weiß? Wer wollte ſagen, daß bei Ariſtophanes nur Satire und Ironie zu finden ſei, daß hier nicht auch die heiterſte Humoriſtik walte? Hegel's wundervolle Schilderung der Ariſtophaniſchen Komödie, Bd. III., gegen Ende, ſteht ſelbſt noch über von der Seligkeit der Ariſtophaniſchen Tiefe, die man nicht mit ſo flachen Bezeichnungen, wie Scherz, Laune, Perſiflage u. ſ. f. abfertigen kann, ſondern welche nur mit der Benennung Humor ihren rechten Namen findet. Und auch dem Lucian würde ich das Humoriſtiſche nicht ganz abzuſprechen wagen, wiewohl er ſich nur ſelten dazu erhebt und von der Größe, Kühnheit, Mannigfaltigkeit und Ueber-

sprudelnden Fülle des Aristophanes weit entfernt bleibt. Was man heute so oft Humor nennt, das Witzige, Lockere, Phantasievolle, das ist bei ihm in der höchsten Trefflichkeit, allein zum Humor gehört noch mehr, als subjective Willkür. Der Begriff des Humors muß innerhalb des Begriffs des Schönen überhaupt seine Stelle finden; er ist der Schlußbegriff der Philosophie des Schönen (wohl zu unterscheiden von dem Begriff der Kunst), denn über ihn hinaus ist keine weitere Formation mehr möglich, da hier alles Objective, ja das Absolute, dem Subject unterworfen wird und dies in aller Willkür doch nie vergißt, Alles sub specie aeterni aufzufassen. —

Der dritte Theil der Aesthetik, das System der einzelnen Künste, verfolgt mit der eines solchen Philosophen würdigen Umsicht den Grundgedanken der Sonderung des Ideals in seine Arten. Man erwartet allerdings hier ein anderes Princip der Eintheilung, nämlich für die Vereinzelung der Kunst in eine Vielheit von Künsten, allein im Grunde empfängt das bisherige nur eine andere Wendung. Der wirkliche Grund der Vereinzelung liegt in der unmittelbaren Verschiedenheit des Materials der Darstellung: der Raum, die Zeit und die von Raum und Zeit an sich freie Intelligenz; oder, in anderer Form, die Materie, der Ton, das Wort als Ausdruck der Vorstellung; oder endlich, in psychologischer Form, Anschauung, Gefühl und Vorstellung, sind das feste Princip der Vereinzelung der Kunst. Diese Eintheilung führt Hegel auch selbst in der Einleitung mit gewohnter Schärfe durch und zeigt, wie durch solche qualitative Unterscheidung die bildenden Künste, die Musik und Poesie entstehen. Allein er meint, einen großen Schritt vorwärts zu thun, wenn er, wie es scheint, ohne Noth, anders verfährt. Obschon nämlich der Idealunterschied für jede einzelne Kunst eine Voraussetzung ist, so daß seine Besonderung innerhalb einer jeden nach der durch die Qualität des Materials bedingten relativen Modification sich wiederholen kann, so entnimmt ihm Hegel dennoch das Princip der Eintheilung. Nach ihm nämlich ist das symbolische Ideal das wahrhafte Princip der Architektur; das classische das der Sculptur; das romantische das der Malerei, Musik und Poesie.

Diese Eintheilung entspricht aber der Sache nur ungefähr und verwickelt in eine Menge Schwierigkeiten, besonders, was erst

gar nicht der Fall zu ſein ſcheint, in hiſtoriſcher Hinſicht, indem ſie dazu führt, daß man, in Weiſe der früheren Schelling'ſchen Philoſophie, immer nur von einem Ueberwiegen der einen oder andern Kunſt in einer Idealform oder umgekehrt von dem einer Idealform in einer Kunſt reden muß. Statt alſo zur Beſtimmtheit dadurch gelangt zu ſein, iſt vielmehr die Unbeſtimmtheit größer geworden. Die Congruenz des claſſiſchen Ideals mit dem Maximum der Sculptur, des romantiſchen mit dem der Muſik wird ja dadurch nicht aufgehoben, daß man für die Kunſt als ſolche ſich an das einfach ſie unterſcheidende qualitative Element hält. Wollte man Hegel ſtreng beim Wort nehmen, ſo müßte doch nach ihm die orientaliſche Welt als die, in welcher die ſymboliſche Kunſt ihre wahre Heimath hat, in der Architektur, deren Weſen dem des ſymboliſchen Ideals vorzugsweiſe entſprechen ſoll, das Höchſte geleiſtet haben, wie er dies bei der Sculptur von den Hellenen, bei der Muſik von den Modernen behauptet. So aber weiß Hegel ſelbſt vortrefflich zu erörtern, weshalb die Griechiſche Baukunſt an Schönheit die Aegyptiſche, Indiſche bei weitem übertrifft. Was aber die Sculptur angeht, ſo hatte dieſelbe allerdings in den Griechiſchen Götteridealen beneidenswerthe, ihrer Aufgabe im höchſten Grad homogene Gegenſtände; ſieht man aber auf die Kunſt, ſo würde es die härteſte Ungerechtigkeit ſein, neuere Leiſtungen, z. B. Peter Viſcher's Apoſtel am Grab des heiligen Sebaldus, deswegen zu verwerfen, ihre Claſſicität zu leugnen, weil hier der Gegenſtand ein dem romantiſchen Kreiſe des Chriſtlichen entnommener iſt. Und ſo nachdrücklich H. überall darauf dringt, den Inhalt als das Beſtimmende in der Kunſt feſtzuhalten, wie er ihn denn beſonders in der Analyſe von Kunſtwerken immer voranſtellt, ſo iſt er doch viel zu univerſell, bei einer ſolchen Maxime ſteif zu verharren und geht daher anderwärts davon ab. Bei der Malerei und Muſik gibt er es als ein ausdrückliches Element dieſer Künſte an, daß dieſelben auch in ihrem Producieren an ſich, im Scheinen des Scheins, in der Offenbarung des Farbenſchmelzes und Tongewoges als ſolchen Befriedigung finden und den Inhalt ſo zu ſagen können darauf gehen laſſen. — Die Malerei hat in der Chriſtlichen Religion den ihr entſprechendſten Gegenſtand gefunden; das iſt ſchwerlich zu leugnen.

Daß aber andere Völker, z. B. Chinesen, Inder, Gelehrte, nicht so weit darin gekommen sind, ist doch wiederum nur ein quantitativer Unterschied. Von der malerischen Gruppirung Griechischer Reliefs wollen wir abstrahiren; aber die Zeichnungen auf den Vasen, die Mosaikgemälde, wie der jetzt aufgefundene Kampf des Alexander mit dem Darius, die verschiedensten, selbst landschaftlichen und genremäßigen Gattungen in den Wandgemälden von Herculanum und Pompeji — wollen wir das den Griechen mit dem kalten Worte absprechen: es sei nicht romantisch? — Von der Musik gilt zwar schwerlich dasselbe, aber gewiß Aehnliches.

Es liegt in der Natur dieser Kunst, daß man vergangene Bildungen derselben, deren Reproduction unmöglich ist, aus bloßen Beschreibungen sich am wenigsten verdeutlichen kann. Gegen unsere gewaltigen Tonmassen, harmonische Composition und instrumentale Vielseitigkeit mag die antike Musik dürftig gewesen sein; aber leugnen können wir auch sie nicht und müssen in Betreff der schönen Metren der Alten, der sorgfältigen Pflege, die sie der Musik in der Erziehung widmeten, der vielen Mythen, die sich auf musikalische Erfindung und Uebung beziehen, des emsigen Studiums, welches Philosophen ihr zuwandten, keine zu geringe Meinung von ihr hegen. Gluck ist billiger gewesen als Hegel; in seinem Alexanderfest hat er nicht blos der Orgelspielerin Cäcilie, sondern auch dem Timotheus den Preis der Kunst zugesungen. — Aber noch weniger weiß man zu sagen, warum die Poesie gerade zu den romantischen Künsten gehören soll, da sie, als die totale Kunst, wie Hegel, wenn ich nicht irre, sie selbst nennt, von der Existenz der übrigen Künste am mindesten abhängig ist und vor, mit und nach ihnen zu existiren vermag. Die Poesie geht gleichmäßig durch alle Idealformen durch; selbst bei den Hellenen ließ Phidias sich durch den Homer zu seinem Zeus begeistern.

Hegel's Einseitigkeit, den einzelnen Künsten und Völkern öfters Gewalt anzuthun, um sie seinen Idealformen unterzuordnen, begreift sich aus seinem Standpunct vollkommen und bei einem so gelehrten und geschmackvollen Kenner der Kunst, wie er war, ist das Beste, daß ihm, solcher Einseitigkeit zum Trotz, doch nichts Wesentliches entgangen ist und man alle Hauptbestimmungen einer Kunst bei ihm auf das Tiefste, mit vieler Anmuth und gro-

ſtr, im Treffen des Rechten oft nur ihm möglichen Energie des Ausdrucks dargeſtellt findet.

Bei der Architektur iſt Hegel ganz hiſtoriſch zu Werke gegangen. Die Begriffe des Gegenſatzes von horizontaler und verticaler Richtung, Winkel- und Kreisform, Wand, Pfeiler, Säule, Treppe, Erd- und Luftbau werden bei ihm nur in dem concreten Zuſammenhang des geſchichtlich ſich verwirklichenden Ideals berührt. Sein Grundgedanke iſt, daß die Architektur die ſymboliſche Umſchließung für die Statue, das Bild des Gottes zu erarbeiten hat. Es kann auffallen, daß Hegel ſeine Entwicklung hier mit Babylonien anfängt, da er ſonſt von China auszugehen pflegt, um ſo mehr, als er dadurch den Gegenſatz des Holz- und Steinbaues, den er erſt bei den Griechen beſpricht, in ſeiner Wurzel erfaßt haben würde. Denn in China iſt der Holzbau und mit ihm die zeltartige, geradlinigte, in weite Ebenen ſich flach ausgießende, ihre Monotonie der langen Wände nur durch nadelartige Thürmchen, Stangen und groteske Ausſchweifungen unterbrechende Architektur zu Hauſe, die daher auch des bunten Firniſſes zur Vermannigfaltigung und Dauerbarmachung nicht wohl entbehren kann. In Indien dagegen herrſcht der Steinbau und mit ihm die hypogäiſche Aushöhlung, wie zu Bamian, vor. In der Meſopotamiſchen Ebene, die ſo ſchöne Ziegelerde liefert, entwickelt ſich das Bauen mit gebrannten Steinen. Die eigentliche Bedeutung Aegyptens iſt architektoniſch die Geneſis der wahrhaften Säule, welche in den Indiſchen Felſenſälen einen gedrückten, gequetſchten Charakter behält und in Babylonien nur als nichttragender Thurm einſeitig emporſchießt. Die Griechiſche Architektur faßt alle dieſe allmälig hervortretenden Elemente in ſich zur maaßvollen Einheit zuſammen. Wenn Hegel mit Babylonien beginnt, ſo geſchieht dies, um ſogleich recht ſchlagend den ſymboliſchen Typus der Baukunſt zu zeigen, weil hier die Städte ſelbſt in der Zahl ihrer teraſſenartig aufſteigenden Mauern ein ſymboliſches Gepräge gehabt hätten. Abgeſehen davon, daß ſolche Bauten auf keinen Fall die urſprünglichen geweſen ſind, ſo entbehrt Indien in ſeinen ſich emporhügelnden Pagoden und den dieſelben einſchließenden auf die vier Weltreiche, vier Weltalter, vier Weden hindeutenden Höfe einer ſolchen Symbolik gar nicht. — H. ſcheint den eigentlichen

Unterſchied der Architektur darin zu finden, ob ſie für ſich ſelbſtſtändig ſei oder ob ſie diene. Die ſymboliſche hält er für ſelbſtſtändig; die claſſiſche dagegen ſoll nach ihm nur als Umgebung der Statue des Gottes dienen; die Chriſtliche beides vereinigen. Jedes Glied eines Domes hat durch ſein Verhältniß zu allen übrigen nach Innen und durch ſeine Stellung zu den Weltgegenden nach Außen eine beſtimmte ſymboliſche Bedeutung, aber zugleich iſt das Innere des Tempels dem Proceß der Andacht, dem im Geiſt ſich vergegenwärtigenden Gotte gewidmet. Die Schilderung des Chriſtlichen Doms II, S. 343 hat eine wunderbare Großheit.

Bei der Sculptur verfährt H. ganz anders. Er entwickelt zuerſt das Princip der eigentlichen Sculptur, dann das Ideal derſelben und hierauf erſt die Darſtellungsweiſen als Statue, Gruppe und Relief, das Material und zuletzt die geſchichtlichen Entwicklungsſtufen, bei denen er ſogleich von der Aegyptiſchen anhebt.

Eben ſo verfährt er bei der Malerei, die er, wenn auch nicht mit größerer Vorliebe und Sorgfalt, doch mit noch vollerer Ausſtattung als die Sculptur behandelt hat. Man laſſe ſich hier durch Wiederholungen von Dingen, die ſchon im erſten Theil unter der Kategorie von der Beſtimmtheit des Ideals, im zweiten unter der vom romantiſchen Ideal vorgekommen ſind, nicht verleiten, flüchtig zu leſen oder gar zu überblättern, denn man würde dadurch ſehr viel feine und neue Bemerkungen verlieren. Hegel wiederholt ſich, es iſt wahr; aber zugleich hat er eine ganz andere Sphäre vor ſich, durch welche Alles ſpecifiſch metamorphoſirt wird. Auch ſtoße man ſich nicht daran, daß ſo Vieles noch nicht dialektiſch durchgearbeitet, ſondern erſt mit genialem Wurf ſkizzirt iſt, daß, mit Einem Wort, die Darſtellung oft die Form eines bloßen Reflectirens hat, welches hier und dort verweilt, Manches mit Neigung, ja Leidenſchaft hervorhebt, Anderes aber unberührt läßt oder gar mürriſch von ſich abweiſt. Die Grundlinien der Geſchichte der Malerei ſtellen beſonders den Begriff der heiligen Malerei und ihr Verhältniß zur weltlichen in ein neues Licht.

Bei der Muſik wechſelt Hegel ſeine Methode von Neuem. Er beginnt mit einer weitläufigen Reflexion über das Verhältniß der Muſik zu den bildenden Künſten, geht dann zur beſonderen

Bestimmtheit der musikalischen Ausdrucksmittel fort und betrachtet schließlich das Verhältniß derselben zum Inhalt. — Es sei erlaubt, eine andere Gliederung dieses Gebiets dagegen herzusetzen. Das erste, abstracte Moment desselben scheint uns nicht die Reflexion auf das Verhältniß der Musik zu den andern Künsten, die wir einleitend dem allgemeinen Begriff der Musik überweisen würden, sondern der Ton selbst zu sein, wie er sich rhythmisch, melodisch und harmonisch bestimmt; das zweite Moment aber die besondere Erscheinungsweise des Tons als Instrumentalmusik, Vocalmusik und als Einheit beider; das dritte endlich die geistige Individualisirung des Tons, welche in sich selbst eine doppelte, eine materiale und formale ist; die materiale beruht auf der substantiellen Bestimmtheit des Inhalts, wodurch der Gegensatz der nationalen und kirchlichen Musik entsteht, der sich in der Oper auflöst, oder, noch bestimmter, im Kammerstyl; die formale entspringt aus der Differenz der poetischen Formen, welchen sich die Musik als epische unter-, als lyrische neben-, als dramatische überordnet und so mit der aus der Oper sich ablösenden Balletmusik in die ursprüngliche nationale Form, Marschbegleitung, Processionsmusik zu sein, dem Mimischen sich anzuschließen, zurückkehrt. — Freilich ist für die Philosophie der Musik erst in neuerer Zeit mehr geschehen. Schriften, wie die von Wendt, Hand, Marx, Finke u. s. konnte Hegel noch nicht benutzen; anderes schon Vorhandene, worunter mit größtem Lobe die gründlichen Erörterungen Thrandorfs in seiner nicht nach Verdienst bekannten Aesthetik zu erwähnen sind, scheint ihm zufällig entgangen zu sein. Mit liebenswürdiger Bescheidenheit gesteht H. seinen Mangel an Kenntniß auf diesem Gebiet ein, spricht oft nur ganz assertorisch im Laienton und erfreut dennoch durch hundert überraschende Einsichten und neue Beobachtungen. Oft sieht man, wie er am Gelingen der speculativen Erfassung der Sache dadurch gehindert wird, daß er von Voraussetzungen ausgeht, welche der Musik fremd sind. So ist ein Unterschied der Instrumente der linearen und flächenhaften Schwingung. Nach der Naturphilosophie geht Hegel von der Linie zur Fläche über; in der Musik ist dies aber unrichtig; Hegel selbst erklärt die Instrumente, welche durch Flächenschwingung wirken, Pauke, Glocke, Trommel, für die musikalisch

ärmeren, gehaltloseren; d. h. doch wohl, sie stehen unter den linearen Greif- und Streichinstrumenten, sie sind abstracter. Es sind Schlaginstrumente, die daher auch die ersten sind, welche Kinder und Völker erfinden und lieben, indem es ihnen zunächst auf Geräusch, Lärm, abstracten Tact ankommt. Die Saitengreifinstrumente bilden den Uebergang zu den Saitenstreichinstrumenten; bei jenen macht noch das Punctuelle des Tons den Charakter aus, während es die Streichinstrumente zur Continuität, zur Bindung des Tons bringen; ein Gegensatz, der sich in den Blaseinstrumenten auflöst, bei welchen die menschliche Brust die Seele unmittelbar in das Instrument hineinhaucht, die also gesangartig werden und mit welchen folglich der Uebergang in die vox humana sich von selbst macht, während man diesen bei Hegel von der Flächenschwingung der Pauke u. s. f. umsonst versucht. Doch verdienen diese Mängel so wenig urgirt zu werden, als der Umstand, daß H., nachdem er den Begriff des Melodischen, obzwar kurz, bereits angegeben hat, erst die Harmonie und dann des Weiteren noch einmal die Melodie abhandelt. Denn so gewiß die Melodie die wahre Seele der Musik ist, so gewiß ist auch ihr Begriff die lebendige Mitte zwischen der prosaischen Regelmäßigkeit des Rhythmus und Taktes und der kunstvollen Vertheilung und Verschlingung der Harmonie, welche so sehr des Architektonischen der quantitativen Grundbestimmungen, als des Pittoresken der qualitativen Erfüllung der Melodie bedarf und durch solche Einheit das Princip der außerordentlichen Ausbildung der Musik in der neueren Zeit, ihrer Macht, Vielstimmigkeit und dramatischen Lebendigkeit geworden ist. — Ueber die Geschichte der Musik schweigt Hegel.

Für die Poesie ändert er seine Manier abermals. Er setzt zuerst ihren Unterschied von der Prosa auseinander, bestimmt sodann Wesen und Form des poetischen Ausdrucks und entwickelt schließlich die Gattungsunterschiede. Das geschichtliche Element faßt er diesmal nicht zu Einer Uebersicht zusammen, sondern zerstreut es unter die besonderen Dichtungsarten nach der schon lange in den Poetiken üblichen Weise. — Die Einleitung ist hier also nur negativ, das sich Unterscheiden der Poesie von der Prosa. Allein der Begriff des Prosaischen ist abermals ein ganz allgemeiner, auch für die übrigen Künste gültiger und von Hegel selbst bereits

Th. I. bei dem Begriff des Unterschiedes des Ideals vom Naturschönen durchgegangen. Daß in der Poetik besonders darauf zurückgekommen wird, ist kein Fehler, wohl aber muß es in organischer Weise geschehen d. h. es muß gezeigt werden, wo eine jede Dichtungsart den Absprung in's Prosaische macht, das Epische in's Historische, das Lyrische in's Rhetorische, das Dramatische (durch den Platonischen Dialog, der immer der Systematik, die sachlich dramatisch ist, vorangeht) in's Philosophische. Da Hegel durchaus zeigen will, wie mit der Poesie, obwohl sie die totale, die geistigste Kunst ist, doch die Kunst selbst sich aufhebt, indem ihr größter Vorzug, die unbegrenzte Ausdehnung des Vorstellens und die Bestimmtheit des Worts, zugleich ihr größter Mangel wird, so würde er dies auf die angegebene Weise am Besten erreicht haben. — Die Poesie vereinigt das Bildliche der bildenden Künste in der inneren Anschauung mit dem Ton der Musik im gesprochenen Worte. Hegel meint, es fehle der Poesie gegen die übrigen Künste an sinnlicher Bestimmtheit. Allein die Sprache, in welcher sie darstellt, hat das Recht, gesprochen und gehört, nicht bloß innerlich vorgestellt zu werden, wenn gleich die Möglichkeit solcher Existenz nahe liegt. Die volle Wirklichkeit der Poesie fordert aber den realen Laut. Das Epos will declamirt, das Lied gesungen, das Drama recitirt sein. H. macht übrigens auch hier viel treffliche Bemerkungen und läßt sich mit großer Kenntniß auf die Metrik nach allen Seiten hin ein.

Als die Gattungsunterschiede setzt er den Begriff des Epischen, Lyrischen und Dramatischen und ist hier abermals unerschöpflich an sinnreichen Vergleichungen der Formen der Poesie mit den übrigen Künsten. Die geschichtliche Bildung jeder Gattung macht H. hier zum dritten Moment der von ihm aufgestellten Trichotomie und sucht darin offenbar die Bestimmtheit des Einzelnen. Wo es sich aber nicht, wie in der Philosophie der Weltgeschichte, von vorn herein um ein historisches Object handelt, da ist die Hereinnahme des Geschichtlichen als eines speculativen Momentes unzulässig. Fragt wohl die Philosophie der Logik darnach, wer unter den Philosophen diese oder jene Kategorie zuerst am wahrsten gedacht habe? Sie kann sich daran erinnern; sie kann beim Sein der Eleaten, beim Wesen des Heraklit, beim Begriff des

Plato gedenken, aber ſie braucht es nicht. Es iſt zufällig, ob dies geſchieht. Es exiſtirt dazu keine dem Begriff immanente Nothwendigkeit. Der Begriff an ſich iſt frei von der Geſchichte, wenn gleich er in ihr das Durchſcheinende, das ſich Entfaltende iſt. Es ſcheint freilich die Aeſthetik dadurch viel an ihrem Reiz einzubüßen; allein das iſt nur ſo lange der Fall, bis man ſich zu dem Gedanken einer philoſophiſchen Kunſtgeſchichte überhaupt erhoben hat, in welcher die Stellung des Kunſtwerks als eines bloßen Beiſpiels, um als Erläuterung zu dienen, verſchwindet.

Die Darſtellung des Epos iſt anfänglich etwas verwirrt. H. ſpricht von Epigramm und Lehrgedicht, von Kosmogenie und Theogonie, bevor er zum wirklichen Epos gelangt, welches er das der einheitsvollen Totalität nennt und in deſſen Auseinanderſetzung er entzückend iſt, wie ſich dies von dem erwarten läßt, der in der Phänomenologie des Geiſtes ſo einzig groß darüber geſprochen hat. Mit hoher Begeiſterung für den Homer verficht er beſonders gegen die bekannte Wolf-Schlegel'ſche Theorie von einem in die ſchlechte Unendlichkeit auslaufenden Fließen des Epos die Nothwendigkeit ſeiner Einheit und inneren Abrundung. Vom Epigramm und Lehrgedicht iſt ſchon beim Verlaſſen des ſymboliſchen Ideals die Rede geweſen. Allein dies gehört überhaupt nicht hieher. Das Didaktiſche iſt ebenfalls ein ganz allgemeines Element, das, in ſeiner völligen Reinheit, das Kunſtwerk der wiſſenſchaftlichen Proſa erzeugt; aus ſeiner abſtracten Allgemeinheit läßt es ſich jedoch in alle Beſonderung ein. Ein epiſches, lyriſches, dramatiſches Gedicht, jedes kann didaktiſch werden, mit welcher Wendung dann mehr oder weniger das Reflectirende, Deſcriptive, Allegoriſche eintritt. Das urſprüngliche, wahrhafte Epos hat ſowohl das Sprichwort als die Beſchreibung nur als ein im Ganzen verſchwindendes Moment. Trennen ſie ſich ab, was ſehr langſam geſchieht, ſo entſteht einerſeits das gnomiſche, dem Ethiſchen, andererſeits das deſcriptive, der Natur zugewendete Epos, das, wie bei Empedokles, Lucretius, Göthe, zu einem völlig philoſophiſchen Tone fortgehen kann. Eigentliche, abſichtliche Lehrgedichte fallen immer erſt in die Zeit nach dem Untergange der wahren Epik und es iſt ſehr charakteriſtiſch, daß ein Dichter des künſtlichen Epos zugleich Didaktiker und in ſeinem Gedicht vom Landbau epiſcher war, als in ſeiner Aeneis.

Bei der lyriſchen Poeſie ſcheint uns das Schönſte das, was Hegel über die volksmäßige Lyrik ſagt.

Bei der dramatiſchen wird man unangenehm durch Wiederholungen geneckt, welche unter drei verſchiedenen Kategorien: des Unterſchiedes der Tragödie und der Komödie; des antiken und modernen Drama's; der concreten Entwicklung der dramatiſchen Poeſie und ihrer Arten, im Grunde, nur mit einem längeren oder kürzeren Anhalten bei den einzelnen Puncten, immer dieſelben Gedanken erneuen. — Den Chineſen und Juden ſpricht Hegel die eigentliche dramatiſche Poeſie ab, weil bei ihnen die Subjectivität als nicht frei und ſelbſtſtändig nicht zum wahren Handeln komme. Daß im orientaliſchen Monotheismus die dramatiſche Poeſie unmöglich ſei, iſt richtig; wir finden darin eben ſo wenig die unmittelbar epiſche (denn die ſchönſte Periode des Perſiſchen Epos fällt in die Zeit, wo die Perſer noch nicht Muhamedaner waren, wenn auch ſeine letzte Abfaſſung einem Moslem angehört, etwa wie auch der letzte Diaskenaſt der Nibelungen bereits ein Chriſt war). Allein bei den Chineſen können die mannigfachſten dramatiſchen Entzweiungen durch die freigelaſſene Erfüllung der Pietätspflichten ſich erzeugen. Dieſem ſubſtantiellen Intereſſe gegenüber iſt der Tian, was wir bekanntlich bald mit Himmel, bald mit Gott überſetzen, eine ſehr abſtracte Allgemeinheit, welche in den Gang einer Handlung nicht ſo eingreift, wie der Jehovah dies kann, oder die Luſt am Handeln, die Kraft und Schönheit des ſubjectiven Entſchluſſes und der eigenen That nicht durch den Gedanken eines fataliſtiſchen Willens des prädeſtinirenden, allgewaltigen Gottes vernichtet, wie im Islam. Z. B. in dem einen der von Davis herausgegebenen Stücke wünſcht ein alter Mann gern einen männlichen Nachkommen zu haben, der für ihn beten möge.

Zu ſeiner Frau Lhé-she, mit der er eine Tochter hat, nimmt er daher noch ein Kebsweib, Se-a-u Me-i, hinzu, was denn Veranlaſſung zu einer Intrigue wird, die ſein Schwiegerſohn, um ſich das Erbe nicht entgehen zu laſſen, anſpinnt, bis die Tochter ſehr edelmüthig ſich als Retterin der plötzlich verſchwunden geweſenen Se-a-u Me-i und ihres indeß geborenen Sohnes beweiſt. — Es iſt wahr, das Chineſiſche Drama ſcheint noch ſehr marionettenhaft zu ſein, allein ſolche Unvollkommenheit iſt die Natur des

Anfangs jeder Sache und darf, wo einmal auf das Geschichtliche eingegangen wird, kein Grund der Verschmähung sein. — Das Indische Drama aber gelangte nach dem Verfall des Epos zu einer so außerordentlichen Ausbildung, zu einer solchen Fruchtbarkeit, Mannigfaltigkeit und Schönheit, daß dasselbe auf keinen Fall ignorirt oder nur nach Kalidasa's Sakontala, dem einzigen Indischen Drama, dessen H. anderwärts erwähnt, gemessen werden darf. Der Indische Pantheismus macht es dem Subject möglich, sich als substantiell und dadurch mit den Göttern selbst in Conflict zu setzen. Die Inder haben auch weitläufige Theorieen der Dramatik entwickelt; zuweilen mischen sie auch in ihre Vorspiele solche Reflexionen ein, die gar nicht übel sind. Ich will nur eine derselben aus Bhavabuti's Malati und Madhava (Wilson's Theater der Hindu's; Deutsch von O. L. B. Wolff. Weimar, 1831). II S. 12 anführen:

Schauspielunternehmer.

„Sage, Marischa, welche Eigenschaften verlangen die Tugendhaften, die Weisen, die Ehrwürdigen, die Gelehrten und Brahmanen von einem Drama?"

Schauspieler.

„Tiefe Darstellung der verschiedenen Leidenschaften, einen angenehmen Austausch gegenseitiger Zuneigung, Erhabenheit des Charakters, Ausdruck der Wünsche, einen überraschenden Inhalt und eine gewählte Sprache."

Das Merkwürdige des orientalischen Drama's liegt darin, daß es ganz elementarisch im Inhalt weder das Tragische noch das Komische, in der Form weder das Recitirende noch das Opernhafte gehörig von einander geschieden hat. Eben deswegen aber scheint es uns großer Beachtung würdig, indem es dadurch zum modernen und antiken Drama die abstracte Vorstufe abgibt, was sich, wenn hier der Ort dazu wäre, sehr überzeugend und genau nachweisen läßt und sowohl auf das antike Satyrdrama als auf die Christlich-germanischen Mysterien eine sehr anziehende Beleuchtung wirft.

Hegel sieht (III, S. 533) recht wohl ein, daß das Tragische und Komische ein Gegensatz ist, der den übrigen (Dichtungsarten und) Künsten (doch wohl mit Ausschluß der Architektur,

worin nur vom Erhabenen, Grandiosen und Grotesken die Rede sein kann) nicht weniger angehört; allein weil er dort „in geringerem Grade" vorkommt, für das Drama jedoch das Princip des Gattungsunterschiedes ausmacht, so will er hier besonders davon reden. Es ist also wieder nur der quantitative Unterschied, der ihn bestimmt, denn sonst hätte, seinem eigenen Geständniß zufolge, dieser Begriff bereits vor der Abhandlung der einzelnen Künste seine Erörterung finden müssen.

Auch würde Hegel sich manche Verlegenheit und Unsicherheit erspart haben, wenn er die gesetzmäßige Gegenseitigkeit der Dichtungsarten, das lyrisch und dramatisch Werden des Epos, das episch und dramatisch Werden der Lyrik, das episch und lyrisch Werden des Drama mehr beachtet hätte.

Aufgefallen ist uns endlich, weshalb Hegel die Execution des dramatischen Kunstwerkes dem vollständigen Begriff desselben hat vorausgehen und ihn nicht vielmehr hat vollenden lassen. Denn mit der theatralischen Verwirklichung des Drama's, die an sich, wie H. sehr gut zeigt, in seinem Begriff liegt, schließen sich alle Künste wieder zu einem schwesterlichen Kranze zusammen. Musik, Malerei, Architektur vereinigen sich, den Schauspieler als lebendig gewordene, poetisch sich realisirende Statue zu tragen. Das Theater ist die größte ästhetische Macht, welche überhaupt denkbar ist. —

Blicken wir nun auf das Ganze zurück, so müssen wir dem mehrfach exponirten Grundgedanken Hegel's vom Begriff des Ideals, so wie seiner allseitigen, gründlichen und schönen Darstellung unsere bewunderndste Anerkennung zollen; was uns aber Bedenkliches aufstieß, können wir übersichtlich in folgende Puncte zusammendrängen:

Erstens hat Hegel in seiner Entwicklung des Aesthetischen dem religionsphilosophischen Element eine zu große Breite gegeben. Jedoch würde dieser Mißstand sich dadurch vollkommen erledigen, daß wir hier nur Vorlesungen vor uns haben, bei welchen derzleichen Usurpationen sich so leicht einschleichen. Allein die weitere Frage ist, wie Hegel sich überhaupt die Stellung der Aesthetik im Kreise der absoluten Geistigkeit gedacht hat? In der Encyklopädie macht die Kunst das erste, die Religion als geoffenbarte das zweite, die Wissenschaft das dritte Moment aus. In diesem

Sinne finden sich auch im vorliegenden Werk mehre Aeußerungen, wo von dem Uebergehen der Kunst in die „sinnlichkeitsloseren Regionen" der Religion und Philosophie die Rede ist. In der That aber verfährt H. hier überall so, als wenn der Begriff der Religion bereits abgehandelt wäre. Pantheismus, Monotheismus u. s. f. sind hier so gut als die Weltgeschichte Voraussetzungen, die nicht nach vorwärts, sondern nach rückwärts hin liegen. Die Kunst erscheint als Exegetin der Religion. Was im unmittelbaren Gefühl der Religiosität in concentrirter Einfachheit existirt, bringt sie zur festen Anschauung, zur entschiedenen Empfindung, zur gesonderten Vorstellung. Sie verschafft dem Gefühl Bestimmtheit und entwickelt die Unterschiede seines Inhalts in einer der Frömmigkeit selbst zusagenden, ihr sogleich zugänglichen Form. Eben damit aber bringt sie den Geist zum Bewußtsein über seine Religion. Sie erschöpft allmälig die phantasievolle Gestaltung derselben und bereitet dadurch dem Gedanken seine Stätte. Ist die Kunst fertig, so wird das Denken, das Begreifen der Religion Bedürfniß. Die letzten Erzeugnisse der Kunst werden selbst immer abstracter, verlieren sich immer mehr in das Allgemeine und erscheinen gewöhnlich als frostige Allegorien, weil der Geist schon zur Philosophie fortgeht. Die Hauptfrage würde hier also sein, wie sich die Stellung der Religion in der Encyklopädie rechtfertigt und wie sich die Kunst der geoffenbarten Religion zur Kunst der anderen Religionen verhält? Doch es sei hier mit solcher Anregung genug.

Ein zweiter Punct war, daß H. der Entwicklung des Begriffs des Schönen als solchen zu wenig Raum gibt, sondern immer auf die Differenz der Idealformen hinarbeitet und dadurch verleitet wird, ganz allgemeine Bestimmungen, welche gleichmäßig für alle Idealformen und für alle Künste gelten, mit nur quantitativer Unterscheidung gewaltsam der einen oder andern Idealform, der einen oder andern Kunst als Attribut vorzugsweise zuzuschreiben, z. B. wenn die Poesie eine romantische Kunst sein soll. Es erzeugt dies ein Vermischen verschiedener Gesichtspuncte, welche bei einer dialektischeren Systematik streng auseinandergehalten werden müssen. Ich finde in der Geschichte der neuesten Philosophie von Michelet in der Darstellung des Hegel'schen Systems (II.

S. 747) den Versuch gemacht, schon innerhalb der Logik aus der Einheit der theoretischen und praktischen Idee die des Schönen an und für sich abzuleiten (wo sich dann also das Wahre, Gute und Schöne in umgekehrter Ordnung, als in der Sphäre der absoluten Geistigkeit in Kunst, Religion und Philosophie darstellen würden); ein Gedanke, der gewiß nicht Hegel selbst angehört, sondern ihm, wie so manches Andere, von Michelet nur geliehen wird, aber doch den Beweis liefert, daß die Idee des Schönen von der Hegel'schen Philosophie noch schwankend systematisirt wird. Auch die Arbeiten von Vischer und Ruge, auf die ich jedoch mich hier nicht weiter einlassen kann, sind ein Beleg dazu.

Eben aus diesem Grunde ist nun Hegel auch mit der Geschichte der Kunst im Einzelnen nicht auf's Reine gekommen, so sehr es ihm um eine solche Versöhnung der Theorie und Empirie zu thun war und so unzweifelhaft er in seinem Begriff der Idealformen die ewigen Grundlagen aller philosophischen Betrachtung der Kunstgeschichte erfaßt hat. Es wurde schon bemerklich gemacht, daß er in dieser Hinsicht höchst ungleich verfährt, bei der Architektur ganz historisch, bei der Sculptur und Malerei zur Hälfte, bei der Musik gar nicht, bei der Poesie überwiegend historisch, aber mit Zerstreuung des historischen Ganges in die verschiedenen Gattungen. Hier würde nun die Philosophie, soll die Aesthetik nicht auf das frühere beispielsweise Heranziehn der Kunstwerke zurückgesetzt werden, mit einer philosophischen Kunstgeschichte Ernst machen müssen. Es ist in der neueren Zeit schon mehrfach, jüngsthin wieder von Fortlage in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Poesie, hervorgehoben worden, daß die Entwicklung der Kunst die verschiedenen Künste sowohl als deren Arten und Künstler unter höhere Bestimmungen subsumiren müsse, um der Wissenschaft zu genügen, und nicht zu so vielen Wiederholungen Anlaß zu geben, als sich auch noch bei Hegel finden. Schnaase versuchte z. B. in seinen Niederländischen Briefen, für die neuere Kunstgeschichte drei allgemeine Epochen, die architektonisch-plastische, pittoresk-poetische und musikalisch-dramatische, zu ermitteln. Doch sind es zuerst die Berliner Jahrbücher gewesen, welche diesen Gegenstand ausführlicher erörterten. Zu dem einen Aufsatz

gaben im August 1832 einige Bücher von mir über die Geschichte der Poesie Agathon Benary, zum andern, im December 1832 und Januar 1833 das Buch von Wendt über die Hauptperioden der schönen Kunst Hotho die Veranlassung. Auf diese schätzbaren Arbeiten kann hiermit verwiesen werden.

Wollte man aus Hegel's Aesthetik hervorheben, was einem daraus zu besonderer Erregung auch auf anderen Feldern der Wissenschaft, als über welche man gerade hier Belehrung erwartet, oder auch durch seine eigenthümliche Fassung zu markinniger Erbauung gereicht habe, z. B. die schöne Schilderung des Deutschen Charakters III. S. 122; so würde man wohl leicht einen Anfang, aber schwer ein Ende finden.

Was endlich denjenigen anbetrifft, der so großer Gaben zwar nicht Urheber, aber doch geschickter Spender, welcher der Diaskeuast der Hegel'schen Vorlesungsrhapsodieen, der feine Alexandrinische Kanoniker der membra disjecta philosophi gewesen ist, so hat er sich unsern lebhaftesten Dank durch sein treues, liebevolles, aufopferndes Walten verdient. Sein Name steht auf dem Titel würdig unter dem des Hegel'schen. Hegel selbst würde sich recht gründlich freuen, könnte er, was er ersann, so geordnet und anmuthig vor sich haben. Das Bewußtsein der gehabten Mühe wird aber der Herausgeber, der in diesen letzten Bänden gar nichts von sich sagt und auf sein stilles, fruchtreiches Thun sich nichts einbildet, nach jenem Spruch des Koran behandeln, worin es heißt:

Was Du gethan hast, wirf's in's Meer:
Sieht's auch der Fisch nicht, sieht's der Herr.

IV.

Hegel's Religionsphiloſophie. 1833.

Daß bei einem großen Theile unſerer Zeitgenoſſen die alte kirchliche Gläubigkeit entwichen, daß an ihrer Stelle tiefe Zerriſſenheit des Gemüthes, Unſicherheit der religiöſen Erkenntniß, trauriger Formalismus todter Orthodoxie, eben ſo traurige Beſchränkung der Religion auf die zufällige Lebendigkeit des Gefühls ſich eingefunden haben, wird Niemand leugnen. Durch einen ſolchen Zuſtand des Geiſtes hat das Studium der Philoſophie mehr als je eine unendliche Bedeutung gewonnen, um durch daſſelbe den pietiſtiſchen Trübſinn, die Befangenheit der Buchſtabentheologie, die Irreligioſität des flachen Skepticismus und Indifferentismus zu überwinden und dem gedankenvollen Ernſt, der tiefen Heiterkeit des chriſtlichen Glaubens wieder erfreulichen Raum und grünenden Wachsthum zu ſchaffen. Die Philoſophie kann, wie ſich von ſelbſt verſteht, die Religion nicht erſchaffen. Da aber die Krankheiten unſerer modernen Religioſität außer, wie immer und überall, in der Sündhaftigkeit der Menſchen, nicht weniger in der Reflexion ihre Wurzel haben, ſo muß die Philoſophie durch Bekämpfung und Vernichtung alles ſchiefen, einſeitigen Denkens der Religion wieder einen Boden bereiten, auf den ſie fußen könne; ſie muß die Entzweiung der Reflexion zerſtören, um das Gemüth für die Tiefe und Innigkeit der religiöſen Verſöhnung wieder empfänglich zu machen und durch die Begründung des Wiſſens den ſchwankend gewordenen Glauben wieder zu befeſtigen. Die Hegel'ſche Philoſophie beſonders, weil auf ihrem Standpunct alle Halbheit der Reflexion als ſich ſelbſt widerſprechend anerkannt iſt, muß allmälig für den Frieden des Gemüthes, für die Wiederbeſeligung der Geiſter durch das Chriſtenthum eine ſo nachhaltige Wirkung äußern, wie man ihr bisjetzt im Allgemeinen noch wenig

zutrauet und welche, wo sie sich schon zeigt, zu leugnen, zu verdrehen, auf fremde und egoistische Motive zurückzuführen, man noch eine Zeitlang fortfahren wird. Die Vorwürfe der Theologen und Philosophen gegen diese Philosophie, daß sie voller Immoralität, Pantheismus, Atheismus, Verzerrung der christlichen Dogmen, voll logischer Dürre sei, haben sie im Gegentheil bei dem Publicum gerade wegen ihres Verhältnisses zur Religion in Verdacht, zum Theil sogar, bei der offenbaren Unwissenheit der Meisten in dieser Philosophie, in eine grundlose Verachtung gebracht.

Wie überaus wichtig bei einem solchen Stande der Dinge das Erscheinen von Hegel's Religionsphilosophie sein müsse, brauchen wir nicht weitläuftig auseinanderzusetzen. Hegel hatte sich in der Vorrede zu Hinrich's Schrift vom Verhältniß der Religion zur Wissenschaft, in der Encyklopädie, in Recensionen, vornämlich aber in der Phänomenologie, schon vielfach über die Religion ausgelassen. Die Menge griff aber gewöhnlich nur die aphoristische Darstellung der Religion in der Encyklopädie heraus, ohne sich um jene übrigen Entwicklungen zu kümmern und klagte nun über Unverständlichkeit und über Unvereinbarkeit solcher Ansichten mit dem Christenthum. Mit dieser Klage glaubte sie Alles gethan zu haben. Es ist nun die Frage, ob die vorliegenden Vorlesungen eine wirkliche Belehrung bei diesen Gegnern hervorbringen oder, was wahrscheinlicher ist, sie in ihrem Haß gegen Hegel'sche Philosophie nur bestärken werden.

Unvollständigkeit einzelner Theile, Ungleichheit der Ausführung, unvorbereitetes Setzen neuer Bestimmungen, Wiederholung des schon Gesagten, eine nicht selten aphoristische Sprache u. s. w. könnten strenger in Betracht genommen werden, wenn Hegel selbst seine Arbeit dem Publicum mitgetheilt hätte. So aber wäre eine solche Kritik unbillig. Um sich von Hegel's Sorgsamkeit in dieser Beziehung eine Anschauung zu verschaffen, vergleiche man nur, ohne seiner anderen Schriften hier zu erwähnen, in dem vorliegenden Buche selbst die Vorlesungen über die Religionsphilosophie mit der Schrift von den Beweisen für das Dasein Gottes, die er selbst für den Druck bestimmt hatte. Wenn dort so Vieles einen fragmentarischen, zuweilen schroffen, aus der Natur des mündlichen Unterrichts nothwendig hervorgehenden Charakter hat,

ſo bewundere man hier die kunſtreiche Entfaltung des Gegenſtandes, die Fülle der Sprache, die Gewandheit, eine Sache von den verſchiedenſten Seiten her zu beleuchten, die Leichtigkeit des Ausdrucks bei den ſchwierigſten Beſtimmungen, wie bei der Expoſition vom Begriff des Endlichen und Unendlichen in der vierzehnten Vorleſung, und das grandioſe Pathos einzelner Stellen, deren einfache Erhabenheit ſich unvergeßlich einprägt, wie S. 404 ff. die Schilderung der ſubjectiven Befriedigung durch den Gedanken der abſoluten Nothwendigkeit, S. 464. des Endzweckes der Welt u. ſ. f. In den Vorleſungen über die Religionsphiloſophie kann eine ſolche Meiſterſchaft des dialektiſchen Fortganges, eine ſolche Mannigfaltigkeit der Wendungen, eine ſolche Präciſion der Sprache aus dem angegebenen Grunde nicht erwartet werden.

Man konnte übrigens vorherſehen, daß die Seichtigkeit, die im Tadeln ihre einzige Realität findet, ſich ſogleich auf die Form werfen würde, mit vornehm ſpöttiſcher Miene über die zerbröckelnde, geſchmackloſe Diction der Religionsphiloſophie zu klagen und ihren „ſchlechten Styl" zu einem mehr als gerechten Vorwand zu machen, um die Sache ſelbſt ſich nicht bekümmern zu dürfen, da einem gebildeten Menſchen nicht zuzumuthen ſei, durch ein Aggregat in ſich verkrüppelter und nur loſe verbundener Sätzchen ſich hindurch zu winden. Allein gerade dieſe etwas ſchlotternde, bequeme Form, weil ſie nicht die eines Schreibenden, ſondern eines Sprechenden iſt, dürfte für das Verſtändniß die vortheilhafte Seite enthalten, ſich nicht in eine Leſeſtimmung, vielmehr in die eines frei und beſonnen Nachdenkenden verſetzt zu ſehen und in die Bildung des Begriffs durch das reflectirende Anhalten bei jedem Punct deſto leichter eingeführt zu werden. Hier und da hätte der Herausgeber allerdings eine Wiederholung wegſchneiden, einige Sätze enger zuſammenziehen, andere mehr ineinanderhängen, überhaupt mehr Genauigkeit in der Conſtruction beobachten können. Das unverkennbare Beſtreben, Alles recht deutlich, das lobenswerthe, Alles ganz mit Hegels eigener Faſſung zu geben, gewiß auch das oft peinliche Verhältniß zu den verſchiedenen Quellen, was auszuwählen, was fortzulaſſen ſei, mag ihm die Breite der Diction und die öftere Verwirrung der Perioden während der mühſamen Arbeit verdeckt haben. Jeder, dem es Ernſt um die

Sache ist, der wirklich auf Erkenntniß der Religion ausgeht, wird solche Mängel zu dulden, ja zu übersehen wissen und sich im Studium fortwährend durch die Kraft der Sprache und einzelne schöne Darstellungen, wie z. B. die herrliche Schilderung der Römischen Religion auch von dieser äußeren Seite belohnt finden. Für die Wiederholungen aber, die Manchem lästig werden dürften, wird vielleicht auch Mancher dem Herausgeber insofern danken, als sie selten ganz müßig sind, sondern theils den Zusammenhang des Ganzen aufzufassen erleichtern, theils neue Beziehungen des Begriffs in sich schließen, so daß, was bei einer ersten Angabe noch nicht recht klar erscheint, bei einer folgenden hell in's Licht tritt. —

Von den Elementen der Religionsphilosophie hat sich das theologische zuerst entwickelt. Im Morgenlande und im Alterthum war die Bestimmung vom Wesen Gottes die Hauptsache; Betrachtung des Cultus oder des religiösen Bewußtseins für sich zeigt sich weniger. Erst am Untergang der alten Welt, in ihrer inneren Fortbewegung zum Christenthum, in der sogenannten Neuplatonischen Philosophie, finden wir eine weitläufigere Behandlung der subjectiven Seite der Religion, wiewohl immer im engsten Zusammenhang mit der objectiven. Die Scholastiker gaben später der natürlichen Theologie eine systematischere Form, worin sie, bei vielfachen Modificationen des Einzelnen, im Ganzen bis auf die Wolfische Philosophie verblieb, als Lehre von Gott, seinem Dasein und seinen sogenannten Eigenschaften. — Ein zweites Element der Religionswissenschaft ward durch die Beziehung der verschiedenen Religionen unter einander begründet. Durch das Christenthum ward dem Geist die Gewißheit gegeben, den Begriff der wahrhaften Religion erfaßt zu haben. Die Beschränkung des Blickes auf den Kreis eines besonderen Volkslebens hörte ganz auf. Es entstand die gegenseitige Reflexion der Christlichen, Jüdischen und Muhamedanischen und der Heidnischen Religion. Auf christlicher Seite machten die Pauliniſchen Briefe die Basis derselben aus, woraus sich in den verschiedenen Jahrhunderten analoge Producte mit der historischen Erweiterung der ganzen Zeitbildung ergaben, wie die Bücher des Augustinus de civitate Dei, die Summa contra gentiles von Thomas v. Aquino, das goldene Buch des Hugo Grotius de veritate religionis

christianae u. s. w. — Bis zur Reformation hin wären also in der Philosophie die speculative Erkenntniß des göttlichen Wesens an und für sich und sodann die Rechtfertigung der christlichen Religion als der allein wahrhaften und damit identisch die Widerlegung aller anderen Religionen als dem Begriff der Religion überhaupt unangemessener Gestaltungen, die Grundbestimmungen dieser Wissenschaft gewesen. Mit dem Protestantismus trat die Forderung nach einem Kriterium der Erkenntniß ein. In der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, so wie in der Apologetik gegen Juden und Heiden einigte man sich wohl, nicht aber in der Entwickelung der Nothwendigkeit, den wahrhaften Glauben zu besitzen. Die Protestanten hatten den Katholiken bewiesen, daß für die Bewährung des Glaubens die Autorität des Papstes, der Koncilien, der Tradition keine absolute sei. Als Grundlage ihrer Beweisführung hatten sie sich aber selbst einer Tradition und Autorität, der Bibel, bedient. Daher bewiesen nun abermals Protestanten den Protestanten, daß man für die Vermittelung der Gewißheit bei der heiligen Schrift als solcher nicht stehen bleiben könne; man müsse die Religion vor dem freien Gedanken durch Auslegung ihrer eigenen, immanenten Vernunft sich rechtfertigen lassen. So entstanden nun Systeme der sogenannten natürlichen Religion und Auseinandersetzungen vom Unterschied des Meinens, Fürwahrhaltens, Glaubens und Wissens. — Auf der anderen Seite gaben sich Viele dem Studium der Weltgeschichte hin, um — wie Lessing, Herder, Iselin u. A. — aus dem Begriff des Endzweckes unserer Geschichte die einzelnen Erscheinungen derselben und deren Nothwendigkeit verstehen zu lernen. Diese Forschungen leiteten von selbst auf die Religion als auf das innerste Herz aller geistigen Regung. Die Anerkennung der Religion als der absoluten Basis eines jeden Volksgeistes brachte die sinnige Erklärung und Darstellung der verschiedenen Mythologieen, die speculative Deutung ihrer mannigfachen Symbole hervor. Die Idee der Weltgeschichte, der Begriff vom Zusammenhang aller Volksgeister untereinander, der Beweis, daß auch das sogenannte Heidenthum in der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geistes eine nothwendige Stufe gewesen, alle diese Bestimmungen gehören der neueren Zeit an. Die Betrachtung der nichtchristlichen Reli-

gionen ist nicht mehr, wie im Mittelalter, bloß negativ, um ihre Unwahrheit darzuthun, sondern auch positiv, die ewige Wahrheit in ihnen zu entdecken. Und so ist der allgemeine Begriff der Religion und dessen Nachweisung in den besonderen Religionen die charakteristische Aufgabe der Religionsphilosophie unserer Zeit geworden.

Unmittelbar vor Hegel und gleichzeitig mit ihm hat sich der angedeutete Unterschied zur bestimmtesten Einseitigkeit fortgebildet. Die subjective Richtung der Religionsphilosophie ist durch die Kantisch-Jacobische Schule fixirt. Köppen, Salat, Bouterweck, Fries, de Wette gehören hieher. Fichte kämpfte in tiefsinnigen Versuchen, über den bloß subjectiven Standpunct hinauszudringen. Die objective Richtung wurde von der Schellingschen Schule eifrigst verfolgt. Wagner, Görres, Stuhr, Creuzer, Mone, Solger u. A. thaten sich darin hervor. Es kam also zunächst darauf an, diese Einseitigkeiten zu überwinden und alle nach einander in die Religionsphilosophie eingetretenen Elemente zur organischen Totalität zu vereinigen. Hegel hat dies so gethan, daß die Interessen des subjectiven Standpunctes, der Begriff der Religion, ihre Erscheinung im Bewußtsein und ihre Existenz in den Handlungen des Cultus den ersten Theil bei ihm ausmachen; der zweite enthält die Auseinandersetzung der nichtchristlichen Religionen; der dritte den Begriff der christlichen als der absoluten, worin die Betrachtung zum Anfang der Religionsphilosophie, zur Theologie, zurückkehrt.

In der Einleitung wird der allgemeine Begriff der Religionsphilosophie und die Eintheilung derselben entwickelt. Der Gegenstand der R. Ph. ist der höchste, die Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, worin alle Schmerzen des Gefühls verstummen: die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe des Geistes. Hier strömen die Lethefluthen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz des Ewigen verklärt. Die Religion ist Anfang und Ende von Allem; wie Alles aus diesem Punct hervorgeht, so geht auch Alles in ihm zurück. Eben so ist er die Mitte, die Alles belebt, beseelt, begeistet. — Der Ausdruck, die Philosophie habe die Religion zu ihrem Gegenstande, scheint beide als verschiedene einander gegenüberzustellen; in der That ist

aber der Inhalt und das Bedürfniß die Philoſophie auch das der Theologie. Nur iſt die Beſchäftigung der Philoſophie mit der Religion eine eigenthümliche, und aus dieſer Eigenthümlichkeit ſtammt die Apprehenſion der Theologie gegen die Phil., als wenn dieſe auf den Inhalt der Religion verderbend, zerſtörend, entheiligend einwirkte. Neu iſt aber die Verknüpfung der Theologie und Philoſophie gar nicht; ſie hat bei den Kirchenvätern, bei den Scholaſtikern ſtattgefunden. In unſerer Zeit hat man die feindſelige Stellung zwiſchen der Phil. und Rel. hervorgehoben, obgleich die Gegenwart ſowohl für den Inhalt als für die Form der philoſophiſchen Betrachtung der Religion bei weitem günſtiger zu ſein ſcheint. In Bezug auf den Inhalt ward ſonſt der Phil. der Vorwurf gemacht, die Lehre der poſitiven Rel. herabzuſetzen. Die Hinderniß iſt in den letzten dreißig bis funfzig Jahren durch die Theologie ſelbſt aus dem Wege geräumt. Es ſind von dem früheren Syſtem der kirchlichen Confeſſionen ſehr wenig Dogmen in der Wichtigkeit übrig gelaſſen, die ihnen ſonſt beigelegt wurde, und es ſind keine andere Dogmen an ihre Stelle geſetzt. Eine weitgreifende, faſt univerſelle Gleichgültigkeit gegen ſonſt für weſentlich gehaltene Glaubenslehren iſt in der religiöſen Ueberzeugung unſerer Zeit unleugbar, und zwar bei den Theologen ſelbſt, ſowohl bei den aufgeklärten, wie bei denen, welche für frömmer gelten. Wenn ein großer Theil derſelben veranlaßt würde, die Hand auf's Herz gelegt, zu ſagen, ob ſie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob ſie glauben, daß Abweſenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, ſo kann man nicht fragen, was die Antwort iſt. Selbſt ewige Seligkeit und ewige Verdammniß iſt ein Wort, das in guter Geſellſchaft nicht gebraucht werden darf; ſolche Ausdrücke gelten für ἄρρητα; wenn man es auch nicht leugnen will, ſo wird man ſich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt ſein ſollte, ſich affirmativ zu erklären. In den Glaubenslehren dieſer Theologen wird man finden, daß die Dogmen bei ihnen ſehr dünne geworden und zuſammengeſchrumpft ſind, wenn auch ſonſt viel Worte, beſonders wegen ihrer zufälligen Entſtehung und Erſcheinung, gemacht werden. Wenn daher die Theologie die Nothwendigkeit und Wahrheit der Dogmen, die abſolute Entſtehungsweiſe

derſelben aus der Tiefe des Geiſtes durch ihre hiſtoriſche Behandlung bei Seite ſchiebt, ſo erleidet die Philoſophie eher den Vorwurf, von den Kirchenlehren zu viel in ſich zu haben und kann in Anſehung derſelben ſich unbefangener verhalten. — In Bezug auf die Form iſt es Ueberzeugung der Zeit, daß Gott im Bewußtſein des Menſchen unmittelbar geoffenbart und daß es Religion ſei, von Gott unmittelbar zu wiſſen. Mit dieſer Beſtimmung iſt alle äußere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten ſoll, muß darnach ſeine Bewährung in meinem Geiſte haben; es kann wohl von Außen kommen, aber der äußerliche Anfang iſt gleichgültig.

Daß das Wiſſen vom Sein Gottes dem Menſchen ſchlechthin gewiß ſei, iſt aber eine Grundbeſtimmung der Philoſophie in ihr ſelbſt, weshalb es überhaupt als ein Gewinn, als eine Art von Glück anzuſehen, daß Grundprincipien der Philoſophie ſelbſt zu allgemeinen Vorſtellungen und Vorurtheilen geworden ſind, ſo daß das philoſophiſche Princip um ſo leichter die Zuſtimmung der allgemeinen Bildung erwarten kann.

Die Philoſophie der Religion iſt mit der Philoſophie überhaupt daſſelbe, aber auch davon unterſchieden. Die Philoſophie hat nämlich Gott zum einzigen Gegenſtand; ſie iſt die Erkenntniß deſſen, was ewig iſt, was Gott iſt und was aus ſeiner Natur fließt. In der Philoſophie wird das Höchſte das Abſolute, die Idee genannt. Dieſer Ausdruck bezeichnet für den Gedanken daſſelbe, was der Name Gott für die Vorſtellung. Es iſt aber ein Unterſchied, ob mit einer reinen Begriffsbeſtimmung oder mit einer Vorſtellung der Anfang der Erkenntniß gemacht wird. In der Philoſophie an und für ſich herrſcht der Begriff; die Vorſtellung hat in ihr die Stellung des Beiſpiels, um durch die Erſcheinung des Einzelnen die Beſtimmtheit des Gedankens zu erläutern. In der Religionsphiloſophie haben wir das Abſolute nicht bloß in der Form des Gedankens zum Gegenſtand, ſondern auch die Form, in welcher das Abſolute dem Bewußtſein ſich offenbart; dieſe Erſcheinung des Geiſtes für den Geiſt, ſeine Manifeſtation iſt eine weſentliche Seite des Abſoluten. Wir können daher ſagen, daß, wenn Gott ſeinem abſoluten Begriff nach das Reſultat aller anderen Theile der Philoſophie iſt, hier dies Ende

zum Anfang, zum besonderen Gegenstande als schlechthin concrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung gemacht wird.

Wir haben nun zu sehen, wie dieser Inhalt der Religionsphilosophie in der Theologie unserer Zeit sich darstellt. Wir finden hier eine doppelte Auffassung des Gegenstandes, die rationalistische und die supernaturalistische. Jene entstand in der protestantischen Kirche durch die Exegese. Der Lehrbegriff hatte seinen äußeren Halt wesentlich an der Bibel; das Denken, unter dem Namen der Aufklärung, ließ den Lehrbegriff und die Bibel als dessen Grundlage bestehen, suchte aber seine abweichenden Ansichten durch Interpretation des Wortes Gottes geltend zu machen. Es sei aber, daß die Bibel mehr nur Ehren halber oder in der That mit völligem Ernst zur Basis gemacht worden, so bringt es die Natur des interpretirenden Erklärens mit sich, daß der Gedanke dabei mitspricht, der Bestimmungen, Grundsätze, Voraussetzungen für sich enthält, welche bei dem Angeben vom Sinn eines Wortes weitere Gedanken, als die gegebenen entwickeln. Die Commentare über die Bibel machen uns nicht sowohl mit dem Inhalt der Schrift, sondern vielmehr mit der Vorstellungsweise ihrer Zeit bekannt. Aus der Schrift sind daher die entgegengesetztesten Meinungen exegetisch durch die Theologie bewiesen und so diese sogenannte heilige Schrift zu einer wächsernen Nase gemacht worden; alle Ketzereien haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen. Indem so die Vernunfttheologie entstanden ist, so befinden wir uns mit ihr auf gemeinsamem Boden und wenn die Interpretation der Vernunft gemäß sein soll, so können wir das Recht ansprechen, hier die Religion treu und offen aus der Vernunft zu entwickeln, ohne den Ausgangspunct vom bestimmten Wort zu nehmen. Jene Vernunfttheologie hat aber nicht bloß die Vernunft anerkannt, sie hat dieselbe auch als Theologie der Aufklärung bei Seite liegen lassen, die Philosophie als ein gleichsam Gespensterartiges, da es nicht geheuer sei, verworfen und aus eigener Machtvollkommenheit einer christlichen Lehre ihre Raisonnements zu Grunde gelegt. Aus der Vernunft ist sie gegen die Vernunft zu Felde gezogen, indem sie behauptet, daß die Philosophie nichts von Gott zu erkennen vermöge, so daß denn der Theologie wie der Philosophie von Gott nichts übrig bleibt, als

ein Abſtractum, das höchſte Weſen, ein Vacuum der Abſtraction, des Jenſeits; die bibliſchen Worte, deren dieſe gegen irgend einen Inhalt in Anſehung der Natur Gottes in ihrer negativen Richtung ſich bedient, ſind bedeutungslos; die particuläre Meinung, das eigenthümliche Gefühl, bleibt doch die Hauptbeſtimmung. So iſt die Fülle des Inhaltes von der modernen Theologie ausgetilgt; unſere Abſicht aber iſt es, durch den Begriff ſie wieder zu gewinnen. — Auf der anderen Seite ſteht eine Theologie die eine Fülle von Erkenntniß, aber nur hiſtoriſcher Art iſt. Dieſe Weiſe, Gott zu erkennen, geht uns nichts an. Wäre das Erkennen der Religion nur hiſtoriſch, ſo müßten wir ſolche Theologen wie Comptoirbedienten eines Handlungshauſes anſehen, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, die nur für Andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen. Sie erhalten zwar Salair, ihr Verdienſt iſt aber nur zu dienen und zu regiſtriren, was das Vermögen Anderer iſt. Solche Theologie hat es gar nicht mehr mit unendlichen Gedanken an und für ſich, ſondern mit ihm nur als mit einer endlichen Thatſache, Meinung, Vorſtellung zu thun. Die Geſchichte beſchäftigt ſich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für Andere, nicht mit ſolchen, welche Eigenthum wären derer, die ſich damit beſchäftigen. In der Philoſophie und Religion iſt es aber weſentlich darum zu thun, daß der eigene Geiſt Inhalt bekomme und ſich der Erkenntniß für würdig hält. — Was endlich das Verhältniß der Religionsphiloſophie zur poſitiven Lehre der Kirche betrifft, ſo iſt genug, hier zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und nicht zweierlei Geiſt geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menſchliche, nicht einen göttlichen Geiſt und einen menſchlichen, die ſchlechthin verſchieden wären. Das Göttliche im Menſchen und der Geiſt, inſofern er Geiſt Gottes iſt, iſt nicht ein Geiſt jenſeits der Sterne, jenſeits der Welt, ſondern Gott iſt allgegenwärtig und als Geiſt in allen Geiſtern. Die Religion iſt ein Erzeugniß des göttlichen Geiſtes, nicht Erfindung des Menſchen, ſondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, daß er ſich auch auf die Religion beziehe und der göttliche Geiſt ſie

in den Völkern hervorgebracht habe; die verschiedenen Religionen sind nur die verschiedenen Ansichten einer und derselben Sache.

Die Eintheilung der Religionsphilosophie ist durch die Methode der Wissenschaft bestimmt. In allem Wissen kann es nur Eine Methode geben, denn Methode ist die Entwicklung des Begriffs: der Begriff ist aber nur Einer. Wir haben den Begriff der Religion 1) in seiner Allgemeinheit zu betrachten. Aus dieser einfachen Bestimmtheit geht er 2) in den Unterschied von sich selbst über; die Religion realisirt sich; in den vielfachen beschränkten und endlichen Religionen wird die Allgemeinheit zum Besonderen. Diese Ungleichheit hebt sich 3) in der absoluten Realisirung des Begriffs auf, worin das Einzelne dem Allgemeinen adäquat wird und die Realität mit dem allgemeinen Begriff sich zusammenschließt. In dieser Rückkehr des Begriffs aus dem Besonderen zu seiner Allgemeinheit durch die Vermittelung der absoluten Subjectivität ist der Begriff der wahrhafte Begriff d. h. die Idee. Die verschiedenen Formen und Bestimmungen der Religion sind einerseits Momente, Zustände der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion. Insofern aber die Religion als endliche existirt, hat sie den Kreis der Bestimmtheit noch nicht durchlaufen und ist eine besondere Gestalt der Religion. Indem die Hauptmomente der Religion in ihrem Stufengang entwickelt und diese Stufen auch in ihrer historischen Existenz gezeigt werden, bildet das eine Reihe von Gestaltungen, eine Geschichte der Religion. Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existiren müssen; die Religionen, wie sie einander gefolgt sind, sind daher nicht auf äußerliche Weise entstanden und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker hier nur Zufälligkeit zu sehen.

Der erste Theil der Religph. hat also den Begriff der Religion zum Gegenstande und zwar in seiner Allgemeinheit. Der Anfang der Religion, der Inhalt desselben, ist der darin eingehüllte Begriff der Religion selbst, daß Gott die Wahrheit von Allem und daß die Religion das absolute wahre Wissen ist. Wir haben vorhin bemerkt, daß das Ende der Philosophie überhaupt der Begriff Gottes sei, daß eben in diesem Ende aber die Religionsphilosophie ihren Beginn nehme, weil sie nicht nur die Idee Gottes an und für sich, sondern auch die Offenbarung des gött-

lichen Geistes im menschlichen nach der Nothwendigkeit ihrer verschiedenen Gestalten zum Gegenstand habe. Hier muß man nun die schiefe Vorstellung verbannen, Gott sich nur als Resultat vorzustellen, als wenn Logik, Philosophie der Natur und des Geistes Bedingungen seiner Existenz wären. Denn dies Resultat, weil es absolute Wahrheit ist, hört auf, bloß Resultirendes zu sein. Durch diese Stellung ist der gewöhnliche Begriff des Resultates, von Anderem, hier vom Denken, von der Natur, vom endlichen Geist vermittelt zu sein, davon herzukommen, vernichtet. Das Letzte ist eben so sehr das Erste; was als Ende erscheint, ist eben so sehr absoluter Anfang; die absolute Wahrheit resultirt als Resultat aus sich selbst. Gott ist Einer; in seiner Allgemeinheit ist keine Schranke, keine Besonderheit; er allein ist das durch sich Selbstständige: was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit.

Was aber Gott in sich ist, manifestirt er auch. Dies Setzen, dies sich in sich Unterscheiden Gottes ist das Erschaffen der Welt und in der Welt die Offenbarung seines Wesens für den Geist. In dem Bewußtsein von Gott liegt einmal, daß Gott unabhängig von mir, von meinem Vorstellen und Wissen, daß er außer mir, an und für sich ist; sodann aber, daß ich mich auf diesen Inhalt unmittelbar beziehe, daß er in mir als dem ihn wissenden Subject ist. Diese Ungetrenntheit des selbstständigen Inhaltes und meiner Beziehung auf denselben ist die Gewißheit und deren unmittelbare Form ist der Glaube, in welchem von Seiten des Bewußtseins Gefühl, Vorstellung und Gedanke als die verschiedenen Momente der unmittelbaren Gewißheit auseinander zu halten sind. Das Gefühl ist der formelle Ausgangspunct des Wissens von Gott. Das Gefühl kann nicht anders bestimmt werden, als daß es unmittelbares Wissen ist. Gott ist im Gefühl, heißt, man weiß von ihm nur, daß er ist; das Gefühl macht den Ort des Seins Gottes im Subject aus. Hierbei kann aber die Wissenschaft nicht stehen bleiben, denn erstlich wird Gott, insofern er nur gefühlt wird, nicht als freie an und für sich seiende Selbstständigkeit erkannt und zweitens ist das Sein Gottes im Gefühl selbst ein zufälliges: so gut als Gott

darin empfunden wird, kann auch Anderes, ganz Heterogenes, das Eitelste und Wichtigste darin seinen Platz haben. Das Gefühl oder Herz oder, wie man auch sagt, die Ueberzeugung muß gereinigt, gebildet, zu wahrhaftem Inhalt erhoben werden. Wird die Religionswissenschaft auf die Engheit des Gefühls beschränkt, so ist nicht einzusehen, weshalb es eine Theologie giebt. — Wenn das Gefühl die intensiv subjective Gewißheit von Gott enthält, so begreift die Vorstellung, die man auch Anschauung nennen mag, die objective Seite in sich, wie Gott vor das Bewußtsein als Gegenstand hintritt. Zur Vorstellung gehören sinnliche Formen, von denen wir aber das Bewußtsein haben, daß sie nur Bilder sind; es liegt uns in ihnen eine sinnliche Gestaltung und zugleich ein Inneres derselben, ihre Bedeutung vor. In der Religion gibt es viele solcher Symbole, Allegorien, Metaphern, wie: daß Gott sich als Sohn zeugt, die Erzählung vom Paradiese, von Prometheus, die Darstellung Gottes als eines Zornigen, Bereuenden u. s. w. Der ganz sinnliche Mensch bleibt bei diesen Formen stehen und die heutige Gefühls- und Verstandestheologie weiß auch nichts daraus zu machen; entweder wirft sie mit dem Bild auch dessen Gedankeninhalt weg oder sie hält das Bild fest und läßt den Gedanken fahren. In Rücksicht auf das Sinnliche der Vorstellung ist aber nicht bloß das Bild, es ist auch das Geschichtliche als symbolisch und allegorisch zu nehmen. Jede Geschichte enthält dies Gedoppelte, eine Reihe äußerlich im Raum und in der Zeit zersplitterter Begebenheiten und Handlungen und in dieser zunächst sinnlichen Folge das Innere des Geistes, die Allgemeinheit seines Wesens. Oberflächlich hat man dies so ausgedrückt, man könne aus jeder Geschichte eine Moral ziehen. So gibt es dann im eigentlichen Sinn eine göttliche Geschichte, die Geschichte Jesu Christi, die nicht bloß für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches gilt. In solcher Geschichte ist der ewige Inhalt eine Macht, welche jeder Mensch fühlt und welche mit dunklem Bewußtsein auch der anerkennt, der sich noch nicht zur bestimmten Ausbildung seiner Gedanken und Begriffe erhoben hat. Darum ist die Vorstellung die Weise, in welcher die Religion für alle Menschen ist, wie mannigfach auch ihre intellectuelle Bildung von einander abweiche.

Indem aber im Vorstellen die Allgemeinheit des Inhaltes noch mit der Beschränktheit der sinnlichen Form vereinigt ist, so macht die Stufe des Denkens die Gestalt des Bewußtseins aus, in welche die Vorstellung von selbst übergeht. Das Denken als Setzen der einfachen Allgemeinheit tilgt das Sinnliche der Vorstellung. Es legt die Bedeutung derselben aus, erscheint aber selbst als die wahrhafte Bedeutung. Deshalb löst das Denken zwar das Sinnliche der Form, jedoch keineswegs den von ihm umfaßten Inhalt der Vorstellung auf. Wenn aber im Vorstellen die unterschiedenen Bestimmungen eines Ganzen ruhig neben einander beharren, so werden dieselben durch das Denken aufeinander bezogen. Die Reflexion entdeckt ihren Widerspruch und wird dadurch zur Kategorie der Nothwendigkeit getrieben, nicht bloß aufzuzeigen, daß eine Bestimmung ist, sondern auch, woher sie kommt, warum sie sich entwickeln muß. Kein unmittelbares Wissen gibt es nicht; jedes Wissen ist ein gewordenes, aus dem Zusammenhang mehrerer Bestimmungen hervorgegangenes; unmittelbar ist das Wissen, wo wir das Bewußtsein der Vermittelung nicht haben. Das religiöse Wissen ist durch Unterricht und Erziehung, positive Religion durch Offenbarung vermittelt; über der Form der Unmittelbarkeit wird vergessen, daß sie selbst Resultat der Vermittelung ist. In der Religion erscheint die Vermittelung des Wissens von Gott als Erhebung vom Endlichen und Zufälligen zum Unendlichen und Ewigen; wird diese Erhebung im Gedanken erfaßt, wird der Uebergang von der einen Seite zur anderen mit Bestimmtheit ausgesprochen, wird dadurch der Schein vernichtet, als wenn das Endliche dem Unendlichen fremd wäre, so entstehen die Beweise vom Dasein Gottes. Die äußere logische Form derselben enthält das Unangemessene, daß Gott, diese unendliche Allgemeinheit, von dem Endlichen aus eine nothwendige Unterlage empfangen, von ihm abgeleitet werden soll, eine tiefere Einsicht belehrt uns, daß in der Erhebung zum Gedanken Gottes die Einseitigkeit der Reflexion auf das Endliche und Zufällige verschwindet und daß Gott vielmehr als der nothwendige Grund des Endlichen resultirt. Das Denken ist nicht ohne das Bewußtsein seiner Vermittelung; es kann daher bei dem Setzen Einer Bestimmung nicht stehen bleiben, sondern muß über

dieſelbe zur entgegengeſetzten hinausgehen und den Widerſpruch beider Beſtimmungen mit einander in ihrer höheren Einheit aufheben. Die Reflexion des Verſtandes kann einſeitig bei Einer Beſtimmung beharren; ſie kann das Endliche als ein Höchſtes nehmen, über welchem das Unendliche ſei, ſo daß jedes auf einer Seite ſteht, jedes die Grenze, das Jenſeits des Andern ausmacht und ſomit das Unendliche ſelbſt in ein Endliches verwandelt wird. Die Vernunft aber hebt eine ſolche unwahre und ſchiefe Stellung auf; ſie vernichtet die ſtolze Demuth, welche mit jener Entgegenſetzung den wahrhaften Sinn der Religion angegeben zu haben verſichert und fordert, daß das Ich, weil es endlich, ſich ſelbſt aufgebe, um ſeine wahre Affirmation, das Unendliche, zu erfaſſen; das Aufgeben ſeiner ſelbſt und das Erreichen des Göttlichen iſt daſſelbe. In unſerer Zeit iſt die Religionswiſſenſchaft ganz in dieſer eiteln Weisheit befangen, das Unendliche an ein Jenſeitiges zu ſetzen, d. h. das Wahre von ſich auszuſchließen und zwar durch ſich ſelbſt, denn das reflectirende Ich iſt es, welches dieſe Scheidung macht, das Endliche nicht fahren laſſen will und daher in der Liebe und im Dünkel ſeiner Wichtigkeit die Demuth vor dem Göttlichen nur erheuchelt. Von Gott wiſſen zu wollen, wird als Anmaaßung verſchrieen; durch das Endliche das Unendliche zu erfaſſen, ſei unmöglich und alle Erkenntniß ſei endlich, weshalb man Gott nur erfühlen und erahnen könne. Wer ſich dieſes Schreckbildes vom Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen nicht entſchlägt, wer nicht einſieht, daß die Philoſophie wie die Religion jene Anmaaßung, von Gott objectiver Weiſe zu wiſſen, allerdings haben müſſe, der verſenkt ſich in die Eitelkeit der Subjectivität, welcher es nur um ihre Erhaltung, nicht um die Vertiefung in das Weſen Gottes zu thun iſt.

Wir haben bisjetzt 1) Gott als den einzigen Inhalt der Religion, 2) die Form betrachtet, wie dieſer Inhalt dem Bewußtſein im Fühlen, Vorſtellen und Denken erſcheint; 3) haben wir zu ſehen, wie das religiöſe Bewußtſein in ſeinem praktiſchen Verhalten ſich äußert, wie die Erkenntniß der Wahrheit in der Thätigkeit der Freiheit ſich offenbart.

Dieſe Seite der Religion iſt der Cultus. Weil er im genaueſten Zuſammenhang mit der Vorſtellung des Menſchen von

Gott iſt, ſo macht der Glaube ſelbſt das erſte Moment des Cultus aus, die Gewißheit, daß der Gegenſtand des Wiſſenden, weil er der abſolute Gegenſtand des Wiſſenden, weil er der abſolute Gegenſtand iſt, ſein eigenes Weſen ausmacht, ſo daß er nicht in ſich, ſondern nur in dieſem Gegenſtande ſeine Freiheit haben kann. Dieſe Einheit des Menſchen mit Gott wird von der heutigen Theologie als Pantheismus verketzert, weil nach ihren dürftigen Begriffen der endliche Menſch mit dem unendlichen Gott eine ſo concrete Einigung nicht ſoll eingehen können. Solche Theologen vergeſſen nicht nur die Lehre der Kirche, daß der Menſch nach dem Ebenbilde Gottes erſchaffen worden, ſondern vornämlich die Lehren von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Chriſtus und am nächſten die Lehre von dem heiligen Geiſt, welcher die Gemeinde in alle Wahrheit leitet und in ſeiner Gemeinde ewig lebt. Der Glaube iſt das Zeugniß des Geiſtes vom Geiſt; dies iſt in ſich ſelbſt lebendig; der wahrhafte Grund des Glaubens iſt der Geiſt. Die äußere Beglaubigung durch Autorität, Belehrung, Wunder u. ſ. f. wird in der Innerlichkeit des Glaubens abgeſtreift; dieſe Aeußerlichkeiten können wohl der Anfangspunct des ſubjectiven Wiſſens ſein, ſie aber als wirklichen Grund des Glaubens überhaupt anzuſehen, iſt falſch. Es ſoll z. B. an Wunder geglaubt werden und dies ſoll ein Mittel ſein, an Chriſtus zu glauben. Allein der ſo geforderte Glaube iſt Glauben an einen Inhalt, der zufällig d. h. der nicht der wahre iſt, denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt. Die Aufklärung hat daher Meiſter über dieſen Inhalt werden können. Fordert die Orthodoxie ſolchen Glauben, ſo kann ſie ihn bei gewiſſen Vorſtellungen der Menſchen nicht erhalten, weil er Glaube an einen nicht göttlichen Inhalt iſt. Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäſte mehr oder weniger Wein bekamen, iſt ganz gleichgültig und eben ſo zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde, denn Millionen Menſchen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen Niemand ſie heilt; dies Glauben hat kein Intereſſe für den Geiſt. Eben ſo, wenn in neuerer Zeit die Theologie ein Gewicht darauf gelegt hat, in wie vielen Codicibus dieſe oder jene fragliche Stelle ſich findet, ſo ſind das Zeugniſſe, die keine Zeugniſſe ſind, denn der Inhalt der Religion iſt die ewige Natur Gottes, nicht ſolche zufäl-

lige, äußerliche Dinge. Der Glaube des Einzelnen beginnt also wohl aus der Autorität, weil in dem Geiſt der Familien, der Völker, das Wiſſen von Gott vorhanden iſt; jedes Individuum lebt ſich in dieſe Vorſtellungen und Empfindungen hinein; ſo iſt eine geiſtige Anſteckung, die Erziehung des Geiſtes überall im Volk verbreitet, welche den wahrhaften Glaubensgrund ausmacht. Aber in der Lebendigkeit des Glaubens wird die äußere Vermittelung vertilgt.

Im Cultus iſt Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern; die Beſtimmung iſt, mich mit Gott in mir ſelbſt zuſammenzuſchließen, mir dieſen höchſten, abſoluten Genuß zu geben. Weil ich hier mit meiner beſondern Perſönlichkeit gegenwärtig bin, ſo muß in dieſer Einigung Gefühl ſein. Das Handeln des Cultus ſoll nicht die Religion überhaupt, ſondern ihre Realität in mir hervorbringen; ſein Zweck iſt daher gegen meine beſondere Subjectivität gerichtet, dieſe Hülſe abzuſtreifen und im Geiſt zu ſein. Dies iſt ein zweiſeitiges Thun, Gottes Gnade und des Menſchen Opfer. Ich ſoll mich dem gemäß machen, daß der Geiſt in mir wohne, daß ich geiſtig ſei; was ſo als mein Thun erſcheint, als Aufhebung meiner natürlichen Perſönlichkeit, iſt umgekehrt auch Gottes Arbeit, denn zugleich bewegt er ſich zu mir; ich bin kein paſſives Material der Gnade, würde aber ohne Gott nicht über mich hinauskönnen. Dies iſt freilich dem blos moraliſchen Standpunct Kant's und Fichte's entgegen, wo außer mir eine Welt iſt, die von Gott verlaſſen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erſt hineinbringe. In der Religion hingegen iſt das Gute an und für ſich ſelbſt, kein nur Geſolltes, und es handelt ſich bloß um mich, daß ich mich meiner Subjectivität entäußere und mir an dieſem Werke, das ſich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme. Der Cultus hat die abſolute Verſöhnung des Göttlichen und Menſchlichen zu ſeiner Vorausſetzung; indem er ſelbſt Aufhebung der Entzweiung Gottes und des Menſchen iſt, ſo kommt es für ſeine Form auf die nähere Beſtimmung der Entzweiung an, denn die Trennung kann entweder im Natürlichen oder im Geiſtigen ſelbſt ſtattfinden. Wo die Trennung nicht als ſolche hervortritt, wo die Götter dem Menſchen ſich freundlich erweiſen, da ſind die Opfer Feſte; wo aber das Natürliche in moraliſchen Zuſammen-

hang mit dem Geistigen gebracht wird, wo das Volk das Unglück der Natur durch seine Schuld verdient, nimmt der Cultus die Gestalt der Sühnung an, welche durch gewisse Handlungen, durch Opfer, Ceremonien, durch Reue vollbracht wird, in welcher der Mensch zeigt, daß ihm die Einigung mit Gott Ernst sei. Endlich ist die Trennung im Geistigen, die des Guten und Bösen, des Subjectes vom göttlichen Willen, nicht ohne Beziehung auf die Sphäre des Natürlichen; aber der Boden des Cultus ist hier doch nur der Geist; die Entfremdung des Menschen von Gott, dies Unglück des Geistes, ist nur durch Verwerfung und Vereuung des Bösen aufzuheben; nur durch diese Befreiung kann der Mensch zur Gewißheit gelangen, er sei Gott wohlgefällig und von ihm wieder in Gnaden aufgenommen.

Die wesentlichste Form, das Innerste des Cultus, ist die Andacht. Sie ist nicht bloß Glaube, daß Gott ist, sondern wenn das Subject sich über sich erhebt, wenn es in den Gegenstand des Glaubens sich versenkt, wenn es betet, so ist dies die Wärme, das Feuer der Andacht, welches das Bewußtsein auf die Eine Richtung aus aller Zerstreuung concentrirt. Der Cultus bringt ferner durch die äußerlichen heiligen Handlungen, durch die Opfer und Sacramente, das Gefühl der Versöhnung auch auf sinnliche Weise hervor, um es dem Bewußtsein zur vollkommenen Gegenwart zu machen. In der Lebhaftigkeit, im Eifer der sich still in sich bewegenden Andacht, wie der objectiven Aeußerung derselben durch Opfer u. s. w. ist eine Gewaltsamkeit des Subjectes gegen sich selbst enthalten, um über alles Irdische und Endliche hinauszukommen. Solche Empfindung der eigenen Wichtigkeit und der Erhebung zu Gott kann nun entweder ein vereinzelter Zustand oder eine durch und durch ausgeführte Stimmung sein. Diese Durchbildung der Religion erscheint als Reinigung des Herzens, als Moralität und in höherer Weise als Sittlichkeit im Staatsleben, denn im Staate kommt der Ernst des sittlichen Willens zur wahrhaften Wirklichkeit. An und für sich können Staat und Kirche einander nicht widersprechen, weil beide auf die Bildung des Willens zur Freiheit ausgehen. Im Besonderen aber können die Vorschriften, welche die Religion dem Individuum macht, von den Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate

gelten, verſchieden ſein. Dieſer Gegenſatz ſpricht ſich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die Heiligkeit gehe, die des Staates auf Recht und Sittlichkeit; auf der einen Seite ſei die Beſtimmung für die Ewigkeit, auf der andern für die Zeitlichkeit und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Heil aufgeopfert werden müſſe. So wird ein religiöſes Ideal aufgeſtellt, ein Himmel auf Erden gegen das Subſtantielle der Wirklichkeit; die hervortretende Grundbeſtimmung iſt Entſagung der Wirklichkeit, Kampf mit ihr, Flucht aus ihr; ihrer wahrhaften Lebendigkeit wird in der Eheloſigkeit, Unthätigkeit der Armuth, Willenloſigkeit der Obedienz eine Abſtraction von der ſittlichen Liebe, thätigen und verſtändigen Rechtsſchaffenheit, Innerlichkeit des Gewiſſens als ein Anderes entgegengeſetzt, das für höher gelten ſoll. Die Religion fordert das Aufheben des Willens, das weltliche Princip dagegen legt ihn zu Grunde. Macht ſich nun das religiöſe Princip geltend, ſo muß die Staatsverfaſſung gegen die, welche jener Religion angehören, mit Gewalt verfahren, indem ſie dieſelben als Partei behandelt und von der Regierung verdrängt. Die Religion als Kirche muß dann äußerlich nachgeben, wobei aber eine Inconſequenz eintritt. Die Welt hält an einer beſtimmten Religion feſt und hängt zugleich an entgegengeſetzten Principien; inſofern man dieſe ausführt und doch noch zu jener gehören will, iſt das eine groſſe Inkonſequenz. Die Franzoſen z. B. haben in der That aufgehört, der katholiſchen Religion anzugehören, weil dieſe in Allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche fordert. Religion und Staat widerſprechen ſich auf dieſe Weiſe; man läßt die Religion auf der Seite liegen, ſie ſoll ſich finden, wie ſie mag; ſie iſt Sache der Individuen und die Religion ſoll nicht in die Staatsverfaſſung eingemiſcht werden. Dann bleibt dieſe aber ſelbſt mit Einſeitigkeit behaftet; es tritt ein Formalismus der Freiheit ein, weil die Erkenntniß nicht bis auf den letzten Grund zurückgegangen iſt. Das Verhältniß von Staat und Kirche in den proteſtantiſchen Staaten gewährt allein die Möglichkeit einer völligen Verſöhnung der Freiheit mit ſich ſelbſt von ihrer weltlichen wie von ihrer religiöſen Seite.

Der erſte Theil der Religionsphiloſophie hat die allgemeinen Beſtimmungen der Religion zum Inhalt, der zweite die Entwicke-

tung der mannigfaltigen Besonderung, in welche die Religion auseinandergeht. Dieser Unterschied der Religion von sich selbst erscheint in dem Gegensatz der Naturreligion und der Religion der geistigen Individualität. In der Naturreligion ist das Geistige versunken in die Natürlichkeit; das Göttliche wird in der Natur angeschaut. In der Religion der geistigen Individualität wird die Natur dadurch zum Accidentellen gemacht, daß der Geist sich seiner als der Substanz bewußt wird, daß er durch das Denken als geistiges Subject sich bestimmt.

Die Naturreligion beginnt mit der unmittelbaren Einheit des Geistigen und Natürlichen, eine Einheit, welche dem Begriff des Geistes nicht angemessen ist, weil er in ihr noch nicht zum Bewußtsein der Wahrheit, nicht zur Erkenntniß des Guten und Bösen sich erhoben hat. Man nennt diese Einheit die Unschuld des Menschen; sie ist aber vielmehr ein Zustand der Rohheit und, indem der Mensch wohl die reale Möglichkeit, allein noch nicht die Wirklichkeit der Vernunft und Freiheit ist, wird mit Recht gesagt, daß der Mensch von Natur böse sei. Er muß also mit jener Einheit brechen, was sich auch darin ausdrückt, daß die Religionen diesen Zustand oder das Paradies als ein verlorenes vorstellen, denn in der göttlichen Geschichte gibt es keine Vergangenheit. Wenn das existirende Paradies verloren gegangen ist, es mag dies geschehen sein, wie es will, so ist dies eine Zufälligkeit und Willkühr, die von Außen her in das göttliche Leben gekommen wäre. Dieser Verlust des Paradieses muß vielmehr als göttliche Nothwendigkeit betrachtet werden und in der Nothwendigkeit des Aufhörens enthalten sinkt jenes vorgestellte Paradies zu einem Momen. der göttlichen Totalität herab, das nicht das absolut Wahrhafte ist. Die Naturreligion ist:

1) Die Religion der Zauberei d. h. daß sich der Mensch unmittelbar, in seiner empirischen Einzelheit als frei von der Natur, als Herrscher über sie weiß. Sie ist daher einerseits Religion der zauberischen Macht, wo der Mensch die Furcht vor den Naturgewalten, vor Erdbeben, Gewittern, Stürmen u. s. w. dadurch vernichtet, daß er sie durch das Aussprechen seines Willens zu bestimmen sucht oder, bei Gegenständen seiner Begierde, nach künstlichen Zaubermitteln greift, wie die Afrikanischen Völkerschaften, die

Mongolen und Chinesen. Von Cultus als freier Verehrung eines Geistigen, an und für sich Objectiven, kann hier nicht die Rede sein; der Zustand dieser Herrschaft ist nur sinnliche Betäubung, wo der besondere Wille vergessen, ausgelöscht und das abstract sinnliche Bewußtsein auf's Höchste gesteigert wird; die Mittel, dies Außersichsein hervorzubringen, sind Tanz, Musik, Geschrei, Treffen, selbst Mischung der Geschlechter. — Andererseits ist diese Religion die der Erhebung über die Wildheit der Begierde, über die Zügellosigkeit des einzelnen Willens, ein Zustand der Abstraction von allem Aeußern, eine Hinkehr in die Tiefe des Bewußtseins, ein Insichsein, wie im Buddhismus. Hier beginnt der Gedanke der geistigen Freiheit in der Vorstellung der Unsterblichkeit und die Objectivität des Göttlichen im Gedanken des Einen Seins, das in seiner unveränderlichen Ewigkeit immer sich gleich ist. Diese Anschauung der Substantialität, gegen deren beharrliche Ruhe alles Einzelne ein vorüberschwebender Schein, ist von dieser Religion selbst in der frappanten Weise ausgesprochen, daß das Göttliche Nichts sei d. h. daß von ihm, weil es das Eine, das Sein in allem Dasein ist, keine Bestimmung angegeben werden könne, denn jedes Bestimmen ist Setzen eines Unterschiedes, einer Besonderheit. Dies ist eigentlich der Pantheismus.

2) Die zweite Stufe der Naturreligion, in welche die Macht der Zauberei und die Versenkung in die stille Innerlichkeit übergehen, ist die Religion der Phantasie. Die Einheit und Allgemeinheit der Substantialität muß sich zum Besondern entwickeln; die Bestimmungen des Begriffs, seine Unterschiede, müssen hervortreten; die Selbstständigkeit der Welt wird anerkannt. Aber zunächst geschieht dies nur durch eine flache Beziehung der Kategorieen des Verstandes auf die unendliche Fülle des empirischen Lebens, weshalb die Vernunft des Gedankens beständig in die Haltungslosigkeit und träumerische Willkühr der phantastischen Ausführung umschlägt, welche das, was als absolute, göttliche Macht gilt, bewußtlos zum Aeußerlichen, Sinnlichen verkehrt und in den Kreis gemeiner Alltäglichkeit herabsetzt. Dies Reich der Einbildung wird um so mannigfaltiger, insofern es in der Indischen Religion dem Local einer üppigen Natur angehört. Hier hat das Princip begierdelosen Einbildens einen maaßlosen Reichthum des

Gemüths und seiner Gefühle erzeugt, die in dieser ruhig brütenden Wärme besonders von dem Ton wollüstiger, süßer Lieblichkeit, aber auch schwächlicher Weichheit durchdrungen sind.

3) Die Zerflossenheit der Religion der Phantasie in der objectiven Anschauung des Göttlichen und ihr negatives Verhalten gegen das Subject, welches nur nach Auflösung, nach einer bewegungslosen Einheit mit dem Göttlichen ringt, hebt sich einerseits in einer Religion auf, welche das Göttliche als das Gute und Affirmative setzt, andererseits in einer Religion, worin das Negative mit dem Affirmativen in ein und dasselbe Subject gesetzt wird; weil dies zunächst in symbolischer Weise geschieht, so empfängt die Religion einen durchaus räthselhaften Charakter. Das Mangelhafte der Indischen, wie der Buddhistischen Religion ist besonders der Untergang aller positiven Lebendigkeit in der starren Ruhe der absoluten Substanz; — es ist dasselbe, wie wenn heutiges Tages von Gott nur als von dem höchsten Wesen gesprochen wird, von dem man weiter nichts sagen könne, als daß es sei, ein Sein, welches mit dem Nichts zusammenfällt. In der Persischen Lichtreligion liegt das Einseitige in der unaufgelösten Entgegensetzung des Bösen gegen das Gute; indem dieses nicht wirklich als die ihren Gegensatz bewältigende Macht gefaßt wird, sondern der Triumph ihrer Wirksamkeit nur sein soll, so ist dies das Nämliche, wie wenn in unserer modernen Theologie das Endliche und Unendliche als unversöhnbare Gegensätze aufgestellt werden; was man in solcher unwahren Stellung als hohe Weisheit zu preisen pflegt, ist in der That bloßer Manichäismus. Die Aegyptische Religion hat das Auszezeichnete, daß in ihr jene im Indischen und Persischen mit einander nur abwechselnden Extreme des Affirmativen und Negativen, des Guten und Bösen, des Lebens und des Todes zur subjectiven Einheit zusammengefaßt werden. Das Räthsel, an dessen allseitiger Enthüllung die Aegyptische Religion sich abgemüdet hat, ist das Sterben. Osiris erscheint in ihr als die Identität jener Bestimmungen. Er ist der positive Grund alles Lebens; allein er schließt das Negative nicht von sich aus, sondern in sich ein d. h. er stirbt; jedoch geht er vom Unendlichen nicht bloß zum Endlichen fort, vielmehr kehrt er aus dessen Beschränkung wieder zu sich als dem absoluten Prin-

cip zurück; er ersteht aus dem Tode wieder auf, zeigt damit, daß der Tod nur ein nothwendiges Moment des Lebens selbst ist und erscheint so erst als wahrhaft unendliche Persönlichkeit.

Der Naturreligion steht die der geistigen Individualität gegenüber. Jene hat ihren Fortgang an der äußeren Gestaltung, diese am Begriff selbst. Das göttliche Wesen ist erstlich Einheit, absolute Subjectivität; zweitens innere Nothwendigkeit; drittens Nothwendigkeit oder Zweckmäßigkeit.

1) Die Wahrheit der besondern natürlichen und geistigen Mächte der Naturreligion ist die Idealität des Geistigen, welcher die Natur unterworfen ist. Der Boden dieser reinen Subjectivität, dieses Einen, ist der reine Gedanke. In der allgemeinen Macht des weisen und heiligen, gütigen und gerechten Gottes ist alle Aeußerlichkeit, sinnliche Gestaltung aufgehoben; Gott ist hier gestaltlos, bildlos, nicht für die sinnliche Vorstellung, nur für den Gedanken. Uns erscheint, daß Gott so als Einer bestimmt ist, nicht auffallend und wichtig, weil uns diese Vorstellung durch Gewohnheit geläufig geworden. Sie ist auch formell, aber unendlich wichtig, weshalb man sich nicht zu verwundern braucht, daß sich das Jüdische Volk dies sich so hoch angerechnet hat, denn daß Gott Einer ist, ist der Weg zur Wahrheit, die Wurzel der intellectuellen Welt. Als Weisheit bestimmt sich Gott zur Thätigkeit, zur Vermittelung eines Zweckes, der aber noch außer ihm fällt, zur Erschaffung der Welt, die aus dem Geiste als ihrem Nichts gesetzt wird. Die Nothwendigkeit, daß Gott Setzen seiner Macht sei, ist die Geburtsstätte alles Erschaffenen. Diese Nothwendigkeit ist das Material, woraus Gott schafft; er schafft aus nichts Materiellem, daß gegen ihn ein schon Vorhandenes und Anderes wäre, denn er ist das Selbst und nicht das Unmittelbare, Materielle, und das Setzen der Natur fällt nothwendig in den Begriff des geistigen Lebens, des Selbstes. Dies Schaffen Gottes ist daher sehr verschieden von den Theogonieen und Kosmogonieen der Naturreligion, wo die Welt aus dem Göttlichen hervorgeht. Als Schöpfer ist Gott freie, unendliche Subjectivität, die ihre Bestimmungen als Freies sich gegenüber haben, als Freies entlassen kann; dies Auseinandergehen der Unterschiede, dessen Totalität die Welt, dieses Sein ist die Güte. Die Manifestation

der Nichtigkeit und Idealität des Endlichen, daß das Sein desselben nicht wahrhafte Selbstständigkeit ist, erscheint als die Gerechtigkeit der absoluten Macht.

Die endlichen Dinge sind durch ihre Unselbstständigkeit entgöttert; sie sind für den Verstand in einem natürlichen Zusammenhang, gegen welchen erst hier die Bestimmung des Wunders auftritt. In früheren Religionen gibt es kein Wunder; in der Indischen vornämlich ist Alles schon von Haus aus verrückt. Erst im Gegensatz gegen die Ordnung und Gesetzlichkeit der Natur ist das Wunder die Manifestation Gottes an einem Einzelnen. Sie ist so eine zufällige; die wahrhafte Manifestation Gottes an der Welt ist die absolute, deren Form die Erhabenheit ist. Die Natur wird nicht bloß als ihrem heiligen Schöpfer unangemessen gewußt, sondern auch der Stoff, an welchem das Erhabene erscheint, wird vertilgt. Die Erhabenheit ist nicht bewußtlos, wie im Wilden und Grotesken des Indischen, sondern sich wissende Macht über die Realität wie über die Gestalt derselben. Der Mensch im natürlichen Bewußtsein kann natürliche Dinge vor sich haben, aber das Umherschauen an sich ist nichts Erhabenes, sondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus ist. Dieser Charakter der Erhabenheit ist den Schriften des alten Testamentes eigenthümlich. „Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht", ist eine der erhabensten Stellen; denn das Wort ist das Mühelosefte, und dieser verüberzehende Hauch ist hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichtes.

Die Erhabenheit ist jedoch nur erst die Vorstellung der Macht, noch nicht die eines Zweckes. Der Zweck Gottes überhaupt kann hier nur er selbst sein, daß er im Bewußtsein anerkannt, gepriesen, durch Vollbringung seines Willens als des allgemeinen geehrt werde. Gott als der Heilige will das Gute, und dies hat als Thun des Rechten ein ihm angemessenes, affirmatives Dasein zur Folge, eine Existenz, die ein Wohlsein, Wohlergehn ist. Die Zuversicht auf diese Harmonie ist im Jüdischen Volk eine bewunderungswürdige Seite; die alttestamentlichen Schriften, besonders die Psalmen, sind voll von ihr; auch im Hiob, dem einzigen Buch, dessen Zusammenhang mit dem Boden des Jüdischen Volkes man nicht genau kennt, ist dieser Gang dargestellt. Diese Unter-

ſuchung und Bekümmerniß über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dies Hinabſteigen in die Tiefen des Geiſtes, dieſe Sehnſucht des Geiſtes nach dem Rechten, der Angemeſſenheit zum Willen Gottes, iſt hier beſonders charakteriſtiſch.

Weil die Weisheit, der Begriff des Zweckes, hier zuerſt auftritt, ſo iſt ſie noch unbeſtimmt, ihre Allgemeinheit ſchlägt daher in der Realität zum Einzelnen um. Der reale Zweck Gottes iſt dieſe beſtimmte, zur Nation erweiterte Familie, von welcher die übrigen Nationen geſchieden ſind. Durch den Beſitz eines beſonderen unveräußerbaren Bodens gewinnt dieſe Ausſchließung eine ganz empiriſch äußere Gegenwart. Gott als der Herr gibt daher ſeinem Volk Geſetze und zwar die allgemeinen als Grundbeſtimmungen der Moralität wie die beſonderen als Einrichtungen des beſchränkten Staatslebens. Moſes wird Geſetzgeber der Juden genannt; er iſt aber den Juden nicht geweſen, was den Griechen Solon und Lykurg; dieſe gaben als Menſchen ihre Geſetze, er hat nur die Geſetze Jehovah's bekannt gemacht, der ſie ſelbſt, nach der Erzählung, in Stein gegraben hat. Der Dienſt des Herrn beſteht daher im Halten und Beobachten ſowohl der ſittlichen Gebote als auch der Ceremonialgeſetze. Ein höherer Zweck iſt nicht, denn für ſich hat der Menſch, weil die Unſterblichkeit noch nicht anerkannt iſt, nur den Zweck, ſich und ſeiner Familie das Leben ſo lange als möglich zu erhalten. Die Strafen, welche ihm für die Vernachläßigung des Dienſtes angedroht werden, ſind deswegen, wie ſein Gehorſam ſelbſt, äußerlicher Natur, endlich, auf den ungeſtörten Beſitz des Landes ſich beziehend. Wegen dieſes Herabfallens aus dem Allgemeinen zum Einzelnen beginnt auch das A. Teſtament zwar mit der Schöpfung der Welt, des Menſchen als des göttlichen Ebenbildes und der Entzweiung des Böſen mit dem Guten. Aber dieſe Geſchichte des Sündenfalles, welche in bildlicher Weiſe und mit allen Incruſtationen des Mythiſchen die wahrhafte Natur des Geiſtes darſtellt, hat in der Theologie der Hebräer gleichſam geſchlafen, brach gelegen und ſollte erſt im Chriſtenthum zu ihrer rechten Ausbildung und Würdigung gelangen; denn ſogleich nachher vertieft ſich die Erzählung in die particulären Intereſſen des Jüdiſchen Volkes.

2) In der Religion der Erhabenheit wird das Natürliche als ein in sich Unselbstständiges und Ideelles von der freien, Einen Subjectivität beherrscht; die weitere Bestimmung ist die Verklärung des Natürlichen im Geistigen, indem es als Zeichen desselben gesetzt wird. Der Zweck ist nicht mehr Einer; es werden viele Zwecke, welche nebeneinander gelten, wodurch Toleranz, Heiterkeit der Besinnung, überhaupt Freundlichkeit des Daseins entsteht. Es ist auch nicht Eine Subjectivität, sondern es sind viele Individualitäten, Subjecte mit particulären Zwecken, welche im unmittelbaren Leben durch die Natur sich darstellen, durch sie erscheinen. Der Grundbegriff dieser ganzen Sphäre ist daher die Schönheit, die harmonische Angemessenheit des Natürlichen für das Geistige. Die Macht selbst schwebt über diesen schönen Individualitäten, über der Menge der mannigfachen Zwecke, subjectlos, weisheitslos, unbestimmt in sich, eine kalte Nothwendigkeit, als das Fatum des Schönen.

Die Vielheit der besonderen Zwecke erweitert sich zur Allgemeinheit, die aber nur äußerlich ist. Die Freiheit des Griechischen Volkslebens ist noch in viele kleine Staaten und Culte zersplittert. Der freie Geist muß sich aber als Freiheit des Menschen, nicht blos des Bürgers dieses und jenes Staates erfassen und diese Nothwendigkeit macht sich durch die Römische Welt und die Römische Religion als Zertrümmerung aller beschränkten Zwecke geltend. Die Römische Religion nimmt man in oberflächlicher Weise mit der Griechischen zusammen, aber es ist ein wesentlich anderer Geist in der einen, als in der anderen. Wenn sie auch viele Gestaltungen mit einander gemein haben, so haben diese doch hier durch die prosaische, praktische Ernsthaftigkeit der Römer eine ganz andere Stellung. Diese hat den Zweck der empirischen Herrschaft über alle Völker und der Gott ist die Macht, diesen Zweck zu realisiren. Wir sehen den Römischen Gott als Fortuna publica, als eine Nothwendigkeit, die für andere eine kalte Nothwendigkeit ist. Die eigentliche, den Römischen Zweck selbst enthaltende Nothwendigkeit ist Roma, das Herrschen, ein heiliges, sittliches Wesen: in Form eines herrschenden Gottes erscheint sie als ein besonderer Jupiter, als der Jupiter Capitolinus. Das Individuum geht einerseits im Allgemeinen, in der Herrschaft

unter; andererseits gelten die menschlichen Zwecke als etwas Wesentliches, das menschliche Subject als ein Selbstständiges, was sich der Hülfe der Götter nur als Mittel für seine Zwecke bedient und dadurch in äußerliche Abhängigkeit, in Aberglauben verfällt. Der Römische Geist vernichtete in der Vereinigung aller Volksgeister, aller Religionen das Glück und die Heiterkeit der vorhergehenden Religion, weil die Einheit, die nun sein sollte, keine concrete, innerliche war. Diese abstracte Macht brachte ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervor, der die Geburtswehen der Religion der Wahrheit sein sollte. Die Buße der Welt, das Verzichtthun auf das Endliche diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte geistige Religion, — eine Bereitung, die von Seiten des Menschen vollbracht werden mußte. „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn", heißt es; die Zeit war erfüllt, als im Geiste diese Verzweiflung überhand genommen, in der Endlichkeit und Zeitlichkeit Befriedigung zu finden.

In der bestimmten oder besonderen Religion entsprechen sich die Momente ihrer beiden Seiten auf umgekehrte Weise; die Jüdische correspondirt der Persischen, die Griechische der Indischen, die Römische der Chinesischen. Durch alle diese Religionen ist der Geist so weit gekommen, seinen wahrhaften Begriff erfassen zu können, sich als Geist zu wissen. In der absoluten, offenbaren, christlichen Religion ist der allgemeine und einzelne Geist unzertrennlich; das Unendliche ist mit dem Endlichen versöhnt; die Substanz ist an sich eben so sehr Subject; sie unterscheidet sich von sich, theilt sich dem endlichen Geiste mit, bleibt aber in diesem Wissen, weil es ein Moment ihrer selbst ist, bei sich und kehrt aus ihm ungetheilt in der Theilung in sich zurück. Die Naturreligion ist die Religion nur des Bewußtseins Gott wird als Gegenstand in der Natur gewußt; die Religion der geistigen Individualität ist die des Selbstbewußtseins. Der Geist weiß sich als Zweck, aber der Zweck ist noch mit der Endlichkeit behaftet und kommt selbst in seiner Allgemeinheit nicht über eine äußerliche Einheit hinaus. In der offenbaren Religion weiß der Geist die Wahrheit als seinen Gegenstand und zugleich weiß er sie als sein eigenes Wesen; d. h. sie ist ihm nicht bloß ein Anderes, ein Gegenstand

liches, sondern er ist sich ihrer als seiner selbst bewußt. Die Aufhebung des Scheines der Fremdheit, die Versöhnung des Menschen mit der Welt, ist die Freiheit. Die Freiheit ist dasselbe, was die Wahrheit, nur mit der Bestimmung der Negation; die Versöhnung ist nichts Ruhendes, sondern Thätigkeit, Hervorbringen. Indem so die absolute Wahrheit ewige Befreiung ist, kann man den Begriff der christlichen Religion ohne Einseitigkeit nicht gut in einem einfachen Satz aussprechen. Die absolute Idee ist:

1) Gott an und für sich in seiner Ewigkeit, wie er außerhalb der Welt, vor ihrer Erschaffung gedacht wird: das Reich des Vaters; 2) Gott ist in sich selbst unterschieden und setzt diesen Unterschied auch wirklich als ein Anderes; dies ist die Welt, die er erschafft, theils als die Natur, theils als den Geist. Aber die Welt, weil er selbst es ist, der sie setzt, bleibt nicht gegen Gott ein Aeußeres, sondern er selbst als der Sohn bringt sie aus der Entfremdung von sich zu sich zurück; 3) in dieser unendlichen Versöhnung ist Gott, der Geist, dem endlichen Geiste offenbar; die Endlichkeit ist in diesem absoluten Selbstbewußtsein aufgehoben und die Einigung des Menschen mit Gott ist die Thätigkeit des heiligen Geistes in seiner Gemeinde.

Die Idee Gottes in ihrer Allgemeinheit ist in der christlichen Religion als das Dogma der Dreieinigkeit ausgedrückt, ein Dogma, das dem Verstande, der bei dem Zählen stehen bleibt, ewig ein Mysterium sein muß. Gott, der ewig an und für sich Seiende, erzeugt sich ewig als seinen Sohn, d. h. er unterscheidet sich von sich. Dieser Unterschied hat aber nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden werden. Gott kehrt also aus seinem Unterschied von sich ewig zur Einheit mit sich zurück. Gott ist Geist; keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dies reine Licht. Das Verhältniß von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen, bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was dadurch ausgedrückt werden soll. Gott als blos der Vater ist noch nicht das Wahre; so ohne den Sohn ist er das leere Gebilde des Verstandes, der modernen Theologie und bereits in der Jüdischen Religion so gewußt. Gott ist nicht abstracte, unterschiedlose Identität, sondern lebendige, in sich unter-

ſchiedene Thätigkeit: er iſt Anfang und Ende ſeiner ſelbſt, und nur als dieſer ewige Proceß, als unendliche Totalität iſt er der Geiſt. Der heilige Geiſt iſt die ewige Liebe, denn die Liebe iſt ein Unterſcheiden Zweier, die doch für einander ſchlechthin nicht unterſchieden ſind. Wenn man ſagt: Gott iſt die Liebe, ſo iſt es ſehr groß, wahrhaft geſagt: aber es wäre ſinnlos, dies nur ſo als einfache Beſtimmung aufzufaſſen, ohne zu analyſiren, was die Liebe iſt. Der Unterſchied in Gott iſt als Perſon beſtimmt worden, weil die Perſönlichkeit eben ſowohl ihr Fürſichſein bewahren, als dieſe Sprödigkeit in Anderes, in eine andere Perſönlichkeit verſenken kann. In der göttlichen Einheit iſt die Perſönlichkeit als aufgelöſt geſetzt. Hält man in der Religion die Perſönlichkeit auf abſtracte Weiſe feſt, ſo hat man drei Götter; die unendliche Form, die Subjectivität iſt dann verloren und der Göttlichkeit verbleibt nur das Moment der unendlichen Macht. Setzt man aber die Perſönlichkeit als unaufgelöſt, ſo hat man das Böſe, denn die Perſönlichkeit, die ſich nicht in der göttlichen Idee aufgibt, iſt das Böſe.

In dem Erſcheinen Gottes in der Endlichkeit iſt die Welt, das Andere, Gott Aeußerliche nicht als Sohn beſtimmt. Als Natur tritt die von Gott erſchaffene Welt nur in das Verhältniß zum Menſchen, nicht für ſich in das Verhältniß zu Gott, denn die Natur weiß nicht vom Geiſt und bleibt ihren Geſetzen unmittelbar getreu. Der Menſch iſt nicht in einer ſolchen Nothwendigkeit, ſondern als frei, als ſich wiſſend, als von Gott wiſſend, kann er aus ſeiner Subſtantialität heraustreten. An ſich iſt der Menſch gut, denn Gott, der ihn zum Spiegel ſeines Weſens gemacht hat, iſt der Gute, aber für ſich hat der Menſch gut zu werden und die Freiheit enthält den Gegenſatz des Guten und Böſen in ſich. In ihr hat das Böſe ſeinen Sitz; ſie iſt Quelle des Uebels, aber auch der Punct, wo die Verſöhnung ihren letzten Urſprung hat; Quelle der Krankheit wie der Geſundheit. Sinnlicher Weiſe ſtellt man in der Geſchichte des Sündenfalls vor, der erſte Menſch habe die Entzweiung des Böſen mit dem Guten geſetzt; der erſte Menſch will dem Gedanken nach heißen: der Menſch als Menſch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, ſondern der abſolut erſte, der

Mensch seinem Begriff nach. Die Mangelhaftigkeit, den Menschen als solchen als den ersten vorzustellen, wird durch eine zweite Vorstellung, die der Erbschaft corrigirt, durch welche Mittheilung, was der Erste gethan hat, an Andere gekommen sein soll. Als Strafe der Sünde wird die Arbeit ausgesprochen; das Thier arbeitet nicht; der Mensch aber muß in körperlicher und geistiger Arbeit, im Schweiße seines Angesichtes sein Brot hervorbringen, sich zu dem machen, was er an sich ist: diese Thätigkeit ist des Menschen Würde und Hoheit. Indem mit dem Begriff des Guten und Bösen das wahrhafte Wesen des Menschen erfaßt wird, erscheint die Unsterblichkeit der Seele als ein Hauptmoment der Religion. In der Erzählung vom Sündenfall wird die Unsterblichkeit auf Erden und die der Seele noch nicht getrennt; sie wird auch davon abhängig gemacht, daß der Mensch vom Baum des Lebens äße. Die Sache ist überhaupt diese, daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische, ist er die freie reine Seele. Die Unsterblichkeit muß deswegen nicht so vorgestellt werden, als ob sie erst späterhin, nach dem äußerlichen Tode, in Wirklichkeit träte; sie ist vielmehr gegenwärtige Qualität; der Geist ist ewig, ist in seiner Freiheit an nichts Beschränktes, Endliches gebunden und diese innere Ewigkeit wird in der Unsterblichkeit vorgestellt. Weil nun die Erkenntniß des unendlichen Gegensatzes im Guten und Bösen ihn zum Bewußtsein seiner Freiheit und Geistigkeit bringt, so hat die Vorstellung ganz richtig das Sterben als Consequenz der Sünde, das Ewigleben als Folge des Freiseins ausgesprochen.

In der Entzweiung des Guten und Bösen hat der Mensch einerseits zu Gott das Verhältniß, diesen als die reine Wahrheit und Freiheit, als die absolute Einheit und ihm gegenüber sich als den in jenen Widerspruch Verwickelten zu wissen, dessen Empfindung Demüthigung, Zerknirschung, überhaupt unendlicher Schmerz ist; auf der andern Seite hat er das Verhältniß zur Welt, daß ihm diese keine Befriedigung zu geben vermag. Weil der Gegensatz in ihm selbst, weil er die subjective Einheit der sich widersprechenden Extreme ist, so scheint es, als könne er die Versöhnung aus sich hervorbringen. Allein eben hiermit, da es die

ewige Wahrheit und Freiheit des Geistes ist, die er im Wissen und Thun des Guten realisiren will, geht er von sich zu Gott über und erkennt diesen als sein innerstes Wesen an, mit welchem er in Einigkeit sein will. So tritt die Einheit der göttlichen Natur mit der menschlichen und hiermit erst der Begriff vom Sohn Gottes heraus, der im Fleisch, in der unmittelbaren, lebendigen Wirklichkeit erscheint. Die substantielle Einheit ist für die Gewißheit der Anschauung und Empfindung als Einer, von dem die Andern ausgeschlossen sind, der ihnen als einzig gegenüberstehe. Diese Objectivität bringt ihr subjectives Bewußtsein zum Begriff seines Wesens, daß die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur mit der göttlichen Einheit und Ewigkeit nicht unvereinbar sei. Christus ist darum in der Kirche der Gottmensch genannt worden; diese ungeheuere Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht.

Gott in sinnlicher Gegenwart kann keine andere Gestalt als die des Menschen haben, denn im Sinnlichen, Weltlichen ist der Mensch allein das Geistige. Christus wird als Mensch geboren und hat als Mensch die Bedürfnisse aller Menschen. Allein er geht in die besonderen Neigungen, Leidenschaften, in das Verderben derselben nicht ein; auch nicht in die besonderen Interessen der Weltlichkeit, bei denen Rechtschaffenheit stattfinden kann, sondern er lebt nur der Wahrheit und ihrer Verkündigung. Seine Wirksamkeit ist die Stiftung der Versöhnung des Menschen mit Gott, des Reiches Gottes, einer Wirklichkeit, in der Gott herrscht. Diese neue Religion ist noch concentrirt, nicht als Gemeinde vorhanden, sondern in dieser Energie, welche das einzige Interesse des Menschen ausmacht, der zu kämpfen, zu ringen hat, sich dies zu erhalten, weil es noch nicht in Uebereinstimmung mit dem Weltzustand, noch nicht in Zusammenhang mit dem Weltbewußtsein ist. Die Lehre der Versöhnung ist daher in ihrem ersten Auftreten polemisch; sie macht die Forderung, alles Andere bei Seite zu setzen, von allen endlichen Verhältnissen auszuscheiden. In der Sprache der Begeisterung, in durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die sie herausziehen aus dem irdischen Interesse, ist dies vorgetragen: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit.“ Aber der Mittelpunct im Leben

Christi ist sein Tod. Er ist der Prüfstein, an welchem der Glaube sich bewährt. Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ist Gottmensch bis zum Tode. Zu sterben ist das Loos der menschlichen Endlichkeit; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missethäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punct erschienen. Gott ist gestorben, Gott ist todt! Dies ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden.

Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein. Gott nämlich erhält sich in diesem Proceß und dieser ist nur der Tod des Todes; Gott steht wieder auf zum Leben. Die Auferstehung gehört wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern für den Glauben ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes. Die Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird durch die Auferstehung aus dem Tode als ein Gott nicht Angehöriges bestimmt. Diese Endlichkeit in ihrem Fürsichsein gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes: er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten; der schmachvolle Tod ist darin zugleich die unendliche Liebe, welche die Welt mit sich und mit Gott versöhnt, weil jener Tod das Endliche, Böse überhaupt vernichtet hat.

Mit dem Verständniß des Todes Christi beginnt schon die Entstehung der Gemeinde, die Ausgießung des heiligen Geistes. Vor seinem Tode hatten seine Freunde in ihm noch das sinnliche Individuum vor Augen; den eigentlichen Aufschluß gab ihnen aber der Geist, der Wiederhersteller der ursprünglichen Herrlichkeit. Einer ist dem Begriff nach, wie wir schon vorhin bei dem Sündenfall sahen, Alle; Einmal ist Allemal. Die Einzelheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die

vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtsein ist. Die Gemeinde hat das Bewußtsein der Wahrheit und das einzelne Subject wird in dasselbe hineingezogen; es ist dafür bestimmt. Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, daß seine Welt die Kirche sei, der es sich nur anzubilden habe. Diese Wiedergeburt ist nicht mehr die unendliche Wehmuth, der Geburtsschmerz, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen; der unendliche Schmerz der Unangemessenheit des Einzelnen im Verhältniß zu Gott ist dem Menschen nicht erspart, wohl aber gemildert. Der Genuß der Aneignung des Göttlichen, der Gegenwärtigkeit Gottes, wird dem Einzelnen im Abendmahl zu Theil; in ihm wird dem Menschen auf sinnliche und unmittelbare Weise das Bewußtsein seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes gegeben.

Die Gemeinde ist zunächst im Innern, im Geist als solchen. Die göttliche objective Idee tritt dem Bewußtsein als Anderes gegenüber, das theils durch Autorität gegeben, theils in der Andacht sich zu eigen gemacht ist; oder das Moment des Genusses ist nur ein einzelnes Moment; der göttliche Inhalt wird nicht geschaut, nur vorgestellt. Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung theils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, theils in Vergangenheit, theils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart; er fordert mehr als nur Liebe und trübe Vorstellungen; er fordert, daß der Inhalt selbst gegenwärtig, oder, daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet sei. So wird die Weltlichkeit vom Geist der Kirche verklärt; die Sittlichkeit gewinnt ihre concrete Gestaltung im christlichen Staatsleben; der Glaube seine allgemeine Form der christlichen Philosophie und Theologie. Theologie ist die wissenschaftliche Religion. Es gibt Menschen, die sehr religiös sind, Nichts thun, als die Bibel lesen und Sprüche daraus hersagen, eine hohe Frömmigkeit, Religiosität haben, aber Theologen sind sie nicht; zur Theologie ist das Denken, das Philosophiren nothwendig. —

Wir haben, ohne uns zu unterbrechen, dem Leſer ein anſchauliches und gedrängtes Bild der Vorleſungen zu geben verſucht und hoffen, daß uns weder ein wichtiges Moment entſchlüpft, noch der allgemeine Zuſammenhang der einzelnen Beſtimmungen entgangen iſt. Wir hätten noch von dem Anhang zu berichten, Thl. 2. S. 289 bis zu Ende, welcher die Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes enthält.

Hegel kannte die Vorurtheile unſerer jetzigen Bildung gegen jene Beweiſe vollkommen; auch iſt ihm nicht in den Sinn gekommen, das wirklich Mangelhafte derſelben in Schutz nehmen zu wollen; hiervon vermag die Kritik der Kantiſchen Kritik der metaphyſiſchen Beweiſe S. 368 — 94 am ſchlagendſten zu überzeugen. Allein er hat auch das Wahrhafte dieſer Beweiſe gewürdigt und in ihnen die nothwendigen Formen der Erhebung des Menſchen zu Gott nachgewieſen. Die Erhebung geht entweder vom Sein zum Begriffe oder vom Begriffe zum Sein über. Auf jenem Wege entſteht in dem Uebergange vom zufälligen Sein zum nothwendigen der kosmologiſche, oder im Fortgange von der Erkenntniß eines einzelnen Zweckes zur Erkenntniß des Endzweckes der teleologiſche Beweis. Auf dieſem Wege, wenn wir vom Begriff Gottes auf das Daſein deſſelben ſchließen, entſteht der ontologiſche Beweis. Als eine der furchtbarſten Seiten der Hegeliſchen Darſtellung dürfte hervorgehoben werden, daß ſie das innere Verhältniß jener verſchiedenen Beweiſe zu den verſchiedenen Grundgeſtalten der Religion entwickelt, den kosmologiſchen in der Naturreligion, den teleologiſchen in der Religion der geiſtigen Individualität und den ontologiſchen in der chriſtlichen aufzeigt. Hegel hat ſchon ſonſt in der Logik und Encyklopädie, beſonders aber in der Religionsphiloſophie ſelbſt dieſen Zuſammenhang des Bewußtſeins mit der Logik angegeben, in dieſen Vorleſungen iſt es aber in wahrhaft claſſiſcher Weiſe geſchehen. Wir ſchließen dieſen Auszug mit den Worten des Verewigten: „Das empiriſche Leben des Einzelnen, aus den vielfachſten Abwechſelungen der Stimmung, der Zuſtände des Gemüths in den verſchiedenen äußeren Lagen zuſammengeſetzt, führt es herbei, aus und in denſelben ſich das Reſultat, daß ein Gott iſt, zu vervielfältigen und dieſen Glauben ſich, als dem veränderlichen Individuum, immer

mehr und von Neuem zu eigen und lebendig zu machen. Aber das wissenschaftliche Feld ist der Boden des Gedankens; auf diesem zieht sich das Vielmal der Wiederholung und das Allemal, das eigentlich das Resultat sein soll, in Einmal zusammen; es kommt nur die Eine Gedankenbestimmung in Betracht, welche als dieselbe einfach alle jene Besonderheiten des empirischen, in die unendlichen Einzelheiten der Existenz zersplitterten Lebens in sich fasst. — Aber es sind dies unterschiedene Sphären nur der Form nach, der Gehalt ist derselbe; der Gedanke bringt den mannigfaltigen Inhalt nur in einfache Gestalt; er epitomiet denselben, ohne ihm von seinem Werthe und dem Wesentlichen etwas zu benehmen; dieses vielmehr nur herauszuheben, ist seine Eigenthümlichkeit."

V.

Kritische Erörterungen der Hegel'schen Religionsphilosophie.

1. Conradi's Selbstbewußtsein und Offenbarung. 1832.

Führte das Buch Conradis einen andern Titel, als: Selbstbewußtsein und Offenbarung, etwa: Religionsphilosophie oder speculative Einleitung in die positive Theologie; so dürfte dies für seine äußerliche Auffassung und materielle Verbreitung vortheilhafter sein. Indessen ist der Titel charakteristisch, denn bei großen und durchgreifenden Erschütterungen der Wissenschaft müssen Werke entstehen, welche in die gewöhnliche Ordnung der hergebrachten Kategorieen nirgends unterzubringen sind. Bei der gegenwärtig sich vollführenden Fortwälzung der Erkenntniß reichen nach und nach die alten Formen der Theologie für den scharfen und universellen Geist der jungen Zeit nicht mehr aus; die Macht des Gedankens gährt und treibt im Innern der Gemüther mit gewaltigem Drang und bricht dann in unerwarteten Bildungen hervor, welchen an die bisher bestandenen nicht unmittelbar anzu-

ſchließen, ſondern als Anfangspuncte einer neuen Reihe anzuſehen ſind. Schon ſeit geraumer Zeit treten ſolche Werke hervor, die mit den Principien der Theologie zu thun haben, allein die traditionelle Form der alten Schule verlaſſen und ſich einen neuen Weg zu bahnen ſuchen. Man erinnere ſich an Schleiermacher's Reden über die Religion; an die ähnlichen Reden von de Wette; an den erſten Theil von Tweſtens Dogmatik; man erinnere ſich an des älteren Fichte Anweiſung zum ſeligen Leben und an die Vorſchule der Theologie von dem jüngern Fichte; an die Gneſis von Haſe, an die Schrift von Ruſt: Philoſophie und Chriſtenthum; ja man vergleiche bereits vollkommen ſyſtematiſche Entwickelungen, wie die Glaubenslehren von Marheineke und Schleiermacher, mit Dogmatiken, wie die von Bretſchneider, Wegſcheider, Hahn, Reinhard u. A., welche noch den Sinn und die Form des vorigen Jahrhunderts zu bewahren trachten und man wird die lebhafteſte Ueberzeugung gewinnen, daß die theologiſche Wiſſenſchaft bis in die geheimſten Tiefen einer Umgeburt entgegengeht.

Auch das vorliegende Werk Conradis müſſen wir zu dieſen progreſſiven Werken rechnen. Es ſoll nach ſeiner Abſicht eine poſitive Organiſation der Theologie einleiten und den Begriff dieſer Wiſſenſchaft ſo zum Reſultat haben, daß die Philoſophie als die abſolute Wiſſenſchaft der Idee mit der Theologie als einer auch von der Geſchichte bedingten Wiſſenſchaft in das rechte Verhältniß zu einander trete. Als Vorbild ſeines Verfahrens ſcheint ihm dabei Hegels Phänomenologie vorgeſchwebt zu haben, indem dieſe, nach der Aufzehrung aller irgend möglichen Erfahrung, damit endigt, daß das Bewußtſein zum Begriff des Logiſchen als der abſoluten Vernunft ſich erhebt und ſo die Pforten der reinen Wiſſenſchaft ſich eröffnet. — Wenn es nun das Geſchäft des Kritikers iſt, ein gegebenes Product als die individuelle und concrete Geſtaltung der Idee mit der Idee ſelbſt zu vergleichen, und wenn ſein Urtheil in nichts anderem als in Angabe der Beziehung beſteht, ob und wie die Idee in dem beſonderen Werk realiſirt worden, ſo können wir Conradi nur unſern vollen Beifall zu erkennen geben. Wir wollen uns aber weder in die Breite einer panegyriſchen Erhebung ſeines Verdienſtes ausgießen, noch können wir einen weitläuftigen Auszug aus ſeinem Buche machen, da

nur eine dialektisch gehaltene Recapitulation deſſelben von Intereſſe ſein würde; wir erlauben uns daher nur einige Bemerkungen, um die Aufmerkſamkeit des Publicums näher auf dieſe vortreffliche Arbeit hinzulenken.

Sie iſt hervorgegangen aus einem gründlichen Studium der Bibel und der Hegel'ſchen Phänomenologie; was in der letzteren im Abſchnitt über die Religion mit tiefſter, ewiger Bewunderung würdiger Anſchauung geſagt iſt, das iſt von Conradi weiter in das Einzelne hin ausgeführt und mit dem Inhalt der Bibel alten und neuen Teſtamentes in den innigſten Zuſammenhang gebracht. Verſuchen wir nun in der Kürze eine Andeutung über das hier Entwickelte und über das Ineinandergreifen der Offenbarung und des Bewußtſeins zu geben.

Die bibliſchen Schriften ſind als Producte ſehr verſchiedener Zeiten und ſehr verſchiedener Verfaſſer doch identiſch durch die Entfaltung der Offenbarung der Religion als des ihnen gemeinſchaftlichen Thema's. Zu Anfang ſpricht Gott ſelbſt noch mit den Menſchen; dann tritt Moſes als das Werkzeug ſeines Wiſſens und Willens auf; endlich erſcheinen die Propheten als die Verkündiger der Offenbarung. Im neuen Teſtament iſt es wieder Gott ſelbſt, der ſich offenbart, allein nicht als den Herrn, der in der Abendkühle des Paradieſiſchen Gartens wandelt, der den Seinen Engel und Traumgeſichte ſendet, der dem gehorſamen Knecht bald im feurigen Buſch, bald im Blitz und Donner auf Bergeshöhen und den Propheten im lieblichen Säuſeln erſcheint, ſondern in der unveränderten, unmittelbaren Wirklichkeit ſtellt ſich der ganzen Menſchheit der menſchgewordene Gott als ihr eigenſtes Leben dar. Was die vorchriſtliche Zeit wohl ahnte und wozu ſie in tauſend Geburten hindrängte, was aber klar zu ſehen und feſt zu erhalten ſie nicht erreichte, das ward hier offenbar: Gott ſelbſt ward Menſch und dadurch der Menſch von ihm in alle Herrlichkeit und Seligkeit ſeines Weſens aufgenommen. Dieſe Offenbarung enthielt alſo keine vereinzelten Beſtimmungen, Ausſprüche, Geſetze, ſondern die Totalität der ganz in die endliche Erſcheinung getretenen abſoluten Perſönlichkeit Gottes war die Offenbarung; jedes Geſchick, jedes Wort, jede Handlung ſeines Lebens war zugleich eine Enthüllung des großen Myſteriums. Daher konnte auch die Form dieſer

Offenbarung nicht in besonderen Einrichtungen und Vorschriften bestehen, vielmehr die Persönlichkeit an und für sich, das selbstbewußte Dasein des Gottmenschen, war auch die Form des unendlichen Gehaltes. In die Klarheit dieser Darstellung und andauernden Gegenwart des Göttlichen mußten alle Wunderzeichen sich auflösen, welche die Ahnungen früherer Religionen begleitet hatten; die glänzenden Traumbilder, die aus Wolken herabschallenden Stimmen des Gottes, das flüchtige Wort vorüberschwebender Engel, die nur momentan sich entzündende Begeisterung des Propheten — das Alles konnte nicht mehr aushalten vor der irdischen Bestimmtheit des göttlichen Wesens.

So war also die Offenbarung von Gott selbst mehr und mehr in das eigene Dasein der Menschheit übergegangen, denn durch Christus wurde sich das menschliche Bewußtsein als das göttliche offenbar, indem das früher Auseinanderliegende, die Offenbarung und das Princip derselben, bei Christus in ein und dieselbe Subjectivität zusammenfielen, so daß das Objective der Offenbarung mit dem Bewußtsein und den Thaten des Subjectes völlig identisch ist; Christus vertritt nicht bloß die Sache eines Anderen, wie die Propheten, wie Moses, im Namen Jehovahs handeln und reden, sondern die Sache, die er zur Verherrlichung des Vaters vollbringt, ist zugleich seine eigene, ist zugleich die der Menschheit. Diese Wendung von Gott zum Menschen, weil die Offenbarung für kein anderes, als für das menschliche Bewußtsein da ist, macht den Mittelpunct der Untersuchung Conradi's aus. Der Standpunct des Bewußtseins ist im Allgemeinen der des Unterschiedes zwischen dem sich wissenden Subject und dem an sich seienden Object, aber eben so sehr auch der Identität zwischen dem Object und Subject. Das als Gegenstand Bestimmte ist zugleich Inhalt des Bewußtseins selbst; die Differenzen der objectiven Welt sind seine eigenen; als sich bildend wandert es eben mit der unendlichen Elasticität der Erkenntniß von der Peripherie seines Daseins aus zum Begriff seines Wesens hin. Christus aber ist das Bewußtsein, wie es als einfaches persönliches Selbst zugleich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Wahrheit ist; er ist deswegen der absolut Freie, über ihn, wie er sich ausspricht, kann folglich

die Wiſſenſchaft nicht hinaus, denn er iſt die Wahrheit nicht nur, er iſt auch die Gewiſſheit derſelben.

Aber daß Chriſtus das unmittelbar mit der abſoluten Wahrheit identiſche Selbſtbewußtſein geweſen, iſt für Andere, die nicht Er ſelbſt ſind, immer nur eine Thatſache; inſofern haftet nun an dieſer Form immer noch der Charakter der Offenbarung, denn die Offenbarung ſtellt ſich ohne Weiteres als ein Gegebenes heraus, von deſſen Werden, deſſen Erzeugung nur der offenbarende Gott einen Begriff hat. Es kann deswegen von dem denkenden Menſchen an der Möglichkeit eines, wie Chriſtus, abſoluten Selbſtbewußtſeins, eben ſo gut gezweifelt werden, als an der Möglichkeit von Engeln, Traumgeſichten, Wundern und ähnlichen untergeordneten religiöſen Erſcheinungen. Für das Denken iſt ſomit das Factum erſt dann nichts Fremdes mehr, wenn es daſſelbe als das Reſultat der Bewegung der Idee erkannt hat. Gerade nun, weil Chriſtus der Schlußſtein aller Offenbarung, weil er die höchſte Gewißheit von Gott und die reinſte Verwirklichung ſeines Willens, iſt es erklärbar, warum die Wiſſenſchaft der Theologie, anſtatt mit dem Eintreten dieſes Factums ſich abzuſchließen, im Gegentheil die leidenſchaftlichſten Bemühungen erweckte und durch alle Jahrhunderte hin an dem Begriff deſſelben mit der raſtloſeſten Unruhe fortarbeitete. Der Glaube als das Bewußtſein, was ſich ſeinem Weſen nach in Chriſto ſchlechthin anerkennt, was in ſeinen Worten ſein Wiſſen von ſich ſelbſt enthüllt, in ſeinen Thaten ſein eigenes Thun erblickt, iſt natürlich vom Zweifel frei und empfindet die Entfremdung nicht, welche dem nach Wiſſenſchaft ſtrebenden Selbſtbewußtſein eigenthümlich iſt; denn für dies iſt jenes erhabene Factum immer nur eine Vorausſetzung; es darf ihm, bei aller glühenden Anhänglichkeit an daſſelbe, nicht mehr ſein, will es nicht ſich ſelbſt und Andere täuſchen und ſchlaff und unredlich zu Werke gehen.

Wie unſere Zeit in dem Kampf zwiſchen gläubiger Hingebung und zweifelndem Denken begriffen ſei, iſt lebendig genug in Aller Bewußtſein gegenwärtig, und daß Conradi von dieſem Gegenſatz ausging, worüber er ſich in der Vorrede rechtfertigt, war auch ſchon deshalb nothwendig, weil er der Gegenſatz aller Religionsgeſchichte iſt. Wir müſſen rühmen, daß Conradi in der Auflöſung

der Widersprüche dieses Gegensatzes sehr glücklich gewesen ist und die Grundbestimmung in der Phänomenologie des Geistes von der Gegenseitigkeit der Wahrheit und Gewißheit unerschütterlich festgehalten hat. — Unsere Zeit hat die Seiten jenes Gegensatzes auf den reinen Ausdruck vom Jenseits und Diesseits reducirt; gewiß die abstracteste Fassung, die nur irgend dafür ausgesonnen werden kann. Aber je schärfer diese Trennung, je unaufhaltsamer stürzen auch die auf's Aeußerste angespannten Extreme in einander nieder, je schneller geht die Entzweiung über in Versöhnung. Die verstehen von dem Bedürfniß unserer Tage sehr wenig, die uns immer noch Himmel und Hölle, Engel und Teufel, Adam und Christus, Paradies und Wiederbringung aller Dinge, als Bestimmungen vorführen, welche außerhalb der Gegenwart unseres Geschlechtes lägen und die Sehnsucht desselben bald in die Vergangenheit, bald in die Zukunft hinausschicken. Sie thun dies, weil sie die Meinung hegen, als wenn damit, daß jene Ferne zur Nähe wird, damit, daß Alles, was dem früheren Menschen drüben im wunderbaren Duftschleier einer entlegenen Welt vorschwebte, in die helle Beleuchtung der wirklichen Gegenwart sich einführte, die Bedeutung und immanente Wahrheit dieser Bestimmungen verloren ginge. Wahrlich so wenig, daß sie vielmehr erhöhet und verstärkt wird. Die Juden glauben an den Messias, der da kommen soll; die Christen an den, der da, ein Abglanz des Vaters, im Fleisch erschienen ist. Der Glaube an Christus begreift auch den Glauben an die menschliche Vergegenwärtigung von alle dem in sich, was frühere Religionen, was späterhin das Christenthum selbst noch einmal, als es während des Mittelalters in die Germanischen Nationen sich einbildete, in eine andere Welt hinüberstellten. Oder ist Seligkeit nicht der Himmel und kann nicht der Mensch selig sein? Ist Unseligkeit nicht die Hölle und kann der seiner selbst als des Bösen bewußte Mensch anders als unselig sein? Ist ein wirklicher Unterschied zwischen der Vorstellung eines Engels und eines schuldlosen, zwischen der eines Teufels und eines durch die böse Willkür seine Freiheit mißbrauchenden Geistes? Schauderhaft, sagt man, sei eine Theologie, welche dem Menschen diabolische Bosheit zutraue; aber, wenn etwas Thatsache ist, ist es nicht die Existenz des tiefsten Bösen in

der menschlichen Brust? Und haben wir nicht in die andere Wagschaale den Gedanken von der unendlichen Energie der Freiheit zu legen, das gesetzte Böse wiederum aufzuheben und von Neuem einzugehen in das Bewußtsein und Wollen des Göttlichen? Hat die Lehre aller Religionen von der Versöhnung einen andern Sinn, als die Wiederherstellung des Paradieses, als die Wiedergewinnung der wahren Freiheit? So könnten wir fortfahren, den einfachen Begriff jener Vorstellungen als die ewig durch Gott in dem menschlichen Geschlecht gegenwärtige Seele aller Religiosität darzuthun. Diese Richtung der Wissenschaft zur Auflösung der Reflexionsbestimmungen von allen Beziehungen zwischen dem Jenseits und Diesseits hat eine kurzsichtige und oberflächliche Kritik als heidnisch gescholten und als mit dem Christenthum im herbsten Widerspruch stehend bezeichnet; denn das Heidenthum habe mit seiner Sinnlichkeit alles Göttliche in die enge Gegenwart des Menschlichen verkehrt und so thue nun auch die neuere Philosophie und Theologie und verstelle das Christenthum in einen orthodox angestrichenen Epikuräismus, der hier schon im Genuß eines Himmels leben wolle, den Gott den Seinen doch erst im jenseitigen Dasein verheißen habe. — Allein ein Blick in die heidnischen Religionen kann davon überzeugen, wie gerade in ihnen das Jenseits so reich und mannigfach vorgestellt wurde, daß die sinnliche Gegenwart des Göttlichen in Verhältniß dazu immer beschränkt erscheint; finden wir nicht selbst bei den Griechen, die doch das Göttliche dem Menschlichen so eng verschmolzen, einen Hades, ein Elysium? Den Todtendienst der Aegypter, das von der Materie befleckte und getrübte Lichtreich der Perser, die Seelenwanderungen und sieben Welten der Juden wollen wir nicht einmal erwähnen. Und nun das Christenthum? Streifte es nicht alle diese weitläufigen Vorstellungen wie eine zwar schillernde aber weitgewordene Schlangenhaut von sich? Verdichtete es nicht eine ganze Breite der himmlischen und höllischen Regionen zum einfachen aber in seiner Einfachheit unergründlich tiefen Begriff des Geistes? Sind nicht alle seine äußerlichen Wundererscheinungen dürftig gegen das, was andere Religionen davon in zahllosen Legenden aufgehäuft haben? Was sind die vier Evangelien sammt der Apostelgeschichte in dieser Hinsicht gegen die Indischen Purana's, gegen

die Schasters und Anga's, was sind sie gegen die Wunder des alten Testamentes u. s. w.? Aber die schlichte Wahrheit ist sein höheres Wunder, was der Reflexion unbegreiflich scheint, weil es die vollkommenste Einigung des Göttlichen mit dem Menschlichen ist, des Himmlischen mit dem Irdischen; Anfang, Mitte und Ende des Christenthums drängen den Menschen, vollkommen zu sein, wie sein Vater im Himmel, und diese Nothwendigkeit als ein freies Dasein in den Schranken unseres Lebens uns gezeigt zu haben, ist die Bedeutung des Factums, daß der Sohn Gottes der Sohn des Menschen geworden ist. Daher widersetzt sich keine Religion so bestimmt und nachdrücklich allen Vorstellungen, welche die menschliche Natur und den menschlichen Geist degradiren, als die Christliche; jene ist ein Tempel Gottes, dieser ist der Ort, worin er mit dem Sohn Wohnung machen will.

Conradi hat sich um den eben bemerklich gemachten Zusammenhang des Christenthums mit den anderen Religionen und um die Auflösung aller darin vorkommenden Reflexionsbestimmungen in die concrete Einheit und Totalität des Begriffs sehr große Verdienste erworben. Er entwickelt erstlich das Selbstbewußtsein als Entäußerung seiner selbst zur Offenbarung an sich. Diese erste Bestimmung des Ganzen ist zu kurz behandelt und hätte für viele Leser wohl einer weiter ausgeführten Begründung bedurft. — Das Selbstbewußtsein besinnt sich, wird in der Offenbarung sein selbst inne und durchläuft auf diesem Wege seines Fürsichwerdens verschiedene Stufen, die als so viele Formen der Offenbarung, als Religionsformen sich erweisen. So geht das Selbstbewußtsein zweitens in seiner Bewegung zu sich zurück, worin die Lichtreligion als die Form der Beschaulichkeit; der Thierdienst als erster Reflex des Selbstbewußtseins und Uebergang in seine concrete Form; der Heroendienst als das in der Form der Besonderheit zu sich kommende Selbstbewußtsein erscheint. — Drittens kehrt im Christenthum das Selbstbewußtsein zu sich selbst zurück. Das Selbstbewußtsein kommt zu sich selbst in vermittelter Allgemeinheit; die Offenbarung ist in das Bewußtsein eingetreten und wird als das eigene Selbst von ihm erkannt. Indem auf diese Weise das Selbstbewußtsein, bereichert durch alle vorhergegangenen Formen der Offenbarung, sich im Christenthum in sich selbst zurückgenom-

men, müſſen auch alle jene Formen in ihm wiederkehren, aber ſie erſcheinen in vermittelter Einheit und in der Totalität des Begriffs. Als ſolche ſtellen ſie ſich dar a) als Einheit Gottes; b) die Weiſſagung und der verheißene Chriſtus; c) der erſchienene Chriſtus: die Geburt aus dem Geiſt und das fleiſchgewordene Wort; d) die Wahrheit und das Leben; e) aus der Wahrheit des Geiſtes geht die Lehre als das Allgemeine, aus dem Leben als dem Beſonderen die That als das Wunder und die Gerechtigkeit hervor; f) der Glaube; g) der Geiſt: das Erkennen und die Auslegung; h) die Kirche.

Als das Vorzüglichſte dieſer ganzen Abhandlung glauben wir die Chriſtologie (von b—e) hervorheben zu müſſen; die tiefſinnige Entwickelung des Begriffs hat ſich in dieſen Abſchnitten mit einer ſo umſichtigen und vertrauten Kenntniß der Schrift alten und neuen Teſtaments verbunden, daß man von der Klarheit und Sicherheit der Gedanken, wie von der Neuheit und Fülle der exegetiſchen Combinationen immerfort in der regſten Spannung erhalten wird. Die übrigen Theile des Buches ſind nicht ſo ausgezeichnet; namentlich hebt die Lehre vom Glauben und von der Erkenntniß den formellen Widerſpruch nicht ſtark genug hervor, der zwiſchen Glaube und Wiſſenſchaft ſtattfindet, und Conradi will offenbar dem Glauben als der dem Wiſſen vorausgeſetzten Wahrheit eine eigene Autorität erhalten wiſſen. — Die genetiſche Begriffsfolge jeden Abſchnittes iſt tadellos und beſonders fruchtbar zeigt ſich dieſe Methode in den erwähnten Abſchnitten von der Chriſtologie; ein Moment des Grundbegriffs entſchließt ſich aus dem anderen, jedes hebt ſich durch ſich ſelbſt auf zum anderen, bis Chriſtus als das höchſte Reſultat, als der Verſammler aller vor ihm vereinzelten Elemente, als der Weg, die Wahrheit und das Leben daſteht.

So ruhig und gediegen die Unterſuchung ihren Gang nimmt, ſo klar, ſo würdig und harmoniſch iſt auch die Sprache. Nur hier und da hätten wir weniger Milde und Ruhe, mehr Kraft, Bewegung und entſchiedenere Contraſtirung der Gegenſätze gewünſcht.

2. Marheineke's kirchliche Religionsphilosophie. 1836.

Es ist merkwürdig, daß die theologische Productivität auf dem dogmatischen Gebiet jetzt allgemein mehr mit der Form als mit dem Inhalt sich zu thun macht und die Resultate der wissenschaftlichen Doctrin in den Kreis des Lebens, in die lebendige Kirchlichkeit einzuführen bestrebt ist. Die Dogmatik des Rationalismus hat in Wegscheider's, die des Supernaturalismus in Hahn's und Steudel's, die des biblisch-symbolischen Standpunctes in Bretschneider's, die des eklektischen Selbstgefühls in Schleiermacher's und Hase's Dogmatiken, die der mystischen Scholastik in v. Baader's Bearbeitung des Dobmayer, die des Indifferentismus, der mit bequemer Urbanität zwischen dem Supernaturalismus und Rationalismus die Wahl läßt, in Tzschirner's nachgelassener Glaubenslehre, endlich die der Hegel'schen Speculation in Marheineke's Grundlehren culminirt. Wie immer, auch in früheren Perioden, folgt nun die praktische Assimilation in einer Masse popularisirender Lehrbücher für alle Grade der Intelligenz und für alle Schattirungen der genannten Tendenzen. Das Auffallende bei diesen Bestrebungen ist, daß fast nirgends der Standpunct der Confession, wie dies im sechszehnten und siebzehnten, ja noch tief bis in das vorige Jahrhundert hinein, der Fall war, die Hauptsache ausmacht, sondern daß an die Stelle der kirchlichen Dogmatik, fast überall ein wissenschaftliches Princip getreten ist, von welchem die Modification des kirchlichen Glaubens ausgeht, damit aber auch eine große Verwirrung des Glaubens selbst hervorbringt. Der Verstand, die Gelehrsamkeit, der exegetische Scharfsinn, die Psychologie, die Moralität u. s. w. suchen sich das Dogma zu accommodiren, es in ihre Tendenz aufzulösen.

Aus solcher Verwirrung resultirt der Drang zur Wissenschaft um so stärker und eben die Lehrbücher, welche schon Erarbeitetes nur zum Zweck leichterer, faßlicherer Aneignung darzustellen, welche den Gehalt der schulmäßigen Doctrin nur zu wiederholen scheinen, werden unvermerkt selbst productiv und bahnen neue Wege für die strengere Entwicklung. In diesem Sinn, glauben wir, ist Marheineke's Lehrbuch zu nehmen. Man kann sagen, es sei eine

Populariſation ſeiner Grundlehren, aber zugleich wird man bemerken, wie er bald hier bald da an Freiheit der Entwicklung, an Tiefe der Faſſung gewonnen hat, was er ſelbſt bei einer neuen Ausgabe ſeiner Dogmatik am meiſten inne werden würde.

Wir ſetzen daher den großen Werth dieſes Lehrbuchs zunächſt darin, daß es dem Bedürfniß einer denkenden Auffaſſung des Chriſtenthums durch lichtvolle Anordnung, durch Gründlichkeit der Beſtimmungen und durch Schärfe des Ausdrucks ſo entſchieden entgegenkommt und uns hierin vor ähnlichen Verſuchen durchaus im Vortheil ſcheint. Zweitens aber darin, daß Marheineke ſich ſtreng an das Grunddogma des Chriſtenthums von der Trinität gehalten hat. Bei der Verwiſchung der confeſſionellen und bei der Vermiſchung der ſcientifiſchen Unterſchiede ſcheint uns nur die ſtete Berückſichtigung dieſes Dogma's als Grundbegriff der innerſten Natur Gottes einen feſten Halt zu gewähren, um aus allen Irren und Wirren unſerer Zeit in der Kirche wie im Leben und in der Wiſſenſchaft die wahrhafte Subſtanz des chriſtlichen Glaubens zu retten und uns durch ihn von Neuem zu erleuchten und zu gebären. Ich weiß wie ſehr 1823, als die erſte Ausgabe des Marheineke'ſchen Lehrbuchs erſchien, über die drei Abſchnitte deſſelben von Gott dem Vater, Sohn und Geiſt als über obſolete Orthodoxie, die nicht in der Neuteſtamentiſchen Exegeſe, nur in menſchlichen Symbolen eine Begründung finde, geſpottet wurde. Unterdeſſen haben ſich die Zeiten ſehr geändert und manche jener Spötter haben ſich ſogar bis zur Unkenntlichkeit verwandelt. Das gründlichere Studium der Kirchen und Dogmen-, überhaupt der Religionsgeſchichte von der einen Seite, die Nothwendigkeit, das Chriſtenthum ſpeculativ zu faſſen, von der andern, haben die unendliche Tiefe jenes Dogma's immer heller an's Licht geſtellt und Marheineke's Anordnung hat die glänzendſte Rechtfertigung erlebt. Hegel's Religionsphiloſophie hat insbeſondere die Erkenntniß vermittelt, wie die Mangelhaftigkeit der nichtchriſtlichen Religionen darin liegt, daß ſie nur ein Moment der Trinität, nicht die Totalität derſelben entwickeln. Daß die chriſtliche Kirche in ihrer Entwicklung ganz an dies Dogma gebunden iſt, wird auch immer klarer werden. Die Griechiſche Kirche kam zwar zum Begriff der Homouſie des Sohnes mit dem Vater, aber nicht zur völligen

Verwirklichung des Trinitätsglaubens. Die Furcht des Herrn schimmert überall bei ihr durch; das Orientalische Moment der Subſtantialität iſt noch nicht völlig überwunden und wie das Dogma der Euchariſtie in ihr auf dem anfänglichen Standpunct der Agape verblieben iſt, ſo hat ſie dogmatiſch den Begriff des Geiſtes als von Vater und Sohn ausgehend von ſich ausgeſchloſſen. Die Römiſch-katholiſche Kirche hat dagegen das Moment der Sohnſchaft fixirt. Die Germaniſchen Völker kamen dieſem Triebe durch ihr inſtinctartiges Feſthalten der für ſich freien Individualität entgegen. Die Größe, wie die Einſeitigkeit der Kirche liegt darin. Man pilgerte nach dem Grabe des Sohnes; der erſt nur ſtellvertretende Papſt uſurpirte endlich die Gewalt Chriſti ſelbſt; die Nonnen verlobten ſich dem himmliſchen Bräutigam; die Extaſe eines Franz von Aſſiſi metamorphoſirte ſeinen Leib in den des leidenden Erlöſers, der ihm ſeine Wundenmahle eindrückte u. ſ. w. Wo ſich dagegen das Bewußtſein des Geiſtes regte, wie in dem Gemeindeleben der Waldenſer, Katharer u. ſ. f., wurde es conſequent unterdrückt. Die proteſtantiſche Kirche hob den Pelagianismus der Werktheiligkeit auf d. h. ſie vernichtete die einſeitige Fixirung der Subjectivität und brachte das Weſen des Geiſtes zum Selbſtbewußtſein. Die Form, in welcher dies geſchah, war die Appellation an den Glauben, der allein vor Gott rechtfertigen könne und die Erkenntniß des Glaubens aus der heiligen Schrift mittelſt des göttlichen Geiſtes ſelbſt, der in ihr der Menſchheit ein Zeugniß ſeiner Manifeſtation gegeben hat. Der Unterſchied von Laien und Klerikern ſtürzte damit von ſelbſt und die Gemeinde war ihrem wahren Begriff nach für immer begründet. Allein nothwendig mußten ſich nun das Moment der Subſtantialität und der Subjectivität in ihrer Losgeriſſenheit von einander beſtändig reproduciren. Das Erſtere geſchah und geſchieht in dem Deismus; welche Form er auch als Socianismus, Unitarismus u. dgl. m. annehme. Das Zweite geſchah und geſchieht in allen den Geſtaltungen des Proteſtantismus, welche über dem Sohn den Vater und Geiſt vernachläßigen und bald in gnoſtiſchem Dualismus, bald in Sentimentalität, wie die früheren Herrnhuter mit ihrem Jeſulein und ſeinem Seitenhölchen, befangen ſind. Allein eben weil der Proteſtantismus in der Idee des Geiſtes

seine Basis hat, so muß auch diese in ihm als einseitige Concentration auftreten und die verschiedensten Formen annehmen. Im siebzehnten Jahrhundert waren dies die Böhmisten und Weigelianer; im achtzehnten Jahrh. die Quäker, die consequent auch nur ein inneres Abendmahl kennen, die innere Gleichheit der Menschen im brüderlichen Du, in Negirung der ständischen Differenz äußern, den Hut aufbehalten, keinen Kriegsdienst thun u. s. w.; auch den Swedenborgianismus hat man als ein Ringen anzusehen, die Einheit des göttlichen Geistes in dem Vater und Sohn zu begreifen. In unserem Jahrhundert endlich ist dies Bestreben in derjenigen Richtung vorhanden, welche im Allgemeinen Pantheismus genannt zu werden pflegt, allein so viele Abstufungen enthält, daß man wohl die Nothwendigkeit einsehen wird, neue Benennungen dafür zu erfinden und nicht mit seichter Abstraction das Heterogenste unter jenem Ausdruck zu verstehen. Daß z. B. aus der Hegelschen Philosophie pantheistische Momente hervorgetreten sind (wie aus jeder speculativen Philosophie zu geschehen pflegt), ist unleugbar; aber den eigentlichen Kern derselben als pantheistisch im ordinairen Sinne des Worts zu behandeln, ist das größte Unrecht und ein directer Beweis der Unkenntniß derselben. Mit einzelnen Stellen aus den Schriften Hegels oder seiner Schüler ist hierüber so wenig etwas bewiesen, als mit einzelnen Stellen aus dem neuen Testament gegen die Wahrheit des Dogma's von der Trinität. Es ist doch im Grunde eine hinterlistige Strategik, welche die Hegelsche Philosophie brevi manu als antichristlichen Pantheismus verurtheilt, da Daub, Marheineke und Göschel als diejenigen, welche die christlichen Dogmen am tiefsten mit der Hegelschen Speculation in Contract gesetzt haben, nichts Angelegentlicheres kennen, als die Wahrheit der kirchlichen Dogmatik, ohne der Vernunft etwas zu vergeben, durch den Begriff zu erweisen.

Marheineke's Lehrbuch wird durch seine vortreffliche Exposition jenes Dogma's hoffentlich Vielen zur Aufklärung über und zur seligen Beruhigung im christlichen Glauben gereichen. Besonders dünkt uns auch die Art und Weise gelungen zu sein, wie Marheineke das ethische Element mit dem dogmatischen verbunden hat. Ritsch hat einen ähnlichen Parallelismus, aber

mit einer faſt ängſtlichen Berechnung, in ſeinem Syſtem chriſtlicher Lehre gegeben. Marheineke hat keineswegs ein ſolches Nebeneinanderſtehen des Dogmatiſchen und Ethiſchen bezweckt, ſondern den innern Fortgang des Glaubens zum Leben, den Nexus der Erkenntniß und der Liebe, angedeutet: z. B. wenn er den Begriff Gottes als des Vaters abhandelt, ſo deducirt er aus der Kindſchaft aller Menſchen die Verwerflichkeit des Despotismus einerſeits, der Sclaverei andererſeits und gibt zugleich die Hauptſtadien der geſchichtlichen Entwickelung ſolcher Verhältniſſe an, wodurch dem Leſer ein reicher Stoff zum Nachdenken, dem Lehrer zur weiteren Ausführung geboten wird. Auch die hiſtoriſche Einleitung, welche die Geſchichte der Kirche, den Begriff der Bibel und der kirchlichen Symbolik behandelt, iſt im höchſten Grade zweckmäßig, den Einzelnen über ſeine Stellung in der Kirche zu orientiren, denn es iſt das Unglück unſer Aller, namentlich aber unſerer heranwachſenden Jugend, in die Mitte ſo harter Extreme geworfen zu ſein, ohne ſich über deren geſchichtliche Entfaltung und ihr Verhältniß zu dem, was das Ewige, das Abſolute im Chriſtenthum iſt, gehörige Rechenſchaft geben zu können, wodurch denn die Begriffsmengerei immer größer wird. Man erinnere ſich, wie Göthe nach Eckermann's Mittheilungen ſich einſt gedrungen fühlte, den Seinigen den Begriff der Gnade aus der Geſchichte der Reformation auseinander zu ſetzen. Wie Göthe's Angehörigen geht es aber Vielen der ſogenannten und auch wirklich Gebildeten unter uns und man kann, wenn von der Controverſe z. B. der Lutheriſchen und Reformirten die Rede iſt, in Geſellſchaft oft die abenteuerlichſten Anſichten darüber vernehmen. Nur der Gedanke als das von aller Auctorität freie, allgemeine Selbſtbewußtſein kann hier Ueberzeugung und durch ſie Ruhe des Gemüths ſchaffen.

Wollten wir das Buch einer Specialkritik unterwerfen, ſo würden wir wohl auf manches Verfehlte, Unvollendete, Widerſprechende aufmerkſam machen können. Marheineke hat ſich die äußerſte, dankbar anzuerkennende Mühe gegeben, die Anſprüche des Denkens mit dem Buchſtaben der Schrift und den kanoniſchen Beſtimmungen unſerer Kirche in Uebereinſtimmung zu bringen. Im Einzelnen dieſe nicht überall erreicht zu haben, iſt bei der Schwierigkeit der Aufgabe kein Wunder. Z. B. erwähnt er bei der

Lehre von der Schöpfung der Engel und sagt, wir müßten wohl an ihre Existenz glauben, da Christus von ihnen als von realen Wesen spräche, worauf die betreffenden dicta probantia angeführt werden. Hätte nun Marheineke nichts weiter gesagt, so wäre dies für ein Lehrbuch ausreichend gewesen. Allein er schreibt ja für denkende Christen. Es folgt also ein Paragraph, der uns über unseren Rapport mit den Engeln aufklären soll. Da heißt es denn, wir träfen in uns heilige Gedanken, fromme Entschlüsse, ohne uns sagen zu können, wie wir dazu kämen und da sprächen wir denn mit Recht, unser guter Engel habe sie uns eingegeben; das Gewissen (wie es auch weiter unten in der Lehre vom Geist heißt) sei unser Engel. Auch von Schutzengeln der Kinder ist die Rede, offenbar wegen einer bekannten Bibelstelle. Ich für mein Theil als Christ und Philosoph sehe nicht ein, warum wir für so gute Gedanken Gott nicht die Ehre geben und sie als ein Geschenk seiner Gnade annehmen wollen; ein Engel, auch ein guter, ist ein gar zu unbestimmtes Subject, wogegen der Gedanke an den allgegenwärtigen und allmächtigen Gott, der also zu seiner Wirksamkeit nicht erst auf einen Andern zu recurriren braucht, was eine unütze Weitläufigkeit, die größte Festigkeit in mir hat und die tiefste Erschütterung u. s. w. in mir hervorbringen kann. Unsere symbolischen Bücher haben sich ebenfalls gegen den Engelglauben erklärt und so sehe ich gar keine Nothwendigkeit, eine solche rationalistische Allegorie dafür aufzuwenden. §. 226 hätte darnach die Lehre vom Teufel — der als gefallener Engel in unbegreiflicher Ubiquität uns die schlechten Gedanken einflüstert — ganz anders ausfallen müssen. Allein hier war Marheinekes Begriff vom Bösen zu tief, zu speculativ durchgebildet, als daß er sich der Bezeichnung „poetische Ausschmückung, sinnliche Verkörperung, willkührliche Vorstellung" hätte enthalten können. Ich verkenne nicht die liebenswürdige Vorsicht Marheineke's, aus einem Lehrbuch der Religion alles Skeptische zu entfernen und den Zweifel am Glauben der individuellen Entwickelung zu überlassen. Allein ich glaube eben in der Manier, wie er über solche das Centrum des Geistes berührende Puncte mehr scheu hinweggleitet, als sie wirklich auseinandersetzt, eine große Veranlassung zur Skepsis zu finden. Soll einmal dem Gedanken sein Recht widerfahren, so

muß man es schon wagen, die Vorstellung als Vorstellung zu behandeln. Dann wird das Wahre in der Sache schon nachdrücklich genug wirken, eine Zwitterform aber kann die bei uns ohnehin schon rege Reflexion nur noch mehr verunruhigen. Da aber der Impuls des Selbstdenkens heutigen Tags selbst bis in die Frauenwelt eingedrungen ist, so darf man nicht fürchten, dem christlichen Glauben Abbruch zu thun, wenn man die Vorstellung der Engel in den Begriff des abstract Guten, die des Teufels in den des abstract Bösen (was also nichts anderes ist als nur dies) auflöst.

Ueberhaupt ist Marheineke, wie uns scheint, noch in einem gewissen Dualismus befangen, in welchem die Größe und Bedeutung des Mannes liegt. Mit der tiefsten Inbrunst hält er alle Vorstellungen des christlichen Himmels und der Hölle, alles historisch Gegebene, in sich fest. Die erste Ausgabe seiner Dogmatik ist gerade hierin ein erstaunenswürdiges Werk, dessen priesterliche Weihe jeden nur irgend Empfänglichen tief ergreifen muß. Aber er hat auch Hegel's metaphysische Logik in sich aufgenommen und sich seitdem der colossalen Arbeit unterzogen, sie für die Theologie fruchtbar zu machen. Flache Menschen, die keine Ahnung von einem solchen Studium haben, wie es alle Kräfte der Seele bewegt, brachen den Stab über Marheineke, als die zweite Ausgabe seiner Grundlehren des christlichen Glaubens erschien. Und doch gab er hierdurch den Beweis, eine progressive Natur zu sein. Nicht Schwäche, sondern Stärke verkündete sich hierin. Vermochte denn Daub, dem doch wohl Niemand die intensivste Gewalt der Speculation abzusprechen wagt, nachdem er Hegel's Logik sich zu eigen gemacht, seinen Judas Ischarioth, worin er für den Supernaturalismus die Vorstellung des Urbösen als eines individuell persönlichen zu rechtfertigen unternahm, fortzusetzen? Ließ er nicht das schon vollendete Manuscript ungedruckt? Genug, Marheineke steht nach unserer Meinung eben dadurch unter den Koryphäen unserer theologischen Literatur als einer der vornehmsten da, daß er, wie Daub, rastlos die Kirche mit der Wissenschaft zu vermitteln strebt. Daß in diesem Streben sich bald mehr die kirchliche Seite mit dem Ton salbungsvoller Offenbarung, bald die wissenschaftliche mit der Dialektik des Begriffs hervordrängt, liegt in der

Natur der Sache. So wäre wohl zu wünſchen, daß es Marheineke gelänge, bei einer nochmaligen Reviſion dieſes Lehrbuchs eine gewiſſe Herbheit der Sprache, eine gewiſſe dictatoriſche Strenge, eine in ſolche Lehrbücher nicht hingehörige Feierlichkeit, die allerdings aus ſeiner grandioſen Prieſterlichkeit entſpringt, zu vertilgen und der Diction ein noch zutraulicheres Colorit zu geben. Es iſt merkwürdig, daß Marheineke gerade da, wo er Wärme aushauchen will, dieſen Effect am wenigſten erreicht. Die Abſicht der Erregung des Gefühls zerſtört die Lebhaftigkeit, die, materiell genommen, in den einzelnen Worten liegt. Viel ergreifender ſchreibt er, wo er gar keinen paränetiſchen Aufwand macht und nur ſachlich zu Werk geht z. B. in dem ſchönen Abſchnitt vom Verdienſt Chriſti. Nicht wenig würde es vielleicht zu einer Verbeſſerung des Styls, zu populärer Breite beitragen, wenn Ausdrücke, wie Subſtanz, abſtract, concret und ähnliche ganz vermieden blieben.

Je würdiger die Geſinnung Marheineke's, je ernſter und erfolgreicher ſein Streben iſt, um ſo weniger haben wir dieſe Ausſtellungen zurückhalten wollen. Möge dieſe einfache und gründliche Darſtellung der chriſtlichen Religion dazu dienen, ebenſowohl vor Verkümmerung in Buchſtäblerei zu bewahren, wie wenn das Denken ein Verrath am Chriſtenthum wäre und ſeiner Segnungen verluſtig gehen machte, als den Trieb des Gedankens durch ächte Beſonnenheit und vernünftige Zucht vor Ausſchweifung in zügelloſe Flachheit, wohl gar in Naturalismus, zu behüten, damit je länger je mehr unſerm Leben die wahre, gottinnige Freiheit gewonnen werde, welche begreift, daß das Joch Chriſti ein ſanftes iſt und daß nur die Wahrheit frei machen kann.

3. Eſchenmayers pietiſtiſche Polemik gegen Hegel's Religionsphiloſophie. 1834.

Eſchenmayer gehört zu den Veteranen unſerer heutigen philoſophiſchen Literatur. Wenn ein ſolcher in einer ſo bedeutenden Angelegenheit als die Hegelſche Religionsphiloſophie das Wort nimmt, ſo vermuthet man, er werde etwas Wichtiges dafür oder dagegen vorzubringen haben. Wie drückend aber iſt die Empfindung, ſich am Ende geſtehen zu müſſen, daß der an ſich ehrwürdige Veteran

leider auch zum ſchwachen Invaliden geworden, deſſen ganze Theilnahme in einem breiten und ſeichten, nur durch gereizte Empfindlichkeit belebten Gerede beſteht, aus dem mehr als zur Genüge hervorgeht, daß ihm zum Begreifen Zeit oder Luſt, Kraft oder Willen vergangen ſind. Forderte nicht der Ernſt der Sache ernſte Berückſichtigung, ſo ſollte man aus Höflichkeit lieber ganz ſchweigen, da die Philoſophie als Wiſſenſchaft Eſch. gänzlich verhaßt und das Fühlen, Glauben und Ahnen ihm der Mittelpunct der Speculation geworden iſt. Er verſpricht in dieſer Schrift, die Heg. Relig. Ph. mit dem chriſtlichen Princip zu vergleichen, weshalb, am füglichſten alle philoſophiſche Discuſſion bei Seite geſchoben und ſeinen Bibelſtellen mit andern geantwortet würde. Aus Hegel ihm alle Stellen aufzuführen, die einſeitigen Auffaſſungen corrigiren und das fragmentariſch Räthſelhafte durch Combination mit dem Ganzen aufhellen könnten, würde ebenfalls zu weitläufig werden. Wir begnügen uns daher mit einer kurzgefaßten Angabe ſeiner eigenthümlichen Anſicht, die er für die chriſtliche ausgibt.

Nach Eſchenm. iſt Gott für uns undenkbar, ein Urtheil, welches ohne den Gedanken Gottes ſich gar nicht ausſprechen läßt. Er iſt ein Weſen, von welchem wir keine Prädicate angeben können, denn Prädicate würden, in dem Einen, Unterſchiede beſtimmen, Unterſchiede aber würden Verendlichungen des Unendlichen ſein. Gott muß daher als prädicatlos, als potenzenlos beſtimmt werden, nach welcher Entleerung wir alſo nur wiſſen, daß er iſt; das Er bleibt ohne Inhalt: als völlig unbeſtimmt iſt das Sein des undenkbaren Er Nichts und dies Nichts iſt Eſchenmayers Gott.

Im Widerſpruch mit der Forderung ſolcher Beſtimmungloſigkeit nennt er ihn den Heiligen. Es ſcheint ſomit, als dürfe man doch eine Beſtimmung hoffen, da das Sein durch ein Prädicat ſich erfüllt. Aber das Heiligſein ſoll jedem Begriff entfliehen und nur im Glauben, im Ahnen ſoll der menſchliche Geiſt ſein Erkennen (?) zu dieſer transcendenten Idee erheben können. Derjenige würde tief unter dieſer höchſten Idee bleiben, der ſie etwa als die Einheit der Wahrheit und Güte beſtimmen wollte, denn Gott iſt nicht die Wahrheit und Güte; Ihm als dem Heiligen ſind beide tief untergeordnet. Das Reſultat iſt alſo, daß

das Heiligsein, da es nicht gedacht, nicht bestimmt, nicht gesagt werden kann, für uns Nichts und dies Prädicat, weil es Nichts ausspricht, ein Scheinprädicat ist.

Weil nun Gott etwas ist, das alles menschliche Denken und Ermessen unendlich übersteigt, so ist er auch nicht als die Idee, noch weniger als Thätigkeit, als Proceß zu fassen. Zwar schafft er; allein auch vom Schaffen — was doch wohl ein Proceß, ein Unterscheiden, ein aus sich Herausgehen, ein in sich Zurückkehren wäre — haben wir keinen Begriff, nur von Erschaffenem. Was sich aber nicht in sich selbst bewegt, das ist todt; ein Sein, das, in starrer Einheit, sich nicht von sich selbst unterscheidet und in solcher Differenz von sich mit sich in Identität bleibt, ist abermals Nichts; das Nichts ist das Todte.

Um seinen todten Gott zu beleben, predigt Eschenmayer die Weisheit des Koran. Er wirft aller bisherigen Philosophie vor, den Willen Gottes nicht vom Wesen desselben gehörig unterschieden zu haben; eine Abtrennung, welche eben so neu und hypermystisch oder seicht ist, als, daß das Heiligsein alle Wahrheit und Güte transcendiren soll. Das Wesen Gottes sei für uns verschlossen; in der erschaffenen Welt offenbare er nicht sein Wesen, nur seinen Willen; das Sein der Welt wie das Wissen von ihr seien bloße Stückwerke, weil Gott uns nur soviel zeige, als ihm gerade beliebe, ein Punct, den Muhamed fast in jeder Sure einschärft. Wir haben also den Willen Gottes von nun an als die absoluteste Willkühr zu nehmen und, da die Willkühr das ganz Unbestimmte ist, so ist auch das Prädicat des Willens auf solche Weise glücklich zum Nichts verschwunden.

Daraus folgt unmittelbar, daß wir die Welt nicht als einen Spiegel der Totalität des göttlichen Wesens, ihre Ordnung nicht als eine aus dem Wesen Gottes entstehende Nothwendigkeit aufzufassen haben, sondern daß das Alles zufällig ist und nur insofern nothwendig genannt werden kann, als der unbekannte Er es so will. Es hätte auch anders sein können und, gefällt's ihm einmal, so schafft er sich die Welt um. Das Gesetz der Natur wie des Geistes ist schlechterdings kein absolutes, nur ein relatives und relativ höchstes, insofern Gott es gerade so will. — Es versteht sich, daß Eschenm. bei dieser Gelegenheit (S. 23) behaglich

wiederholt, was er mit so großem Bombaſt vor ſchon zwanzig Jahren an Schelling ſchrieb, daß es „eine höhere Natur, ein höheres Leben, einen höheren Weltplan gebe, als was dieſes arme Erdenvolk vollbringt. Wer in Beziehung auf Gott und das All an der Erde und ihrem Geſchlecht kleben bleibt, der gleicht dem Maulwurf, der den Hügel, den er aufgeſtoßen, für die Welt hält.“ Einen „höhern Weltplan und ein höheres Leben“ anzunehmen, als durch die Menſchwerdung Gottes in Jeſu Chriſto dem menſchlichen Geſchlecht zu Theil geworden, dürfte eben ſo unchriſtlich als unphiloſophiſch ſein. Nur die in der geſtaltloſen Weite des Nichts ſchwelgende Träumerei, welche mit dem Streben nach Erkenntniß des Wahren ſich ſelbſt und Andere betrügt, verdunſtet gern in dem Schwall von Möglichkeiten, während die Religion, die Philoſophie und Gott wahrſcheinlich auch an Einer vollkommenſten Welt und an Einer Weltgeſchichte ſich genügen laſſen. Da jedoch Schelling dieſem eiteln Bettelſtolz der Philoſophie ſchon ſo vortrefflich geantwortet hat, ſo mag man ſeine Erwiderung an Eſchenm. jetzt von Neuem zur Erbauung für Geiſt und Herz wieder nachleſen.

Wenn nun Eſchenm. ſo viel davon ſpricht, daß der Hegelſchen Philoſophie das Princip der Freiheit fehle, ſo überſieht er offenbar eine ihrer vielbeſprochenen, ſie vom Spinozismus abſcheidenden Grundbeſtimmungen, daß die Subſtanz weſentlich Subject iſt. Hierin liegt, daß die Freiheit das Princip der Nothwendigkeit, daß ihre Ordnung eine vom Willen geſetzte, oder daß der Grund des Geſetzes nicht das Geſetz als ſolches, vielmehr der es ſetzende Wille ſei; wozu ſich aber derſelbe beſtimmt, das geht nicht aus willkührlichen, weſenloſen Fictionen, ſondern allerdings ex neceſſitate naturae hervor; der Inhalt iſt ſo abſolut als die Form.

Wie nun Eſchenm. jeden Anhalt des Begriffs zu Nichte macht, ſo kämpft er auch gegen die philoſophiſche Terminologie und geht ſo weit, daß er ein Kriterium der Wahrheit darin finden will, ob ein Menſch wohl beten könnte (S. 107): „O, du ewig bei dir bleibende, zurückkehrende und zurückgekehrte Identität! Erhöre uns!“ oder: „Du abſolute Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur! Vergieb uns unſere Sünden!“ Als wenn die Hegelſche Philoſophie ſammt ihren Anhängern ſo in ihre Sprache

vernarrt wäre, daß sie nicht die verschiedenen Sprachgebiete zu scheiden und sachgemäß auseinander zu halten wüßte. Daß er selbst durch solche Wendungen nur den Spott gegen sich erregt, scheint Eschenm. gar nicht mehr zu empfinden, nachdem er das Joch des Begriffs einmal abgeschüttelt hat und, wie ein abgeschirrtes Roß, nach Belieben auf der fetten Weide des Gefühls hin- und hergras't. Vater und Sohn nämlich sollen in Bezug auf Gott nicht Ausdrücke der Vorstellung sein, sondern im eigentlichsten Sinn (also als Vorstellungen) genommen werden müssen. Uebersteigt dann aber die Selbstzeugung eines Sohnes vom Vater nicht schon das Vorstellen, für welches ein Individuum immer von zwei anderen, Vater und Mutter, erzeugt wird? Oder soll die Maria mehr als ein Gefäß des ewigen Gottes sein? Eine physische Zeugung darf man sich demnach schwerlich vorstellen; eine geistige aber, von Ewigkeit zu Ewigkeit, kann man sich die vorstellen? Muß man eine so ununterbrochene, anfang- und darum auch endlose Continuität nicht denken? Doch nennt sich Christus auch des Menschen Sohn? Ist nun Alles eigentlich, nach dem unmittelbaren Sinn der Vorstellung, zu nehmen, wer sind dann seine Eltern? Können wir dann Gott noch als Vater denken, da wir Joseph und Maria als Eltern vorstellen müssen? Um dem Unbequemen dieser Dialektik auszuweichen, hat Eschenm. die Menschwerdung des Sohnes wirklich in der laxen Weise aufgefaßt, als ob Christo nicht die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig inwohnte. Der Sohn ist (S. 10) von dem Wohlgefallen Gottes, sein Wort zu offenbaren, abhängig; Gott selbst verläßt die Regierung der vielen Sterne nicht, um mit den jämmerlichen Menschen sich so viele Mühe zu geben. Eschenm. wirft Hegel einen Swedenborgianismus vor, daß er (doch wohl in Uebereinstimmung mit der Schrift und mit der kirchlichen Dogmatik) in Christo Gott selbst anschauet. Man wundert sich, daß ein Mann, der jeden Augenblick das Evangelium als Waffe gegen die Speculation kehrt, Schriftstellen ignorirt, wie: „Alles, was des Vaters ist, ist auch mein". „Niemand kommet zum Vater, denn durch mich". „Wer mich sieht, der siehet den Vater" und ähnliche. Müssen die Theologen wegen solcher Lehre Eschenm. nicht des Arianismus und Sabellianismus bezüchtigen, müssen

sie ihn nicht auf das Studium der Dogmengeschichte verweisen? In seiner Willkürlichkeit veriret sich Eschenm. so weit, daß er sogar den Tod Christi als etwas Zufälliges darstellt; freilich war derselbe kein Erfolg eines Fatums, allein Eschenm. meint, wie Gott bei dem Opfer des Isaak Abrahams Willen für die That genommen habe, so hätte er es bei seinem Sohn auch thun können, falls die Juden sich bekehrt hätten; einzig wegen dieses Umstandes habe er den Tod zugelassen. Wir gestehen, Christum ohne den Kreuzigungstod weder vorstellen noch denken zu können; da er aus Liebe d. i. aus absoluter Freiheit starb, so ist ja dieser Tod die höchste Handlung seines Lebens, ohne welchen wir immer noch den Wahn hegen würden, daß Gott sich selbst ein besseres Dasein aufbehalten habe, als er uns erschuf, indem er uns werdende, kämpfende, sterbende Menschen sein ließ, wie er selbst, in der Fülle seligbeseligender Ruhe, als ein solcher unter uns wandelte. Daß er den Tod als nothwendig begreifen will, darüber werden [illegible] Hegel Vorwürfe gemacht; wenn man doch bei solcher Polemik nur nicht mehr thun wollte, als ob man mit dem widrigen Gemisch von halben Vorstellungen und halben Gedanken Philosophie bezweckte. Der Sohn, da er in unserer eigenen Gestalt erschienen, ist am leichtesten vorstellbar; wie ist es aber mit dem Geist? Sollen wir ihn als Feuer, als Taube, als Licht oder wie sonst vorstellen? Dies scheint doch zu sinnlich zu sein. Um nicht dem Denken die Ehre geben zu müssen, wendet sich Eschenm. hier zum Worte, läßt es auch, des sinnlichen Eindruckes wegen, in Parenthese hübsch mit Lateinischen Lettern als Logos hinzudrucken. Wort ist ein anstößiges Neutrum, Logos aber ein Masculinum, das für das Vorstellen entschiedener auf Persönlichkeit hindeutet. Nun bringt er wieder vor, was wir aus Kirchenvätern und Scholastikern längst gelernt haben; der Vater ist das unerzeugt zeugende, der Sohn das gezeugte, der Geist das fortzeugende Wort (S. 128). Was sollen wir nun anfangen? Sollen wir das Wort eigentlich oder uneigentlich nehmen? Eigentlich? So müßte man Ein bestimmtes Wort, wäre es auch das Wort selbst, haben; dann wäre man aber auch fertig und käme über die Annahme nicht hinaus. Wir wollen daher einen weiteren Umfang zugeben: Wort soll uns Sprechen überhaupt

bedeuten. So entſteht die Doppelfrage: was und von wem wird geſprochen? Was? Doch wohl Gedanken, Empfindungen. Wer? Doch wohl das Subject, welches Gedanken und Empfindungen als die ſeinigen hat. Das Subject eröffnet ſich uns ſomit als der Grund des Sprechens; iſt es nun nicht ein Subject neben anderen Subjecten — ein Menſch, ein Engel, wenigſtens ein Vicekanzleiſel — ſo iſt es das Subject ſchlechthin, das urſprüngliche, in Eſchenmayer's Sprache das unanfängliche (denn das Erſte zu ſagen, gilt ihm ſchon als eine Schmälerung der abſoluten Prioität Gottes). Wenn es alſo causa sui iſt, ſo wird ſein Sein in ſeinem Denken ſeinen Grund haben; in ihrem Unterſchiede werden Sein und Denken in ihm nicht unterſchieden ſein; das Sprechen wird nur eine immer entſtehende und immer vergehende Aeußerung ſeines ewigen Denkens, ein ἔκτυπος, ein der ἄρχετυπος der abſoluten Innerlichkeit ſein. Da uns jedoch das Denken verboten und das Vorſtellen empfohlen wird, was ſoll man ſich unter einem zeugenden Wort vorſtellen? Da von Gebären u. ſ. f. nicht die Rede ſein kann, weil das Wort ſich ſelbſt als eine Geburt erweiſt, ſo werden wir uns ſchon entſchließen müſſen, es uneigentlich zu nehmen d. h. wir müſſen die Form der Vorſtellung auflöſen; indem wir — wie zuvor geſchehen — ihre halbſinnliche Hülle zerſtören, kommt uns als einfacher, in keine andere Form aufzulöſender Inhalt der Gedanke des abſoluten ſich wiſſenden Subjectes entgegen. Was der Geiſt iſt, kann nur im Denken begriffen, wenn auch, worüber Eſchenm. ſo ſchöne Worte zu machen verſteht, als Liebe gefühlt werden; aber ſollen Philoſophie und Theologie eine Anleitung zu Gefühlen ſein?

Hier gelangen wir zu der empfindlichſten Wunde, welche Hegel's Philoſophie der denkſchlaffen Zeit geſchlagen hat; es iſt die Nothwendigkeit der logiſchen Methode. Philoſophiren möchte man wohl; eine ſpeculative Vertheidigung des Evangeliums gegen die vermeintlich in's Unchriſtliche abirrende Speculation möchte man vor Allem gern; aber wie wir hier und anderwärts ſehen, mit großprahleriſchen, gedankenloſen Declamationen, mit kecken, um nicht zu ſagen, frechem Verſichern, wünſcht man ſolchen Ruhm zu erwerben. Im Voraus vertraut man dabei der Gewißheit, daß das Publicum als der Chorus der literariſchen Dialoge, ſo-

bald auf die grenzenlose Anmaaßung der Hegelschen Philosophie und namentlich der gleichsam geächteten Hegelianer (sei es mit wahrer oder bei der allgemeinen Mattigkeit oft auch nur erheuchelter Erbitterung) gescholten wird, es an Lobsprüchen über die große Bescheidenheit nicht werde fehlen lassen; Bescheidensein gilt aber unbedenklich mehr als das Wissen des Wahren, denn in dieser Behauptung, das Wahre zu wissen, liegt ja eben die unausstehliche Anmaaßung Hegel's und seiner Schule. Eschenm. hat nun entdeckt, daß in Hegels System die moralische Nothwendigkeit, auf welche es vor allen Dingen ankomme, der logischen aufgeopfert und dadurch eben das Christenthum, bei allem Schein der Uebereinstimmung, furchtbar entstellt werde. Daß der logische oder metaphysische Begriff der Nothwendigkeit, als der reine Begriff derselben, dem Begriff der moralischen Nothwendigkeit immanent sein müsse, wird übersehen. Und doch würde damit jener ausgeklügelte Unterschied sogleich zerfallen, weil man einsehen würde, daß die logische Nothwendigkeit gegen die moralische sich gar nicht feindselig verhalten kann. Genug, daß auf die Vernunft, auf ihre trockenen Kategorieen, Formeln u. s. f. heftig gescholten und die Moralität als die Hauptsache gepriesen wird, obschon nach anderen Stellen die Moral gegen die Religion, in welcher das unbekannte Heilige thront, gar wenig sein soll. Es reducirt sich jene Differenz bei Eschenm. auf die Opposition der Willkür (sie ist ihm das Moralische) gegen einen ewigen, somit auch in sich nothwendigen, sich selbst gleichen Willen. So soll denn die Welt auch nicht sein können. S. 163 läßt er zwar drucken: „die Herrlichkeit Gottes wäre ein leeres Wort, wenn nicht der Sohn und die Welt wären." Indessen diese Aeußerung ist Eschenm. wohl bedachtlos entschlüpft, da aus dem ganzen übrigen Buch hinlänglich hervorgeht, daß er die Welt nicht für eine die Tiefen der Gottheit an's Licht bringende Offenbarung, sondern lediglich für ein Machwerk göttlicher Laune hält. Daß das Offenbaren im Begriff Gottes liegt, daß er aus der Fülle seiner Freiheit die Welt schaffen muß, ist Eschenm. ein logischer Götzendienst, weil er Gott alsdann von der Welt abhängig zu machen fürchtet. — Auch die Sünde soll nicht sein können. Der große Fortschritt der jüngeren Philosophie und Theologie im Begriff des Bösen als des Will-

führlichen, darum an ſich nichtigen, und wiederum als des in der Entwickelung des ſubjectiven Geiſtes als Durchgangspunct Unvermeidlichen, darum Nothwendigen, iſt ſchon oft von den Katholiken beſonders mit herber Ironie als eine ſataniſche Wendung, wir möchten ſagen, in usum diaboli, dargeſtellt. Es verhält ſich damit, wie mit der Schöpfung der Welt. Gott iſt nicht dazu gezwungen und doch enthält der Begriff der Liebe d. i. der abſoluten Freiheit, die Nothwendigkeit der Entäußerung. Der Menſch iſt nicht zur Sünde gezwungen, denn er iſt frei; und doch geht alle menſchliche Unſchuld zur Schuld über, weil der Menſch in ſeinem Wollen das Moment der Eigenheit der Freiheit, daß der Wille ſein iſt, irgendwie und irgendwann ſo verwirklicht, daß er nur ſich in ſeinem Wollen und Thun anſchauet. Bis zu dieſem Moment kann er an der Realität der Freiheit zweifeln; die Hölle kann ihm als eine Phantasmagorie erſcheinen, aber die That gibt ihm die Erfahrung von der Nothwendigkeit der Freiheit, die Eigenheit des Willens mit der Allgemeinheit des Geſetzes identiſch zu ſetzen; ſein Fuß betritt die Hölle wirklich und zugleich eröffnet ſich der Himmel über ihm — wie dies Alles ſo ſchön in der Bibel dargeſtellt iſt.

In der Verſuchung iſt das Werden der Entzweiung zwiſchen dem Guten und Böſen; der erſte Adam — und jeder neugeborene Menſch iſt wieder der erſte Adam — ging aus ihr zum reellen Setzen des Unterſchiedes; der zweite überwand das Böſe ſchon in der Verſuchung, aber verſucht ward er auch d. h. er erfuhr in ſich die Macht des ſubjectiven zur ausſchließenden Iſolirung drängenden Willens. Ohne dies Moment, ohne ſolche Freiheitsprobe, wie Günther und Pabſt es nennen, wäre Chriſtus für uns ein kraftloſes, unſerm Innerſten, dem Geheimniß unſerer Natur fremdes Ideal und wir müßten uns Alle der Ruchloſigkeit ergeben, wie Marlowe's Fauſt:

Stipendium peccati mors est — ha, stipendium?
Der Lohn der Sünd' iſt Tod — ei, das iſt hart!
Si peccasse negamus, fallimur,
Et nulla est in nobis veritas —
Das heißt denn doch: wir müſſen ſündigen
Und dem zu Folge ſterben,
Ja, müſſen ſterben einen ew'gen Tod.
Das nenn' ich mir ne Weisheit! Qui sera, sera —
Was ſein wird, wird ſein — Bibel, leb' denn wohl!

Die Polemik, daß das Negative des Böſen affirmativ ſei, iſt ganz überflüſſig. Das Etwas des böſen Willens, ſein Inhalt, iſt das Nichts. Eſchenm. prunkt mit dem Terminus vom Grimm des Eigenwillens, den er von Schelling, den dieſer von Jakob Böhm entlehnt. Aber was wollen denn dieſe Anderes damit ausdrücken, als daß der böſe Wille, was er will, nämlich ſich zum Abſoluten zu machen, nie erreichen kann, darum gegen ſich ſelbſt wüthet? Daß Hegel's Ausdruck von der Natürlichkeit des Willens das Böſe nicht in die Natur ſetzt, als wenn ſie deſſen Princip wäre, wie Eſchenm. ihn verſteht, iſt klar genug, da es offenbar Hegel darum zu thun geweſen iſt, das kirchliche Dogma zu erläutern, daß der Menſch von Natur böſe ſei; deswegen hält er ſich an dieſen Ausdruck, wie in der Schrift σὰρξ und πνεῦμα einander entgegengeſetzt ſind und die Wiedergeburt als eine Kreuzigung des Fleiſches durch den Geiſt dargeſtellt wird. Wenn nun vollends Eſchenm. aus dem Poſitiven in der abſtracten Negativität des Böſen folgern will, als ob der Wille von ſeiner Abſtraction nicht wieder abſtrahiren, ſeine excluſive Negation nicht negiren könne, ſo iſt das gegen ſeine eigene und ganz richtige Annahme, daß die Wurzel des Chriſtenthums die Vergebung der Sünden ſei. Er iſt nämlich merkwürdigerweiſe darüber empört, daß Hegel ſagt: die Imputation gehöre dem Felde der Endlichkeit an und der Geiſt mache das Geſchehene ungeſchehen. Obſchon Hegel die Imputation anerkennt (Eſchenm. durfte ja nur zu weiterer Beruhigung die Rechtsphiloſophie nachſchlagen), ſo will er doch das Bewußtſein der Verſchuldung nicht zu etwas Unüberwindlichem gemacht wiſſen, von welchem Befreiung unmöglich ſei; er beſtimmt die Zurechnung daher als etwas Endliches, wie uns dünkt, ganz der gnadenvollen Liebe des Chriſtenthums gemäß. Mit welchem Recht macht Eſchenmayer die empörenden Conſequenzen, daß Hegel Zurechnung, Gerechtigkeit und Gericht leugne? Die Schuld der böſen That durch bloßes Abſtrahiren von ihr aufheben zu wollen, iſt unmöglich; aber die Reue darüber, die Zerknirſchung des Herzens, hebt allerdings den Druck ihres Bewußtſeins auf. Das Gewiſſen der Moralität hat nur Anklage und Bitterkeit des Vorwurfes in Bereitſchaft; die Moralität verewigt das Bewußtſein der Sünde zum Wurm, der nimmer ſtirbt. Aber die Religion

hat vor der menschlichen Natur das göttliche Vorrecht, Sünde zu vergeben und dem Dasein des Menschen in Gott einen neuen Anfang zu schaffen. So viel wir wissen, gilt in der christlichen Kirche die Verzweiflung daran, daß Gott jede Sünde, auch die schwärzeste, unter der Bedingniß wahrhafter Buße, vergeben könne, selbst für Sünde und mit Recht, weil die Anerkennung einer solchen Verzweiflung als einer berechtigten die unendliche Freiheit des Geistes zu einem Wahn, das Reich der Gnade zu einem Traum machen würde. Eschenm. führt zur biblischen Begründung seiner finsteren Härte die Parabel von dem armen Mann in Abrahams Schooß und dem reichen Mann in der Flammenpein an. Allein die Exegese, mit welcher Eschenm. seine Quasi-philosopheme aufputzt, ist die schlechteste von der Welt, da sie den Hauptgrundsatz aller Auslegung vergißt, das Einzelne aus dem Ganzen zu erklären. Bedenkt man nun die das glimmende Rohr nicht auslöschende sondern anfachende Milde Christi gegen die Ehebrecherin, gegen Maria Magdalene, die Beseligung des neben ihm gekreuzigten Verbrechers, die Parabel vom verlorenen Sohn, die Vorschriften Christi, wie oft wir unserem Bruder, der uns beleidigt hat, vergeben sollen u. s. f.: so leuchtet doch wohl ein, daß Christus mit jener Parabel etwas Anderes hat sagen wollen, als S. 123: „daß in dem ewigen Leben sich wohl noch eine fortgesetzte Stufenfolge zum Höheren denken läßt. Diese Stufenfolge ist aber nicht tegischer, sondern moralischer Natur, und nur den Gerechten und Frommen verheißen, während die Ungerechten und Gottlosen gänzlich davon ausgeschlossen sind."

Was die Unsterblichkeit anbetrifft, so halte ich für überflüssig, weitläuftiger auf eine Widerlegung des Irrthums einzugehen, als wenn aus dem Hegelschen System eine Begründung derselben nicht abgeleitet werden könnte, sondern Göschel auf eine so tiefsinnige Weise dargethan hat, daß in der Hegelschen Philosophie der Begriff der persönlichen Fortdauer des Individuums aus dem Begriff der Persönlichkeit und aus dem Verhältniß des einzelnen Geistes zu Gott als der absoluten Persönlichkeit abgeleitet werden müsse. Daß Hegel sich selbst nicht ausdrücklich darüber ausgesprochen hat und, wo er dies Thema berührt, dunkel erscheint, ist wirklich der schlechteste Grund, den man für die der gehässigen

Atarscherei so willkommene Behauptung hat auffinden können, daß das Hegel'sche System sich hier mit dem Christenthum in totalem Widerspruch befinde. Ich gestehe sehr gern, daß ich bis auf Göschels Arbeit hin einen genügenden Beweis nicht finden konnte und daß mir die gewöhnliche Auffassung der Unsterblichkeit so zuwider war, daß ich ihr Loos zu theilen mich nicht im Geringsten sehnte; es dünkte mich die Arbeit des Sisyphus, nur immer in eine andere, immer leichtere Form verkleidet. Göschel's Aufsatz, obschon er die Sache noch nicht erschöpft, was auch nicht die Absicht sein konnte, hat mich eben deshalb so ergriffen und mit der freudigen Ahnung durchdrungen, auch hier die Speculation mit dem geltenden christlichen Glauben versöhnt zu sehen, weil er die Extreme auf diesem Gebiet so streng und glücklich zur Einheit des dialektischen Begriffs auflöst. Denn es sind jetzt offenbar vier Ansichten über die Unsterblichkeit im Umlauf; die eine nimmt sie als eine unmittelbare Qualität der Seele, als eine angeborne Unverwüstlichkeit, nach der alten Metaphysik, und läßt sie als die Fortsetzung des Bewußtseins erscheinen; die andere nimmt sie historisch als Erinnerung der Individuen an Individuen, wo dann eigentlich nur die berühmten Leute zur Ehre der Unsterblichkeit gelangen; die dritte legt sie in die Beschaffenheit des Inhaltes, den sich der subjective Geist gibt, so daß er selbst, wenn er im Ewigen, in der Religion, Kunst, Wissenschaft, genug, in der wahrhaft geistigen Freiheit verweilt, eben damit auch ewig ist, weil in dieser Region alle Relativität von Raum und Zeit abgestreift ist; eine vierte macht daher, im Gegensatz zur ersteren, das Unsterblichsein von der Wiedergeburt des subjectiven Geistes durch den absoluten abhängig, so daß nicht die Seele unsterblich ist, weil sie Seele ist, sondern weil der Geist durch die Vermittelung der christlichen Wiedergeburt seine natürliche Seelenhaftigkeit von sich abgestreift und sich mit der göttlichen Persönlichkeit selbstbewußter Weise vereinigt hat. Wie nun Göschel das, was an diesen Ansichten das Wahre ist, in seiner Entwickelung auf das sinnreichste vereinigt hat, ohne der immanenten Bewegung des Begriffs etwas zu vergeben, das eben scheint uns seinem Aufsatz bleibenden Werth zu verleihen und den Dank aller Derer zu fordern, welchen in diesem schwer zugänglichen Gebiet der Speculation entschieden

weiter gehalten ist. — Ich kann nicht unterlassen, Eschenmayer's trivialen Verketzerungen gegenüber, noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß die Wendung der Hegel'schen Philosophie, bei der Unsterblichkeit hauptsächlich auf den Gehalt zu dringen, mit der neueren Philosophie überhaupt in Zusammenhang steht. Wenn diese Forderung daher ein Vorwurf sein soll, so verdient Hegel denselben gar nicht allein, sondern viele Andere mit ihm. Spinoza will ich gar nicht anführen, denn da würde man sogleich das Geschrei von Pantheismus erheben, aber Kant. Wie? Allerdings, denn in dem Gedanken der reinen Pflicht war bereits formell eine Vertiefung des Subjectes in einen absoluten Inhalt ausgesprochen. Bei Fichte, Schleiermacher und Schelling wurde die Unsterblichkeit ganz in die Ewigkeit oder Absolutheit des Momentes versetzt. Wie Schelling die Sache jetzt darstellt, kann ich freilich nicht wissen. Diese Wendung, die auch in reichlichen Strömen aus der Philosophie in die Poesie, namentlich in die Schillersche, hinüberfloß, war durchaus nothwendig, um jenen engherzigen Eudämonismus zu zerstören, welcher die Erkenntniß der Wahrheit wie das Thun des Guten nur als ein Mittel betrachtete, sich dadurch den Lohn einer soliden Glückseligkeit im jenseitigen Himmel zu verschaffen, für welche keine Störung zu besorgen wäre. Der elenden Angst will ich nicht einmal erwähnen, welche, aus Leidenschaft für das Leben des lieben Ich's, die geistlose Theorie ausbrütete, daß in der Religion Alles darauf ankomme, daß wir unsterblich seien; wenn wir nur sind, schienen diese Leute, wie der nun auch verstorbene von Langsdorf zu meinen, mit Gott, was er nun auch sei, wollen wir schon fertig werden; das findet sich, nachdem unsere Existenz in Sicherheit gebracht ist. An solche niedrige Denkart, die erst sich, hinterher Gott bedachte, mußte sich dann auch alle Gemeinheit der Gesinnung, Familiensentimentalität, Geschlechtsliebe u. s. f. anhängen. Solche Vergötterer der empirischen Persönlichkeit sind es denn auch besonders, welche nun, da Göschel's Aufsatz erschien, die Hegel'sche Schule wieder der Unehrlichkeit und Unredlichkeit zu zeihen wußten, als wenn sie sich immer zur rechten Zeit schmiegsam zu accommodiren wisse, wie etwa Pustkuchen in seinen Wanderjahren Göthe's Kunst auch als parasitische Coquette schilderte.

In ähnlicher Weise macht man sich von dem Seligsein ganz falsche Vorstellungen. Hier möge man doch mit Ruhe bedenken, daß die Seligkeit nur die mit dem wahrhaften Freisein identische Empfindung ist. Ob man mit Spinoza umgekehrt sagt, das Freisein geht aus dem Seligsein hervor, macht keinen wirklichen Unterschied, da Niemand verneinen wird, daß in der Seligkeit die Freiheit nothwendig mitgesetzt werden muß. Das Seligsein wird durch die Freiheit nicht wie ein Resultat hervorgebracht, das von ihr abgesondert werden könnte. Ohne frei zu sein, ist das Seligsein unmöglich; Frei — also auch Selig-sein ist aber durch die christliche Religion möglich; das Wasser, das den Durst auf immer stillt, entspringt aus der demüthigen Verleugnung seiner selbst, aus der lautersten Thätigkeit, deren Werke in Gott gethan sind, aus der rechtschaffenen Liebe. Daher scheint uns Hegel's Dringen auf Erfüllung des Geistes mit ewigem Inhalt dem Sinne des Evangeliums vollkommen gemäß zu sein. Es ist nicht abzusehen, wie der Tod, das Scheiden von Leib und Seele, die Sinnung des Geistes zu Gott, welche ihm das Christenthum gibt, soll verändern können. Eschenm. behauptet, Hegel stelle den Tod als einen Uebergang zur Herrlichkeit so dar, als wenn magisch jedes Individuum dadurch verklärt würde. So viel ich aus Hegel's Schriften sehe, sagt er nur vom Tode des Erlösers, daß er ein Uebergang zur Herrlichkeit sei. Hiermit hängt auch die Verwerfung zusammen, mit welcher die sogenannte Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen Veranlassung zum Postulat des Jenseits geben, indem man übersieht, daß das Gute sich selbst genug, das Böse aber in sich selbst verdammt ist. Man vergißt, daß Unfreisein mit Unseligsein ohne Weiteres identisch sein muß. Christus sagt ausdrücklich: „wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber nicht an mich glaubt, der ist schon gerichtet." Freilich, was das Gute sei, das schlägt man oft zu niedrig an und vergißt, was Christus von der Liebe zu seinen Jüngern sagt, wie sich sie übrige von der der Zöllner und Heiden unterscheiden soll, welche diejenigen auch lieben, von denen sie wiedergeliebt werden u. s. f. — Ein dritter Punct ist, daß die Verdammung [illegible] als eine absolute zu nehmen ist. Freilich, wie die Ephesians S. 100, in dem Begriff des „Got-

menſchen" nichts „als das metaphyſiſche Product einer falſchen Philoſophie und Dogmatik ſieht, welche die halben Werthe des Göttlichen und Menſchlichen zur Einheit zuſammenſetzten," wer die Ausdrücke: Gottes Sohn und Menſchenſohn nur im moraliſchen Sinn (S. 101) verſtanden wiſſen will, der muß das jetzige Leben nur als Anweiſung auf ein beſſeres nehmen. Aber eine relative Verſöhnung des Menſchen mit Gott iſt gar keine, weil ſie die Entzweiung nicht wirklich aufhebt. Eſchenm. frage ſich ſelbſt, ob unter ſolchen Bedingungen die Feier des Abendmahls etwas Anderes, als der Abſchluß eines Waffenſtillſtandes, eine äußerliche Pacification ſein würde? Er frage ſich ſelbſt, ob der Genuß dieſer heiligen Handlung in der Tiefe ihrer ſchmerzlöſenden Wehmuth den Menſchen nicht abſolut ſelig macht? Er frage ſich ſelbſt, ob das höchſte Entzücken dadurch, daß es in ſeiner Erſcheinung nur momentan culminirt, daß es in gleicher Höhe nicht fortdauert, im Geringſten verliert, ob es hier nicht auch heißt: Einmal iſt Allemal? Wenn wir von einem ächten Drama fordern, daß es alle Momente der verſchlungenen Handlung innerhalb ſeiner ſelbſt befriedigend entwickle, ſo daß der Dichter uns nicht auf eine Gerechtigkeit jenſeits ſeines Stückes verweiſen darf, ſo müſſen wir an die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechtes dieſelbe Forderung machen und thun es auch, indem wir an eine Vorſehung appelliren. Der Gedanke, daß abſolute Gerechtigkeit alle Regionen des Lebens durchdringt, die Biographie des Individuums eben ſowohl als den Gigantenkampf der Völker, worin es mit ſeinem kleinen Schickſal verſchlungen iſt, erhebt unſere ſittliche Würde mehr, als das laue Warten auf eine einſtige Vergeltung. Jedes Diesſeits iſt nichts als ein Beſtimmtes, was ſein Jenſeits dadurch an ſich ſelbſt hat, daß in ſeiner Begrenzung ſchon ein anderes Beſtimmte ſeinen Anfang nimmt. Eſchenm. braucht alſo das Jenſeits gar nicht erſt im Jenſeits zu ſuchen; es liegt ihm viel näher. Durch ſolche gegenwärtige Realität des Göttlichen wird der endloſe Fortgenuß derſelben für den Einzelnen nicht nothwendig aufgehoben, davon überzeuge ich mich jetzt gern. Religion wie Moralität haben gegen die bloſſe und weite Wahrſcheinlichkeit des Jenſeits alle Urſach, für ihr Gedeihen den Ausſpruch Chriſti feſtzuhalten, daß Gott ein Gott iſt der Lebendigen

und nicht der Todten. Wenn die Schrift sagt: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn; so will sie damit die Gleichgültigkeit des Jetzt und des Künftig ausdrücken — immer sollen wir dem Herrn leben.

Hegel sagt von der Gemeinde, daß sie die Existenz des wirklichen allgemeinen Selbstbewußtseins Gottes sei. Eschenm. versteht dies so, als sei Gott erst durch die Gemeinde seiner selbst bewußt und wendet dagegen ein, daß sie vielmehr durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes zum Selbstbewußtsein erst erhoben werden solle. Solche Anschuldigungen sind die Folgen der oberflächlichen Kritik, welche aus dem Zusammenhang einzelne Worte herausreißt, statt die Momente einer in sich fortschreitenden Exposition zu durchdenken. Wir müssen daher eine nochmalige Lectüre (denn Studium klingt schon zu barsch; philosophische Werke zu studiren ist außer Brauch) anempfehlen, damit Eschenm. einsehe, daß das Selbstbewußtsein in der Gemeinde von der göttlichen Wahrheit durch Gott selbst vermittelt, er aber in seinem Selbstbewußtsein und in dessen Existenz keineswegs durch die Gemeinde vermittelt ist (siehe z. B. S. 266—68). Mit diesem Vorwurf hängen noch eine Menge polemischer Aeußerungen zusammen, daß die Philosophie in der Vernunft ihren selbstgemachten Götzen anbete, daß das Evangelium höher sei als alle Vernunft, daß das ächte Christenthum nicht zu Berlin, sondern in Bethlehem zu suchen sei, daß zwischen dem endlichen Erkennen und dem göttlichen Schauen ein unendlicher Abstand sei, daß Hegel nichts von der Freiheit wisse, eine Halbgötterei des Menschen lehre u. s. w. Gegen die wissenschaftliche Erkenntniß der Religion, wie sie in der Dogmatik sich entfaltet, wird besonders ein Kreuzzug gepredigt, sie von der Vernunft zu erlösen und dem einfachen Evangelium wieder zuzuführen. „Glaube, Liebe und die Gemeinschaft mit Jesu sind in der Dogmatik nur todte Worte, aber im Evangelium sind sie lebendig.“ Ist dem so, dann müssen wir Eschenm. beschuldigen, selbst Unkraut unter den Weizen gesäet zu haben, denn er hat nicht bloß eine, in der That unfruchtbare, Religionsphilosophie, sondern 1826 auch eine „einfachste Dogmatik aus Vernunft, Geschichte und Offenbarung“ geschrieben.

Wir haben nur die Hauptpuncte hervorgehoben; im Einzelnen würde sich derselbe Mangel an gründlicher, aus dem Zusam-

menhang resultirender Kenntniß der Bibel, wie an gesundem, klaren Denken zeigen lassen. Wenn die Freunde der Hegelschen Philosophie beständig über Mißverstand, Mißwollen, Unredlichkeit, Leichtsinn, Trägheit der Gegner klagen, so muß sie das unausweichlich verhaßt machen und in den Verdacht bringen, vielleicht eigene Untugenden in die Reinigkeit fremder Seelen hineinzuschmutzen; auch sieht es gar zu rechthaberisch, ja beschränkt aus, wie die schwachen Weiblein immer das letzte Wort behalten zu wollen und nichts vom Gegner zu lernen. Aber leider ist doch der Fall kein anderer: Hegel ist noch nicht widerlegt. In vorliegendem Fall wollen wir davon schweigen, daß Eschenm. die mühsame und tiefsinnige, wenn auch in der Darstellung unvollendete Entwickelung der nichtchristlichen Religionen und die herrlichen Abhandlungen über die Beweise vom Dasein Gottes, worin ein so reicher Schatz christlicher Erkenntniß aufgespeichert liegt, ignorirt; wir wollen davon schweigen, daß er die Beweisführungen für die Existenz Gottes für einen Wahn der Speculation erklärt; daß er so hinreißend begeisternde Darstellungen, wie Hegel vom Untergang des Heidenthums, von der Wirksamkeit Christi macht, gar nicht berücksichtigt; wir wollen nur die fast unglaubliche Erudität hervorheben, daß Eschenm., statt das System in seinem inneren Zusammenhang zu ergreifen, im Stande ist, allgemeine Sätze, wie man sie blätternd erhascht, auszuschreiben und dann über diese Themata in breiten Paragraphen mit geschwätziger Redseligkeit zu phantasiren. So weit ist es gekommen! Von wirklichem Studium des Gegners ist so wenig sichtbar, daß man es mehr als schülerhaftes Verstehen, daß man es Ignoranz nennen muß, wenn ein Philosoph, in dessen schönste Jahre das Erscheinen der Phänomenologie fällt, S. 18 versichern kann: „wir dürfen bestimmt annehmen, daß das, was Hegel Geist nennt, nichts anderes als die Vernunft ist, welche in der einseitigen Form der logischen Wahrheit sich für die Totalität ausgiebt." Wozu hat nun Hegel die Vernunft als das System der logischen Kategorieen, die Vernünftigkeit als das Bewußtsein des subjectiven Geistes, der sich der allgemeinen Realität der Vernunft bewußt wird, und den Geist unterschieden, der als absoluter der Begriff des Begriffs, der Logos, der der schöpferische Grund der Vernunft an sich wie

ihrer lebendigen Realisirung ist — wenn ihm solche Dinge aufgebürdet werden! Und was soll es heißen; die Vernunft gibt sich in der einseitigen Form der logischen Wahrheit für die Totalität aus? Sie ist allerdings an und für sich Totalität; aber zur Totalität als solcher wären eben Natur und Geist gleich sehr nothwendig.

Wäre es nicht zu ermüdend und zu widerwärtig, so wollten wir Eschenmayer's salbungreiche Philippiken gegen die Hegel'sche Philosophie mit ähnlichen Warnungen gegen die seinige und seine spitzigen witzigen Worte mit noch spitzigern überbieten. In dem ruhigen Bewußtsein, daß eine solche rednerisch-amüsante Entgegnung vollkommen zu Gebote stünde, aber auch in dem Bewußtsein, daß das Publicum sich an solchem Kampf nur mit ähnlichem Gefühl zu weiden pflegt, wie die übersättigten Römer an den Thierhetzen und Gladiatorspielen, unterlassen wir es. Nicht unterlassen können wir aber, von dem traurigen, faden Gewäsch, was Eschenmayer „Geistesphilosophie" nennt und als Mauerbrecher an Hegel's logische Bollwerke heranschiebt, unseren Lesern eine kleine Probe zu geben. S. 162: „Aus der Wahlvollkommenheit Gottes entspringt das Wohlgefallen. Das höchste Wohlgefallen verknüpft sich mit dem vollkommensten Werke. Das vollkommenste Werk ist nicht die Welt, nicht der Mensch, nicht die Geisterordnung, nicht das Reich der Engel, sondern das, was Gott gleich ist, wie der Sohn dem Vater. Im Sohn (der also nach Vorigem gegen die Kirchenlehre zum ποίημα gemacht wird) ist die unendliche Fülle von Leben und Liebe. Das Leben aber harret nicht in sich selbst, es geht aus sich heraus, zeugt andere Wesen und ergießt in sie die eigene Fülle (hier sagt nun der Verfasser, was er sogleich leugnen würde, wenn man es in der bestimmteren Fassung sagte: es unterscheidet sich von sich selbst und bleibt in dem Anderen, was es aus sich setzt, mit sich identisch). Die Liebe ist sich auch nicht genügend und selbstsättigend, sie sucht in Anderen zu leben und will nichts als Gegenliebe (sagte man dafür: die Welt wird geschaffen, weil der absoluten Freiheit das Schaffen nothwendig ist, so würde der Verfasser abermals als gegen eine Blasphemie protestiren). Dem Verirrten und Verlorenen geht sie nach u. s. f."

Solche vage Ergüsse sollen nun für christliche, einzig wahre Philosophie gelten, die „in der Verknüpfung des Standpunctes der Offenbarung mit dem Standpunct des Selbstbewußtseins" bestehen soll. An Offenbarungen, besonders an Sonnenstrahlen, welche erleuchtend in das Auge fallen, scheint es nun zwar Eschenmayer's Philosophirem gar nicht zu fehlen, wohl aber theils an Selbstbewußtsein, wodurch eine **perceptio clara et distincta** erzeugt wird, theils und noch mehr an einer Verknüpfung der gegebenen Offenbarung und des sich selbst setzenden Selbstbewußtseins. Unter Verknüpfen braucht freilich nicht eine concrete Versöhnung, eine erfüllte Identität verstanden zu werden; ein schlappes Aneinanderheften von Verschiedenem überhaupt kann auch so heißen. Was für grenzenlose Willkürlichkeiten ein solch' kategorisches Raisonniren sich erlaubt, ist eigentlich nur an Beispielen recht zu verdeutlichen. Voraussetzungen werden auf Voraussetzungen gehäuft; die lockersten Schematismen werden als eine speculative Systematik hingestellt; mit wahrer Faselei werden Triaden auf Triaden wie S. 153 hingefudelt, wo unter Anderem das Wahre den Geist, das Schöne den Sohn, das Gute den Vater in der Creatur abspiegeln soll. Die Rechtfertigungen dieser flachen Combinationen sind noch flacher z. B. „Das Schöne ist eine Abspiegelung des Sohnes in der Creatur; denn das Schöne ist objectiv die Fülle des Lebens und Christus sagt: Ich bin das Leben. Das Gute ist eine Abspiegelung des Vaters in der Creatur, denn Christus sagt: Niemand ist gut als Gott". Die Liebe der drei göttlichen Personen untereinander soll sich im menschlichen Geist in der Harmonie der Ideen spiegeln, welche als geistige Liebe sich darstellt. — Man muß gestehen, nach Bethlehem, wo der Erlöser als die ewige Wahrheit in kindlicher Einfalt erschien, versetzen solche leere, kaleidoskopartige Zusammenwürfelungen wahrlich nicht hin; ob sie uns nicht eher auf Bedlam hinweisen, dürfte die Frage sein. Bedenkt man aber, daß Eschenmayer das philosophische Patronat für die wüsten Einbildungen der, man sollte meinen, irenisch so genannten Seherin von Prevorst übernommen hat, so muß man auch hier sagen: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen".

Für Recenſenten iſt die Bitte des Vaterunſers, daß Gott uns unſere Schuld vergebe, als wir vergeben unſeren Schuldigern, gewiß von größter Bedeutung und ich ſuche ihr aus allen Kräften nachzuleben. Ich will aber bekennen, daß bei nicht wenig philoſophiſch ſein ſollenden Schriften der letzten Jahre (ich ziele hier nicht auf Eſchenmayer, der doch noch in dem Selbſtbetrug lebt, Wiſſenſchaft zu wollen) mir der Fluch eine momentane Herzenserleichterung geweſen iſt, den Göthe (Sämmt. W. 29, 110) gegen Lavater ausſtieß: „Hole oder erhalte ihn der — ! der ein Freund der Lügen, Dämonologie, Ahnungen, Sehnſuchten u. ſ. f. iſt von Anfang".

4. Günther's und Pabſt's katholiſche Polemik gegen Hegel. 1831.

Die Theologie der Römiſchen Kirche hat allerdings durch das Tridentium eine ſehr beſtimmte Norm gewonnen; was daher in ihr producirt wird, muß auf dieſe bezogen werden, um durch die Identität mit den ſymboliſchen Beſtimmungen jener Synode ſeine Katholicität zu bewähren. Allein wie tief auch durch eine ſolche Abhängigkeit der dogmatiſche Charakter der katholiſchen Theologie befeſtigt ſein mag, ſo iſt es doch falſch, zu meinen, daß ſie ſeit jenem Abſchluß gar um Nichts eine andere geworden ſei. Viele proteſtantiſche Theologen hegen dieſe Anſicht und wo ihnen Producte katholiſcher Theologen vorkommen, welche mit den Kanonen des Tridentinums nicht ad verbum übereinzuſtimmen ſcheinen, machen ſie denſelben ſogleich den Vorwurf der Unkatholicität. So aber können auch die Katholiken vielen proteſtantiſchen Theologen den Vorwurf des Unproteſtantismus inſofern machen, als auch dieſe nicht buchſtäblich bei Demjenigen ſtehen geblieben ſind, was im ſechszehnten Jahrhundert durch die ſymboliſchen Schriften unſerer Kirche als Glaubensregel fixirt ward. Unleugbar haben wir Proteſtanten uns vorzugsweiſe der Fortentwickelung zu erfreuen, weil bei uns der Gedanke auch wo er dem kirchlichen Glauben widerſpricht, freigelaſſen iſt und zwar, wo er das Falſche denkt, wiederum durch den Gedanken widerlegt und vernichtet, keineswegs aber äußerlich zurückgedrängt und gewaltſam unterdrückt

werden kann. Dennoch können wir auch der katolischen Kirche eine weitere Gestaltung nicht absprechen; weniger in ihrer Verfassung und in ihrem Cultus, welche, in der Form mindestens, sich ziemlich gleich geblieben sind, als in ihrer Theologie. Diese Fortbildung hat aber das Eigenthümliche, daß sie ihren Ausgangspunct fast ausschließlich an einem negativen Verhalten gegen die Theologie und Philosophie des Protestantismus besitzt. Auch die protestantische Theologie hat sich durch Kampf mit der katholischen Weltansicht gebildet; aber diese Polemik war nicht ihr einziges Element, sondern auf gleiche Weise die freie Schriftforschung und der freie, durch keine Autorität gebundene Gedanke. Spanien und Italien haben als rein katholische Länder an diesem Kampf bei weitem weniger Theil genommen, als Frankreich und Deutschland, wo Protestantismus und Katholicismus sich unmittelbar entgegentreten. Eben aber auch durch die Polemik gegen den Protestantismus sind hier in die katholische Theologie selbst Ideen eingetreten, welche ihr ursprünglich fremd sind und den positiven Kern noch hinter der polemischen Hülle verborgen halten. Friedrich Schlegel, Franz Baader, Anton Günther — sind in ihrem Widerspruch gegen den Protestantismus identisch; aber wie weit gehen sie in ihrer Speculation auseinander! Ohne berechnen zu können, was für Resultate aus einer solchen Bewegung entstehen werden (besonders wenn man Erscheinungen der katholischen Kirche, wie Trorler und Carové, mitenwägt), sieht man so viel mit Gewißheit, daß die katholische Theologie auf dem, wenn auch langsamen, Wege zu einer Umgeburt durch innere Entzweiung mit sich selbst begriffen ist, welcher wir alles mögliche Gedeihen wünschen, weil sie unzweifelhaft auch unserer protestantischen Theologie zu Gute kommen wird.

In diesem Sinne begrüßen wir die Schriften von Günther und Pabst als Zeugen einer solchen Gährung. Günther selbst spricht im zweiten Theil der Vorschule S. VIII. seinen Standpunct sehr entschieden in folgenden Worten aus: „Aussöhnung der sogenannten Weltweisheit mit der Gottesgelehrtheit des positiven Christenthums, des Schularioms mit dem kirchlichen Dogma, ist der ernste und laute Weheruf des Bedürfnisses der Zeit. Wem nun dieser Weheruf, ich will nicht sagen, durch Mark und Bein

gedrungen, sondern nur zu Ohren gekommen ist, (wie könnte er aber dem katholischen Klerus entgehen?), der wird es gewiß Jenem nicht vorenthalten als Neologismus oder wohl gar als Philosophismus auslegen, der auf den glücklichen Schlüssel im Bunde hinweist, — indem er nachweist, daß nicht alle Weisheit der Welt Thorheit vor Gott sein kann: weil sonst auch alle Weisheit Gottes Thorheit vor aller Welt sein müßte, — und daß der Geist Gottes, der da weiß, (wie Paulus sagt), was in Gott ist, nicht all' und jedes Zeugniß vom Geiste des Menschen, der da auch weiß (oder doch wissen kann, was (durch Gott) im Menschen ist, verwerfen könne, eben weil dieser das Werk Gottes selber ist, und als solches keineswegs in nothwendigem Widerspruche mit seinem Schöpfer liegen kann. Kann aber die Wissenschaft des Menschengeistes Zeugniß geben von der Weisheit des göttlichen Geistes: nun so kann auch der Morgenstern, auf welchem St. Petrus vertröstet, ebenso gut sein Licht in den Kopf, als seine Wärme in das Herz des Menschen ausgießen."

Das Hauptthema, was von Günther in den mannigfachsten Wendungen behandelt wird, ist in Hinsicht auf die Methode die Entzweiung der durch die Ueberlieferung der Lehre dem Inhalt nach schon bestimmten Theologie, und der von der Wahrheit nicht als einer gegebenen, sondern von ihr als dem Begriff ihrer selbst ausgehenden Speculation; — in Hinsicht auf den Inhalt ist es der Gegensatz des Theismus gegen jede Gestaltung des Pantheismus.

In der Form des Philosophirens geht Günther von dem Princip des sich durch sich klaren Selbstbewußtseins aus und bezieht sich darin auf Cartesius zurück. Mit Nachdruck hebt er mehr als einmal hervor, daß Cartesius, ohne der Kirche und ihrem Glauben ungetreu zu werden, den wahrhaften Ausgangspunct des selbstständigen Denkens entdeckt habe. So richtig diese Behauptung ist, daß durch den mit Cartesius beginnenden Idealismus die Philosophie der modernen Welt die freie Form der absoluten Wissenschaft zu ergreifen wagte, so falsch ist doch jene andere, daß das Cartesianische Princip nicht mit dem des Protestantismus zusammenfalle. Denn wenn auch Cartesius innerhalb der katholischen Kirche blieb, wenn er auch seine Schriften ihrem Urtheil mit Demuth unterwarf, so wurde doch der Begriff des

Selbſtbewußtſeins, den er zuerſt vollkommen klar erfaßte, die Baſis desjenigen Idealismus, welcher ſich vornehmlich unter den proteſtantiſchen Philoſophen entwickelte. Bei den Franzoſen war Malebranche der einzige, welcher die Carteſianiſche Anſicht, daß Gott als ein Geber des Wahren nicht betrüge, mit ſpeculativem Sinne feſthielt; die Meiſten warfen ſich auf den dogmatiſchen Theil des Syſtems, auf ſeine empiriſche Mechanik, Phyſiologie und Pſychologie und vergaßen über dem hieraus entſtehenden Materialismus die idealiſtiſche Skepſis. Selbſt bei unmittelbaren Schülern des Carteſius, wie bei Regis, iſt dieſe Neigung ſichtbar.

Wir geben den Katholiken ganz Recht, welche der Meinung ſind, daß Carteſius in der Philoſophie daſſelbe ſei, was Luther in der Sphäre der Religion, ohne darum das Beſchränkte ihres Urtheiles zu beſtätigen, als wenn beide, wie namentlich der Pater Ventura in ſeinem Buch de methodo philosophandi vermeint (S. Günther Peregrin's Gaſtmahl S. 433 — 56), als wenn beide durch die Erkenntniß und Anerkenntniß der Subjectivität alle Subſtantialität des Glaubens wie des Wiſſens aufgehoben und zu einer verderblichen, ſeparatiſtiſchen Atomiſtik des privaten Fürwahrhaltens zerſplittert hätten; denn ſowohl Luther drang auf eine objective Allgemeinheit des kirchlichen Glaubens, als auch Carteſius gerade mit ſeiner Verzweiflung an aller Autorität das Meinen und Dünken des ſubjectiven Philoſophirens vernichten wollte. Um die Wahrheit als die ſich ſelbſt wiſſende Idee von allem menſchlichen Beiſatz zu reinigen, machten beide der Geltung der Tradition als eines Grundes der Gewißheit ein Ende, indem Luther alle Beſtimmungen des Glaubens auf die unmittelbare oder mittelbare Ableitung aus der Bibel als dem Wort Gottes, Carteſius alle Beſtimmungen des Wiſſens auf die Congruenz mit dem ſich ſelbſt ſetzenden Selbſtbewußtſein zurückführte, wobei gar nicht von meinem und deinem, nicht einmal von unſerm oder eurem Privatbewußtſein, vielmehr von dem Bewußtſein als ſolchem die Rede war. Dieſer Idealismus entwickelte ſich ſchließlich durch Kant und Fichte bis zur Abſolutheit. Schelling rief den Realismus in das Leben zurück, aber nicht als einen mechaniſchen Materialismus, ſondern als die Gegenſeite des Idealismus. Das Schwankende in dem Verhältniß der Natur zum

Geist, was bei Schelling vorherrscht, wurde erst durch Hegel vertilgt; indem er die Natur des Begriffs enthüllte und darin die an und für sich, nicht durch den Philosophen blos construirte, im Gegentheil sich selbst manifestirende Einheit der Substantialität und Subjectivität nachwies. Dies war nur dadurch möglich, daß er das, was Schelling die Indifferenz des realen und idealen Factors nannte, nicht in dieser vorausgesetzten leeren Allgemeinheit bestehen ließ, sondern in seiner Tiefe durchforschte. Das Logische ist das Moment der Idee, was weder die Bestimmtheit der Natur noch die des Geistes hat, wie Hegel dies auch vom Chemismus und Mechanismus so deutlich nachgewiesen hat. Um dieser Einfachheit willen ist es eben so sehr in der Natur als in dem Geist; aber keineswegs ist das Logische der Geist als solcher, wie man Hegel so oft beschuldigt. Schon in die Natur gehen die logischen Bestimmungen auf; in den Geist aber nicht blos die logischen, diese reinen Wesenheiten, vielmehr auch die Natur, wie Hegel dies in den Worten ausgedrückt hat, daß der Geist die Wahrheit der Natur sei. Obwohl Günther mit dieser Evolution des Gedankens von Cartesius bis auf Hegel sehr vertraut ist und häufig darauf zu sprechen kommt, so hat er ihren inneren Zusammenhang doch nicht so durchdrungen, daß er zu der Einsicht gekommen wäre, wie das Princip des Cartesianismus in der Dialektik des Hegelschen Systems sich bereits wirklich vollendet hat. Der ausführliche Beweis dieser Behauptung ist in der Phänomenologie vorhanden. Das Verhältniß des Selbstbewußtseins zum Bewußtsein als dem Wissen des Objectes innerhalb des vollendeten Systems ist hier S. 762 ganz deutlich so ausgesprochen: „Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit."

In materieller Hinsicht ist Günther's Hauptbemühung, den Beweis für den Satz zu führen, daß Gott als schaffender nicht sich selbst, sondern ein Anderes setzt, was nicht gleichen Wesens

mit ihm ſelbſt iſt, weil der abſolute Gott, für ſich als unbedingt, nicht in die Creatur als in das Relative und Bedingte mit eingehe. — Jedes Syſtem der Philoſophie, in welchem die weſentliche Identität des Geſchaffenen mit dem Schaffenden, ſei es als Hylozoismus oder als Spiritualismus, vorkommt, verwirft er als ein pantheiſtiſches, weil es nothwendig zu einem Traducianismus und durch dieſen dazu führe, die Creatur blos als eine Modification Gottes anzuſehen. — Dieſe Sätze werden ſo oft wiederholt, daß einzelne Stellen dafür zu notiren überflüſſig iſt; am einfachſten und ſchärfſten glauben wir ſie im Gaſtmahl S. 544 ausgeſprochen zu finden;

1. Alle immanente Actionen des Abſoluten ſind Affirmationen Seiner ſelbſt — alle transcendentalen Actionen aber deſſelben ſind Negationen Seiner ſelbſt, ſind ſeine formale Contradiction, die objectiv realiſirt zur Contraposition werden.

2. Die Weltcreatur (als Anderes Sein vom und gegen das Abſolute) kann durch ihre immanenten Denkoperationen nie etwas Beſſeres gewinnen, als: Sich ſelber in verabſolutirter Geſtalt d. h. kein Abſolutes — keinen Gott.

3. Dieſen kann ſie aber nur denkend erringen durch Negation und Contradiction Ihrer ſelbſt — und das iſt ihre Transcendenz in's abſolute Sein, das eben ſo zur Weltcreatur, wie dieſe zu Gott, als lebendige Contraposition ſich verhält.

Bevor wir weiter geben, müſſen wir hier auf einen Widerſpruch aufmerkſam machen, der bei Günther an vielen Orten zum Vorſchein kommt, hauptſächlich aber im eilften und zwölften Brief ſeiner Vorſchule auffällt. Hier heißt es nämlich zuerſt, daß Gott ſeinem Weſen nach Einheit, ſeiner Form nach Dreiheit ſei; dann aber wird von den drei Perſonen der Gottheit als von drei Subſtanzen geredet. Hier glauben wir mit Franz Baader (über den Begriff des gut- oder poſitiv-und nicht gut oder negativ-gewordenen endlichen Geiſtes 1829 S. 9.), daß Günther nicht recht bedacht hat, was er ſchrieb; denn die Perſonen der Gottheit ſcheiden ſich nicht als Subſtanzen; vielmehr in ihrer Subſtantialität ſind ſie identiſch, in der Form ihrer Perſönlichkeit aber unterſchieden. Weiterhin unterſcheidet Günther nach der alten Eintheilung die Creatur in Geiſt, Natur und Menſchheit. Der Menſch als

die Syntheſis des Natürlichen und Geiſtigen hat an der Natur und an dem Geiſt die Vorausſetzung ſeiner Exiſtenz. Da jedoch eine ſolche unbekannte, reine Geiſterwelt eine pure Abſtraction iſt (was einzuſehen oder einzugeſtehen Viele noch fürchten), da die Menſchheit allein die Welt der Geiſter im Unterſchiede von Gott als dem abſoluten Geiſt ausmacht und den ſogenannten reinen Geiſtern von uns keine anderen Prädicate als von uns entlehnte gegeben werden können, nur daß wir ihnen von unſerer ſchmutzigen Erdenwäſche gar nichts, ſondern Alles von unſeren Gallakleidern anhängen, ſo kann eine ſolche Syntheſis nur ſehr unbeſtimmt ausfallen. — Denn offenbar wird durch die Hypotheſe einer beſondern Geiſterwelt das wahre Verhältniß des Menſchen zu Gott getrübt. Die Moſaiſche Geneſis, auf welche man doch ſo gern für dieſe primitiven Beſtimmungen zurückgeht, enthält nichts von der Schöpfung eines eigenen Geiſterreichs; ſie ſpricht nur von der Natur und vom Menſchen, dem Gott, nachdem er ihn aus der Erde gebildet, unmittelbar ſeinen Geiſt einbläſt. Die Elohim wird mir Günther hoffentlich nicht einwerfen, denn ich traue ihm eine verſtändige, aller Künſtelei abholde Exegeſe zu. — Auf eine ſolche aparte Geiſtigkeit zwiſchen Gott, Natur und Menſchheit ein großes Gewicht zu legen, iſt Günther unſtreitig dadurch getrieben, daß er, um allem Pantheiſtiſchen auszuweichen, den menſchlichen Geiſt von dem göttlichen als einen eigenthümlichen unterſcheidet. Eben dies verwickelt ihn in den Widerſpruch, eine zwiefache Geiſtigkeit annehmen zu müſſen, ohne doch recht deutlich machen zu können, was zwiſchen Geiſt und Geiſt das qualitativ Differenzirende ſei. Denn, wie die Natur das Princip iſt, durch welches Gott die Exiſtenz des einzelnen Geiſtes vermittelt, ſo iſt umgekehrt der Geiſt, auch in ſeiner Erſchaffenheit durch den abſoluten Geiſt, das Princip der Allgemeinheit. Günther hält, wie Carteſius, der Leib und Seele zu Subſtanzen machte, einen Dualismus im creatürlichen Sein feſt und gibt nicht zu, daß das Wahrhafte des menſchlichen Geiſtes der göttliche Geiſt ſelbſt ſei.

Günther ſtößt ſich daher in aller Philoſophie an dem Begriff, daß in der Welt oder in dem durch Gott geſetzten Sein Er ſelbſt die Realität ausmache. Aber wir müſſen dagegen bei ihm uns

daran ſtoßen, daß er in einen gewiſſen Deismus verfällt und auf eine entgegengeſetzte Weiſe das Relative der Erſcheinung zu einem der Abſolutheit des Weſens ſo widerſprechenden Daſein erhebt, daß an eine concrete, den Widerſpruch negirende Verſöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen gar nicht zu denken iſt, daß es vielmehr bei einem bloßen Reflectiren der bedingten Creatur in den unbedingten Creator ſein Verbleiben hat. Die Creatur vereinigt ſich nicht mit dem Schöpfer; ſie bringt es auch durch äußerſte Negation ihres qualitativ anderen Seins nur zu einer Abmagerung ihrer Contraposition, zu einer Art Transparenz des Göttlichen durch das Irdiſche, und Günther mag es uns nicht übel nehmen, wenn wir dieſe Lehre antichriſtlich nennen, ſo wenig uns entgeht, daß nur der gerechte Aerger, das Endliche theils von einem ſinnlichen Eudämonismus, theils von einer rohen Reflexion vergöttert zu ſehen, ihn zu dieſem Extrem verleiten konnte, die Beziehung des Creators zur Creatur zu einem bloßen Verkehr, wie er es nennt, zu machen. Es kommt in jeder Philoſophie darauf an, wie darin das Endliche und Unendliche in Verhältniß zu einander beſtimmt wird, ob ſo, daß das Eine das Andere in ſich abſorbirt; ob ſo, daß Eines das Andere nur auf der Oberfläche berührt; oder ſo endlich, daß eine lebendige Durchdringung beider Seiten Statt findet, wie es bei Plato und Ariſtoteles, bei Schelling und Hegel der Fall iſt.

Nach Günther iſt das Endliche von Gott nicht bloß dadurch unterſchieden, daß es das Endliche iſt; bei ihm iſt es Gott dem Weſen nach ungleich, wie er ſich einmal ausdrückt: die Creatur iſt dem Schöpfer nicht ebenbürtig. Allerdings iſt die Creatur an ſich, als durch die Negation Gottes geſetzt, mit dem Charakter des Negativen bezeichnet; die Negation ihrer ſelbſt, in wie weit ſie an ſich negativ iſt, bildet darum den einzigen Weg, aus der Immanenz in ihrer Beſchränktheit zum Genuß des Abſoluten zu transcendiren. Aber wenn das Endliche durch die erſte Negation von dem Unendlichen ſich ſcheidet, ſo iſt dieſe zweite Negation der Act, wodurch es ſich als Endliches aufhebt und in das Unendliche zurückkehrt. Das Unendliche iſt nicht ſo vornehm, daß es nicht dem Endlichen ſich hingäbe; aber das Endliche iſt auch ſo wenig das Princip ſeiner ſelbſt, daß es ſich ohne Demuth, wenn man

es ethisch benennen will, oder ohne Verlust seiner Schranke, ohne ein Absterben seiner Egoität, über sich selbst nicht erheben kann. In der Natur manifestirt sich die Unendlichkeit nur als das Schicksal des Endlichen, unterzugehen.

Es ist uns sehr aufgefallen, daß Günther trotz des Dualismus zwischen Natur und Geist, den er behauptet, an vielen Orten von dem Streben der Natur spricht, sich zum Selbstbewußtsein durchzusetzen. Eine Vermischung des Natürlichen mit dem Geistigen will er nicht; die Natur kann nicht durch Potenzirung Geist werden, so wenig als der Geist durch Potenzirung seiner selbst Gott werden kann. Allein durch die Ansicht, daß die Sünde des Menschen auch in die Natur gedrungen sei und sie dem Fluch Gottes unterworfen habe, läßt er sich bestimmen, das Negative in der Natur, Schmerz, Krankheit, Tod, Gift u. s. w. als etwas anzusehen, was in ihr nicht sein sollte. Ich weiß recht gut, daß nicht bloß Günther, sondern auch Franz Baader, Windischmann, Friedrich Schlegel u. A. diejenige Ansicht für flach und sogar für irreligiös halten, welche gegen die Existenz der Krankheit, des Todes u. s. w. nichts einzuwenden hat und sie als ein nothwendiges Moment der Erscheinung zu begreifen sucht, aber ich trage auch keine Scheu, zu bekennen, daß ich nicht weiß, wie die Speculation dem Anerkenntniß entgehen soll, daß die Realität des Endlichen, insofern die Idee dasselbe frei aus sich entläßt, alle jene tausendfachen Calamitäten mit sich führt. Alle idealisirenden Darstellungen der Welt ohne Schmerz, was sind sie anders, als liebliche Träume? Die christliche Religion ist auch in dieser Hinsicht die vernünftigste, weil sie von einem müheloſen Dasein gar nicht redet, sondern die Seligkeit einzig darin setzt, den Willen Gottes zu thun, außerdem aber Jeden sein Kreuz auf sich nehmen heißt. Daß nicht die menschliche Natur durch die Sünde corrumpirt worden, wer wollte das leugnen! Daß aber diese Corruption die ganze Natur verändert habe, leugnen wir und erklären die Hoffnungen, welche eine Veränderung dieser vermeinten Veränderung ersehnen, für zwar liebenswürdige jedoch grundlose Sentimentalität. Alle diese mineralischen Gifte, diese Wüsten, diese Felseinöden, tödtliche Pflanzen, Raubthiere, Orkane, Erdbeben und wie das Verzeichniß dieser unzähligen Pla-

gen bis zur Cholera herab lauten mag, ſtimmen ſo innig mit den übrigen freundlichen Erſcheinungen der Natur zuſammen, daß die Natur ohne dieſelben nicht zu denken iſt. Selbſt daß das Thierleben „ein krankes, unſicheres, angſtvolles Daſein" iſt, macht uns nicht irr, weil wir nicht, wie Günther, die Vorausſetzung machen, daß die Natur über ſich hinauswolle, ohne doch je näher über ſich hinauszukommen. Die Natur iſt nur noch an ſich geiſtig; das Bewußtſein über ſie, das Wiſſen von ihr, liegt jenſeits ihrer ſelbſt; die Thiere haben keinen Hunger nach Erkenntniß, nur einen Trieb, ſich das Leben zu friſten; die Pflanzen wollen nicht Thiere werden u. ſ. w. Denn die Natur hat zum Zweck, für den endlichen Geiſt den Boden abzugeben und iſt durch ihre Bewußtloſigkeit gerade befähigt, Mittel ſeiner Thätigkeit zu werden. Wenn jene Sentimentalität, welche die Natur ſo gern von der Natur befreiete, ſich in ſolche Phraſen ausgießt, wie Pabſt in ſeinem Buch: „der Menſch und ſeine Geſchichte" S. 80 mit folgenden Worten thut, von denen wir nur den Anfang herſetzen wollen: „Wie in ſchweren Fieberträumen erheben ſich die Elemente gegen den, welcher ihnen zum Herrn gegeben; das Meer zertrümmert ſeine Schiffe und verſchlingt ihn in ſeine Tiefen; die Wolke ſchleudert den Hagel auf ſeine Felder und den Blitz in ſeine Hütte; die Atmosphäre gießt Peſt und Seuchen aus" u. ſ. w. — ſo fühlt man die Gedankenloſigkeit der Declamation bald. Wenn ſie ſich, wie bei Günther, hinter eine glühende Sehnſucht nach totaler Beſeligung des Univerſums ſchwermüthig verhüllt, nimmt ſie leichter für ſich ein, ſo lange man nicht darüber nachdenkt. Es iſt bei den Schriftſtellern, welche dieſer Anſicht zugethan ſind, ordentlich Mode geworden, die bekannte Pauliniſche Stelle von dem ängſtlichen Harren der Creatur als eine Autorität dafür aufzuführen, und mit tiefem Gefühl nennt Günther dies ſchwere Wort von ihm die unverwelkliche Cypreſſe am Sarkophage des Naturlebens. Allein auf die Gefahr hin, für einen ſeichten Exegeten gehalten zu werden, verwerfe ich das Myſtiſche dieſer Worte: οἴδαμεν γὰρ συστενάζει πᾶσα κτίσις ἄχρι νῦν: und beziehe ſie auf die Sehnſucht des Menſchen, der ja auch eine κτίσις iſt, erlöſ't zu werden, weil ich ſchlechterdings im ganzen neuen Teſtamente keine Spuren von

einer Vergeistigung der Natur in jenem Sinne erblicken kann; ja ich möchte als Gegenspruch gegen jene Zärtlichkeit Göthe's Worte setzen:

Anbete du das Feuer hundert Jahr:
Fall' dann hinein, dich frißt's mit Haut und Haar.

Für die Auslegung, unter κτίσις nur den Menschen zu verstehen, sprechen auch die Worte Christi zu seinen Aposteln, daß, was sie sähen, Viele zu sehen getrachtet hätten. Das Harren und Seufzen ist das Bedürfniß der Creatur, sich selbst in ihrer Einzelheit los zu werden. Dies Bedürfniß hat aber nur der Mensch, nicht die Natur.

Günther's Irrthum liegt darin, daß er das Verhältniß der Erscheinung zum Wesen nicht streng genug beachtet hat. Wenn er gegen Pantheismus in dem Sinne eifert, daß die Erscheinung in ihrer Zufälligkeit nicht unmittelbar als Gott selbst aufgefaßt werden soll, widersprechen wir ihm nicht; wenn er aber dagegen streitet, daß in der Erscheinung oder in der Welt, als der Totalität der Erscheinungen, das Wesen das göttliche ist, also auch das Wesen existirt, so widersprechen wir ihm, und wenn es ihm beliebt, eine solche Lehre pantheistisch zu nennen, so vertheidigen wir diesen Pantheismus. Da Gott die Welt aus Nichts, d. h. aus keinem außer ihm existirenden Sein, vielmehr aus Sich schafft, so ist das Geschaffene als Geschaffenes allerdings ein Anderes, als Er, der Schaffende; allein weil Er offenbar die innere Einheit alles Geschaffenen ausmacht, so ist das Andere, durch ihn Gesetzte, ihm nicht qualitativ heterogen, sondern eben dem Wesen nach identisch. Der Unterschied ist aber, daß die Welt, welche von Gott gesetzt wird, nicht das Setzende, vielmehr das als Erscheinung gesetzte Absolute ist und daß die Weltcreatur, obwohl ausgegangen von Gott, dennoch durchaus nicht Gott an und für sich ist. Dazu wäre nothwendig, daß sie nicht ein Gesetztes, sondern absolut auch das sich selbst Setzende, daß sie der Grund ihrer selbst wäre. Als freigelassen von Gott, kann die Creatur es versuchen, sich absolut auf sich beziehen und von ihrem Centrum abstrahiren zu wollen. Mit einem solchen Beginnen erlangt sie aber in Ewigkeit nichts anderes, als die Qual, ihre Endlichkeit durch das Einhausen in sich immer tiefer zu empfinden,

weil die Unendlichkeit des Wesens nur dann die Erscheinung durchdringt, wenn diese nicht sich in ihrer Einzelheit zum Centrum macht, sondern sich dem sie begründenden Wesen ganz hingibt. Wie nun in jenem Fall die Absolutheit des Wesens dadurch sich kund gibt, daß die Creatur in ihrem tantalischen Streben und durch dasselbe von Schmerz und Angst zerrissen wird, so manifestirt sie sich in diesem Fall durch die Erhebung und Beseligung der Creatur; und wie dort der Widerspruch existirt, daß das Nichts sich als Wesen affirmiren will, so existirt hier die Versöhnung der Erscheinung mit dem Wesen, indem der Unterschied beider sich aufhebt. — Günther ist nicht dazu gekommen, diese Versöhnung zu begreifen und will daher auch nicht die Nothwendigkeit eingestehen, daß das Wissen des ewig Wahren, daß absolute Erkenntniß nur durch das Absolute selbst zu Stande kommen kann, welches die Wahrheit nicht blos erkennt, wie wir, sondern, indem es sie weiß, dieselbe ist. Deswegen muß ihm auch die Speculation mehr ein Reflectiren vom Standpunct des Selbstbewußtseins aus verbleiben und der uralte, schon von Empedokles so schön ausgeführte Satz, daß nur Gleiches das Gleiche erkenne, als ein zum Pantheismus verlockender erscheinen. Auch wir bekennen uns zu diesem Satz, weil Gott nur durch Gott wahrhaft erkannt werden mag; ohne Ihn kann man vielerlei von ihm denken; aber was er wirklich ist, kann nur durch sein Wissen von Ihm selbst unsere Gewißheit werden. Da Günther öfter die Bibel für sich anführt, so sei es uns erlaubt, sie auch einmal zu citiren; Korinth. I. C. II. v. 10 und 11, wo die Schlußworte: *οὕτω καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ;* doch gewiß mit jenem Satz auf das Beste übereinstimmen.

Daß der Mensch Gott nur durch Gott erkennt, ist doch wohl nicht dasselbe damit, daß der so erkennende Mensch Gott auch ist; und so nimmt Günther dies Princip, weil er sich nicht davon losmachen kann, da, wo eine Identität des Menschlichen mit dem Göttlichen behauptet wird, augenblicklich diese Identität nicht als freie Einheit, sondern materiell so anzusehen, daß er die Creatur als einen Theil Gottes betrachtet. Dann wäre Gott, wie er sehr gut auseinandersetzt, nicht wahrhaft Schöpfer, der die

Welt nicht aus reiner Freiheit d. i. Liebe, vielmehr aus Nothwendigkeit schaffte. Die Speculation kann den Grund zur Schöpfung wahrhaft nur aus dem Begriff der absoluten Freiheit Gottes begreifen; eine Entäußerung der Substanz ex necessitate naturae als bloße Evolution ist sie nicht, weil nur die höchste Freiheit die Gott bestimmende Nothwendigkeit ist, so daß er, in Liebe die Welt erschaffend, von ihr völlig unabhängig ist. Er bedarf ihrer nicht, wie wir, die Geschaffenen, Seiner bedürfen. Also schafft er die Welt nicht in einem Drange, um sich zu entwickeln, wie etwa ein Künstler, um seinem Ideal näher zu kommen, Werke schaffen und von einer Stufe der Bildung zur anderen fortschreiten muß. Noch weniger haben gar wir Menschen uns einzubilden, daß (wie etliche Philosophen sich schmeicheln) wir durch unser Thun und Denken den immer herrlicher sich gestaltenden Gott zu verklären beitrügen, daß er erst in uns zum Wissen seiner selbst käme. Verhielte es sich so, dann wäre Gott nicht absolut. Die Weltschöpfung, zu welcher er dann gezwungen wäre, würde unmittelbar zu ihm gehören, würde wirklich einen Theil von ihm ausmachen und Er selbst nur in der Totalität der Erscheinungen als absolutes Ganzes existiren. So aber würde er eben nie absolut sein, weil er immerfort der Endlichkeit zu der stets gesuchten, jedoch nie abgeschlossenen Vollendung seiner selbst bedürfte; im Gegentheil wäre er dann von Natur und Geschichte abhängig, weil er durch endlos fortgesetzte Offenbarung in ihnen sich selbst zu erreichen streben müßte. Dann wäre Gott freilich ein auch in Raum und Zeit werdender und ihm die Welt in ihrer Doppelgestalt als Natur und Geschichte schlechthin nothwendig, denn sie wären Momente seiner Existenz und alle jene crassen pantheistischen Vorstellungen, daß Gott durch Natur und Geschichte sich selbst erst zu erfassen, durch sie zum Bewußtsein über sich zu kommen sucht, wären vollkommen gerechtfertigt.

Wenn Günther gegen solche Ansichten kämpft, so geben wir ihm ganz Recht, weil er die Freiheit und Unabhängigkeit Gottes von der Welt vertheidigt. Allein über diesem Bemühen vergißt er leider, daß Gott als der absolut freie auch die Freiheit der Welt will. Diese Freiheit ist in ihrem Wesen Gottes Freiheit

ſelbſt; aber in der Welt ſcheidet ſich die Freiheit in die wahrhafte und in die falſche, dem göttlichen Weſen entfremdete. Die von Gott frei gelaſſene Welt kann ſich ſelbſt beſtimmen, ohne aus ihrer Identität mit dem Weſen herauszutreten. Aber die Selbſtbeſtimmung enthält auch die Möglichkeit, ihren formellen Unterſchied von Gott zum reellen Widerſpruch zu machen und, als der Form nach von Gott unabhängig, gegen Gott ſich zu beſtimmen. Dies iſt das Böſe. Sein Entſtehen auf die angedeutete Weiſe zu begreifen, iſt offenbar noch keine Billigung deſſelben, keine Rechtfertigung in dem Sinne, daß die Schuld des Böſen aufgehoben oder gar auf Gott zurückgewälzt würde. So aber nimmt Günther jede Theodicee, welche entwickelt, daß die menſchliche Freiheit die in ihr geſetzte Möglichkeit, durch ſich ihr Weſen, die göttliche Freiheit, negiren zu wollen, auch verwirklichen mußte. Daher darf es uns nicht wundern, wenn er auch dem Hegelſchen Syſtem in dieſer Hinſicht den Vorwurf des Pantheismus macht. Beſonders tadelt er einmal im zweiten Bande der Vorſchule, S. 140—42, Marheineke's Dogmatik deswegen, wenn er auch bei dieſer Gelegenheit mit milderem Ausdruck nur von Semipantheismus ſpricht. Uns ſcheint Marheineke's Auffaſſung der Freiheit gerade den unſäglichen Widerſpruch der angeerbten und perſönlichen Schuld glücklich zu löſen, denn nach ihm will und thut Gott das Böſe nicht. Der Menſch will und thut es, weil er als Einzelner ſich ſelbſt ausſchließlich wollen kann. Von ſolcher Einzelheit iſt Gott frei. Der Menſch aber iſt nicht unmittelbar von ihr frei, ſondern wird mit ihr geboren und überwindet ſie nur durch die That, welche als Verſöhnung ſich erſt nach Erkenntniß der Negativität der Einzelheit realiſiren kann. Wie nothwendig und unausbleiblich dieſe Erkenntniß ſei, finden wir weitläuftiger in dem Buch von Pabſt S. 112 — 20 ausgeführt, wo ſehr ſinnreich unter der Ueberſchrift, Freiheitsprobe des zweiten Adam, die Verſuchungsgeſchichte Chriſti als derjenige Act ſeines Lebens durchgenommen wird, in welchem er die Natur der Freiheit des Menſchen, zum Guten oder Böſen ſich beſtimmen zu können, an ſich erfuhr.

Wir ſtehen in Bezug auf die Freiheit als menſchliche und göttliche gar nicht an, Günther den Vorwurf zu machen, daß er

den Begriff des Selbstbewußtseins mit dem des Geistes verwechselt. Das Wissen ist des Geistes tiefste Bestimmung; er ist nur Wissen, so daß man vom Geist allenfalls die Definition geben könnte: das Wissen als solches ist der Geist. Aber als geistiges Wissen läßt es die endliche Vermittelung hinter sich, welche die Bildung des Bewußtseins mit sich führt. Gott als der absolute Geist, als das absolute Wissen, hat Sich als absolutes Object und weiß, wie wir schon vorhin sagten, die Wahrheit unmittelbar, indem er sie selbst ist. Nicht, wie das einzelne Bewußtsein im Proceß seiner Entfaltung, hat er nöthig, vom Gefühl zur Anschauung, von der Anschauung zum Vorstellen u. s. w. fortzugehen; vielmehr als absolut frei von aller Endlichkeit der Natur und Geschichte ist er auch ewig in gleicher Klarheit sich absolut durchsichtig.

Daher kann man von seinem Wissen nicht blos, wie Günther thut, als von dem Selbstbewußtsein reden, sondern muß die Absolutheit dieses sich selbst Wissens zugleich mitbedenken, was unsere Sprache, um es von dem Bewußtsein zu unterscheiden, eben mit dem Ausdruck Geist bezeichnet. Außerdem hätte er erwägen sollen, daß der endliche oder menschliche Geist in der Bildung des Bewußtseins einen Weg zurücklegt, der zwar für Gott als den absoluten Geist gar nicht zu machen ist, daß aber auch Alles, was diesem Proceß angehört, in das Endliche fällt, bis durch die Ueberwindung seines Scheines und seiner Täuschungen der Begriff des Geistes selbst erreicht ist, der als das Wissen seiner Substantialität das Selbstbewußtsein für sich als Moment in sich aufgehoben hat. Aus Besorgniß, Gott mit der Welt in zu nahe Affinität zu bringen und in irgend einen Pantheismus zu gerathen, sondert Günther den menschlichen Geist so sehr von dem göttlichen, daß er oft in Abstractionen verfällt, die er, vermöge der Kraft seines Gemüthes und seiner Phantasie, einen Schritt weiter selbst wieder aufhebt. Besonders ist dies der Fall in der Vorschule, wo die Incarnationslehre Vieles anders stellt, als es in der Creationslehre geschieht, denn zu lebendig empfindet er, daß Alles, was in dem menschlichen Geschlecht Geist ist, was darin also nicht der Seite des endlichen Bewußtseins angehört, wirklich göttlich ist. Günther wird uns nicht einwerfen, daß durch die Sünde unsere ursprüngliche Einheit mit Gott zerrissen

worden (abgesehen davon, daß nach seiner Creationstheorie eine solche wesentliche Identität nicht ist), denn verzweifeln wir unseres Bösen wegen an einer Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in uns? Liegt nicht in der Versicherung einer solchen Reintegration die Stärke des christlichen Glaubens? Ist nicht jene Traurigkeit um der Sünde willen die, welche Niemanden gereuet? Sind diese finsteren Momente unseres Lebens nicht die Geburtswehen, in denen Christus Gestalt in uns gewinnt? Wir wollen Günther selbst II. S. 114, antworten lassen und dabei zugleich eine Probe seiner kräftigen Darstellung geben: „diese Theologen mit und ohne Doctorhut haben sich, glaube ich, wohl nie ernstlich gefragt, wie viel zum Verzweifeln an Sich, und zum Vertrauen auf Gott, als subjectiven Thätigkeiten eines Geistes gehöre, sonst hätten sie erstlich nie den, wenigstens theilweisen, Besitz der ursprünglichen Kräfte geleugnet; diese Leugnung ferner nicht wider Willen aufgehoben, um eine schwammige Passivität als schwachen Ueberrest des Ebenbildes, — als Spinnrocken für den heiligen Geist zu erhalten. Aber — zum Verzweifeln gehören so gut zwei Kräfte, als zum Trauen und Bauen zwei Arme. Diese speculativen Theologen müssen von den Geisteskräften des Menschen in der That keine andere Vorstellung haben, als von den Saamenkörnern eines Mohnkopfes, dem freilich, wenn er in seiner Ueberreife Sprünge bekömmt, alle Kräfte und Körner ausgerüttelt werden können, so daß er als ein leerer und armer Kopf und Tropf dasteht, der sich nicht einmal mehr anfüllen läßt. Aber viel fehlt jenen Theologen noch zur speculativen Reife bei einer solchen Ansicht von Seelenkräften, die doch nichts Anderes sein können als: die ursprünglichen Erscheinungsweisen eines Wesens, das da erscheinen muß, wenn es sich und Andern offenbar werden will. — Oder ist vielleicht jenes Verzweifeln gar keine subjective Thätigkeit, sondern die Thätigkeit Gottes in seinem Ebenbilde selber? — Ich meine, Thomas! wir Zwei müßten ohne weiters dieser Ansicht beipflichten, wenn wir als Papisten uns einst schämen sollten und neben die Rationalisten uns stellen zu lassen; sintemalen Gott wahrlich an sich selber als Urbild zuerst verzweifeln müßte, wenn Sein Ebenbild in der Creatur (als dem gelungensten Nachbilde) so miserabel ausgefallen wäre, daß der Automat bei der ersten

mechaniſchen Bewegung irreparabel aus Leim und Fugen getreten wäre. — Du aber kannſt Dir merken, daß es eine Demuth gibt, die nicht blos für die Hölle, ſondern ſelbſt für den Himmel zu ſchlecht, weil kraft-, ſaft- und muthlos iſt; und daß es einen Lebensmuth gibt, der den Hochmuth wie den Kleinmuth ausſchließt."

Und wahrlich, es verlohnte ſich nicht, auch nur einen Tag mit Bewußtſein zu athmen, wenn nicht die Ueberzeugung den Menſchen beſeelen dürfte, daß Gott ihm ſein Weſen nicht vorenthält, vielmehr ihm, als ſeinem freien Ebenbilde, mitzutheilen geneigt iſt. Alle Religion, und vor allen Religionen die chriſtliche als ihre Wurzel, ſehen wir das Bekenntniß ablegen, daß nur Gottes Weſen das Weſen des Menſchen iſt und daß alles Andere der Zufälligkeit des Endlichen anheimfällt. Will Günther dieſe Anſicht pantheiſtiſch nennen, ſo mag er es thun; Jedermann wird leichtlich einſehen, daß das Wort Pantheismus hier in einer Bedeutung auftritt, welche es noch nicht gehabt hat. Günther geht ſo weit, daß er, um den göttlichen und menſchlichen Geiſt recht auseinanderzuſtellen, auch die Worte Chriſti anführt: „der Vater iſt größer denn ich." Wäre dieſe Exegeſe richtig, ſo dürfte er nichts dawider haben, wenn ich ihm Chriſti Worte: „Was nennſt du mich gut? Niemand iſt gut, denn der einige Gott!" als einen Beweis anführen wollte, daß Chriſtus ſelbſt nicht gut, alſo böſe war, daß Gott nur ein Einiger, alſo kein Dreieiniger iſt. Aber wie ſollten dann Stellen, wie z. B. Ev. Joan. XVII. 22—23, verſtanden werden! — Wir verkennen das ehrenwerthe Princip nicht, wodurch Günther zu ſo ſchroffen Behauptungen hingeriſſen wird; er will die Erkenntniß des Göttlichen vor aller ſtumpfen Vermenſchlichung und vor aller Verſeichtigung in flachen Humanismus verwahrt halten. Das konnte er aber, ohne in der Erſcheinung (nach ſeinem Terminus, Weltcreatur) das Weſen zu leugnen und ohne durch die weſentliche Identität des Göttlichen mit Menſchlichen, wie er immer fürchtet, genöthigt zu ſein, den Schöpfer mit dem Geſchöpf, die Natur mit dem Geiſt, das Böſe mit dem Guten confundiren zu müſſen. Nur durch eine tiefere Erkenntniß des Negativen der Idee, wie er ſie bei Franz Baader, bei Jakob Böhm, bei Hegel finden kann und durch ein noch tieferes Studium des Selbſtbewußtſeins kann er dazu gelangen.

Dann wird er über ſolche Ausdrücke, daß die Creatur das Nicht — Ich von Gottes Ich, die contraponirte Duheit ſeiner Ichheit ſei, und ähnliche hinauskommen. Wir beſchließen dieſe Auseinanderſetzung, indem wir ihm mit Schiller zurufen:

Freundlos war der große Weltenmeiſter
Fühlte Mangel — darum ſchuf er Geiſter,
Sel'ge Spiegel ſeiner Seligkeit!
Fand das höchſte Weſen ſchon kein Gleiches,
Aus dem Reich des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm — die Unendlichkeit.

Es wird nun hohe Zeit ſein, den Leſer näher mit der Oekonomie der Güntherſchen Bücher bekannt zu machen. Die Vorſchule enthält einen Briefwechſel und mehre Beilagen. Die erſte von dieſen gibt eine Kritik der Begriffe von Raum und Zeit bei Ariſtoteles, Auguſtinus und Kant und ſodann eine eigene Theorie als von den Grundformen alles creatürlichen Seins, welche von der Auguſtiniſchen nicht viel abweicht. Die zweite Beilage ſpricht über den wechſelſeitigen Einfluß der Metaphyſik und Pſychologie; die dritte — ein ſcharf zugeſchnittener Auszug aus Schleiermachers Dogmatik — über Naturwiſſenſchaft in ihrem Verhältniß zur Religionsphiloſophie des poſitiven Chriſtenthums. Die letzte Beilage, welche die Stratageme der auf dem Boden der ſpeculativen Theologie Kriegführenden Mächte beſchreibt, dürfte wohl die gelungenſte ſein. Der Briefwechſel ſelbſt wird zwiſchen dem Onkel Peregrinus Niger zu Kirchfels und ſeinem Neffen Thomas Wendeling geführt, welcher letztere ſich eben durch das Studium der Theologie zum Dienſt der Kirche vorbereitet. Der Neffe trägt dem geiſtlichen Oheim ſeine ſpeculativen Bedenken vor, referirt ihm ſeine Lectüre und der Onkel — referirt ihm ebenfalls ſeine Lectüre, eröffnet ihm die Reſultate ſeines Nachdenkens, löſt ihm ſeine Zweifel und regt ihn zu neuen auf.

Im Gaſtmahl finden wir die Scene verändert. Der Neffe iſt bereits zu Turin im Dienſt der Kirche, von wo er dem Onkel Ventura's Buch überſchickt. Dieſer iſt aber nicht allein, ſondern auf einem gemüthlichen Landſitz mit dem Pedel ſeines Kirchſpiels, Benedict Wabbel und mehren alten Freunden, einem Excarmeliter Fidelis, einem Phyſikus und einem Capitain-Auditor, in eifrigen philoſophiſch-theologiſchen Unterſuchungen begriffen. Alle Donner-

ſtag Abend verſammelt ſich die ſpeculative Gemeine; es wird von einem der Mitglieder ein Vortrag gehalten und hinterher, bei einem Gericht Krammetsvögel oder bei einem Glaſe Punſch, heiter und freimüthig darüber geſprochen. Eine ächte Wiener Behaglichkeit iſt über dies ſo tiefſinnige und doch ſo anmuthige Stillleben ausgegoſſen; von der neckiſchen Laune eines Abraham a St. Clara erhebt es ſich bis zur Erhabenheit des Jean Paulſchen Humors, beſonders in der vortrefflich erzählten Geſchichte des Hahnenſchlages. Aber den Mittelpunct des Ganzen macht das Verhältniß des Friſeurs Pietro Belcampo zu dem Pedel Wabbel. Belcampo iſt kein anderer, als der auch unſeren Leſern aus Hoffmann's Elixiren des Teufels hinlänglich bekannte Pietro, mit ſeinem Deutſchen Namen Peter Schönfeld, ein alter Schulfreund jener Speculanten. Er kommt direct aus Paris zu ihnen und hält ihnen lange, meiſt nach Damiron verfaßte Vorleſungen über den Zuſtand der ſpeculativen Theologie in Frankrrich, für welche er begeiſtert iſt. Aber ſeine Deutſchen Freunde wiſſen ihm ſo viel Mängel an Couſin (man vgl. beſ. S. 176 ff.), an Bonald, de Maiſtre u. ſ. w. aufzuzeigen; der naturaliſtiſche Benedict weiß ihm ſo manches Geheimniß der Deutſchen Naturphiloſophie ſpielend zu verrathen und durch ſein inniges Lautenſpiel, womit er den geiſtlichen Geſang der alten Herren begleitet, ſo zu rühren, daß er ſich Knall und Fall zu ihren Anſichten bekehrt. Das Glaubensbekenntniß, was er bei dieſer Gelegenheit ablegt, halten wir unbedingt für den Kern des ganzen Buches; es enthält S. 355 — 367 in Parallele mit dem Apoſtoliſchen Symbolum alle Hauptſätze der Günther'ſchen Speculation in ſich verſammelt. — Gegen das Ende zu wird die Darſtellung ſowohl der Verhältniſſe als des Raiſonnements etwas verworren. Zwar kommen immer vortreffliche Sachen vor z. B. das Geſpräch des göttlichen Waldteufels (von Göthe) mit dem Einſiedler S. 487; das Effectenverzeichniß der erſiegten Spolien aus dem Kampfe der Laubfröſche und Kirchenmäuſe S. 494 u. ſ. f. aber doch ſcheint es uns an einer rechten Verbindung dieſer an ſich intereſſanten Einzelheiten, an einem zweckmäßigen Uebergehen von einem Thema zum andern zu fehlen und beſonders iſt uns Pietro's und Benedict's Reiſe gar nicht recht begreiflich. Da aber das Gaſtmahl ſeine idylliſchen Synoden bei einem halbwegs

schönen Herbst wiederholen dürfte, so wollen wir uns bescheiden, die Lösung so manches Räthsels darin nachzusuchen.

Der Leser wird sowohl zur Theilnahme an jener Correspondenz, als an diesen Festins sich gern einfinden, weil ein ungenierter, aller falschen Vornehmheit und wissenschaftlichen Affectation abgeneigter Ton im Hause des alten Peregrinus herrscht. Die Entwicklung ist nicht systematisch, sondern aphoristisch, ohne jedoch so breiweich und abenteuerlich zu werden, wie wir leider in brieflichen und andern Darstellungen protestantischer Theologen und Philosophen haben erleben müssen. Um aufzuregen, um eine Menge noch nicht zur vollendeten Harmonie gebildeter Gedanken in das Leben treten zu lassen, ist eine solche Methode ganz angemessen. Die Widersprüche, welche sie bei dem Auseinanderfallen der Gedankenreihen mit sich führt, sind gerade in dieser Zufälligkeit recht wirksam, weil man von der fragmentarischen Form keine strenge Auflösung verlangt und doch ein tüchtiges Object zum Nachdenken empfängt. Auch redet Günther keine Schulsprache, obwohl er, wie gar manche Passagen zeigen, der strengen und consequenten Deduction vollkommen mächtig ist; dieser zu Grunde liegende Ernst befähigt ihn zur humoristischen Parodirung des ordinairen Schultons. Eine Fülle von Bildern, Wortspielen und ironischen Wendungen steht ihm zu Gebot. Dies Talent allein würde freilich den Humoristen noch nicht ausmachen, wenn nicht durch das Ganze eine Stimmung zum Komischen sich hinzöge, welche nur durch das schmerzliche Ausdulden des ächttragischen Pathos errungen werden konnte. Denn die Komödie, wo sie entsteht, ist immer der Verrath, daß der Geist mit irgend einer Gestaltung seines Bewußtseins fertig geworden ist und, weil er selbst schon auf einem anderen und höheren Standpunct sich befindet, mit derselben spielen, an ihrer Vernichtung sich erfreuen kann.

Diese Stimmung, die Verlebtheiten des Geistes im Bewußtsein der Idee zu genießen, mag der Grund gewesen sein, daß Günther die Ausgangspuncte seiner Betrachtung beständig von Werken des zweiten Ranges entnimmt. Wir verstehen darunter solche, die zwar Anspruch darauf machen, für originale und stimmführende Producte gelten zu wollen, jedoch in sich derjenigen Selbstständigkeit ermangeln, welche nothwendig ist, um mit der

That, nicht bloß mit ihrer Prätenſion und Meinung, ihren Verfaſſern eine nationale oder gar welthiſtoriſche Bedeutung zu verdienen. Solche Werke nun, weil ſie irgend einer großen Richtung ſich anſchließen, jedoch zugleich als eigenthümlich ſich davon auszuſcheiden trachten, ſind einer Darſtellung ſehr günſtig, welche einen Gegenſtand nicht rein für ſich abhandelt, ſondern immerdar ein ihrer Anſicht Widerſtrebendes im Auge hat, worauf ſie bald ironiſch billigend, bald aufrichtig tadelnd, bald zurechtweiſend, bald verhöhnend, reflectiren und gegen welches ſie die Pfeile ihres Witzes abſchießen kann. Günther macht daher zuerſt aus irgend einem Buch Auszüge; hierauf recenſirt er es in einem wehmüthig-luſtigen Ton. Wir müſſen dabei rühmen, daß er in Treue der Auffaſſung und Billigkeit des Urtheils ſich ſehr verbeſſert hat, wenn wir z. B. an die Zeit denken, wo er in den Wiener Jahrbüchern Eſchenmayer's und Hinrichs' Religionsphiloſophie mit einem wahrhaft mathematiſchen Leichtſinn kritiſirte; wir ſagen mathematiſch nicht darum, weil wir die Mathematiker oder gar ihre exacte Wiſſenſchaft für leichtſinnig hielten, ſondern weil Günther in der philoſophiſchen Conſtruction mit Plus und Minus zum Erbarmen umſprang und alle ſpeculativen Begriffe mit grauſamer Verſtändigkeit auf dieſen Gegenſatz zurückſchraubte.

Der Vortheil, welcher ſich durch das Verfahren ergibt, die Betrachtung immer an ein gegebenes Object anzuknüpfen, iſt die Leichtigkeit der Reflexion, die Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit der Darſtellung, das Intereſſante, den geiſtigen Standpunct eines Individuums zu beſtimmen. Der Nachtheil iſt eine Zerſtreuung der eigentlichen Grundanſicht des Beurtheilenden, welche beinahe ſtets nur als Widerſpruch auftritt und nur ſelten zu poſitiven Definitionen ſich verdichtet, welche Ruhepuncte die Gefälligkeit Günther's dem Leſer durch geſperrte Lettern bemerkbar gemacht hat. Es gehört die enorme Beleſenheit, das anhängliche Leben in unſerer dermaligen, ſo weitſchichtigen Europäiſchen Bücherwelt und die witzige Ueberkraft unſeres Wiener Hamann dazu, hierbei durch Wiederholung nicht langweilig zu werden. Und wenn wir ihm das Zeugniß geben müſſen, daß er ſich, wie Wenige, auf die Kurzweil verſteht, ſo müſſen wir uns dagegen der Befürchtung hingeben, daß wir in dieſen Epiſteln und Dialogen gar Manches

überſehen haben können, worauf er ſelbſt wohl einen größeren Nachdruck gelegt hat, der uns entgangen iſt. Namentlich iſt uns vorgekommen, als wenn das Gaſtmahl viele Beſtimmungen der Vorſchule zwar nicht aufgehoben, aber bedeutend gemildert hätte. — Die Erſcheinungen, von denen Günther ausgeht, machen wirklich eine beſondere Schicht des großen Gebirgslandes unſerer theologiſch-philoſophiſchen Literatur aus. Nicht das gediegene Urgebirge wird unterſucht, denn es iſt von Kant, Schelling, Leibnitz u. A. mehr indirect die Rede; ſondern die mittlere Lagerung, welche zwiſchen dieſen feſten Grundformationen und zwiſchen den unbeſtimmteren Anſätzen und charakterloſeren Aufſchwemmungen liegt, feſſelt den Blick. Herbart's Pſychologie, Krauſe's jüngſte dickleibige Schriften, Jäſche's Unterſuchungen über den Pantheismus, Blaſche's Buch über das Böſe, Daumer's Urgeſchichte des Menſchengeiſtes, Troxler's Philoſophie, Tholuck's Weihe des Zweifler's, Fichte's Vorſchule zur Theologie und andere Schriften ſind die Objecte, an welche die Betrachtung ſich anſpinnt. Einige derſelben, z. B. Krauſe's Leiſtungen, ſind überſchätzt; andere z. B. Leo's Vorleſungen über die Jüdiſche Geſchichte, ſind mit einer gewiſſen Uebereilung verworfen und abgethan; hätte Günther Leo's von ihm ſelbſt ſo klar angegebenen Zweck, die Juden vom politiſchen Standpunct aus anzuſehen, ruhig bedacht, hätte er ferner, wenn er einmal perſönlich zu werden nicht unterlaſſen konnte, ſich näher nach ihm erkundigt, ſo wäre gewiß der ſchlechte Sarkasmus in der Vorſch. II. S. 330 nicht aus ſeiner Feder gefloſſen; kleinere Schriften, welche aufzuführen zu weitläuftig ſein würde, werden ſehr energiſch im Vorbeigehen in den Koth getreten z. B. das Gebell von Schubarth und Carganico gegen Hegel, über welches Belcampo nach einigen Proben S. 162 ausruft: C'est inouï do tout et ennuyant! und woſelbſt der Capitän-Auditor, Carganico geradezu einen Gelbſchnabel nennt. — Bei der großen Ueberlegenheit, welche Günther über Viele der genannten Schriftſteller, ſelbſt über Troxler zeigt, iſt zu bedauern, daß er nicht darauf gekommen iſt, ihre Werke mehr genetiſch und gruppenweiſe, mehr in Zuſammenhang mit den tieferen und allgemeineren Grundrichtungen, denen ſie angehören, zu verfolgen.

Die Freiheit der epistolarischen und dialogischen Form, Alles also zufällig erscheinen zu lassen, wäre durch eine solche Gebundenheit gar nicht aufgehoben, die vernichtende Persiflage aber, womit so Manches behandelt wird, hätte sich durch sie noch schlagender herausgestellt.

Wie aus dem Vorigen erhellen wird, macht das Verweben der Kritik mit der einfachen Didaktik, sowie des Jean-Paulisirens mit der Speculation, einigermaßen schwierig, den ganzen Sinn zu fassen und in seinen einfachen Grundzügen aufzufinden. Aus dem Bedürfniß einer solchen zusammenfassenden Darstellung der Günther'schen Speculation ist das Buch von Pabst: der Mensch und seine Geschichte, hervorgegangen. Es ist dies nichts Anderes, als eine sehr wohlgerathene, systematische Entwickelung dessen, was Günther mehr aphoristisch, polemisirend und poetisirend in seiner Vorschule der Theologie gibt. Der besonderen Kritik dieses Buches können wir also insofern entbehren, als das Wesentliche, was wir über seinen Inhalt zu sagen hätten, bereits vorgekommen ist. Wir machen daher nur die Bemerkung, daß der Verfasser bei aller Gewandtheit doch die gewöhnliche Krankheit der Schülerschaft nicht ganz hat verwinden können, indem er theils über wichtige Bestimmungen, besonders was die Natur des Selbstbewußtseins betrifft, zu leicht hinweggegangen ist, theils andere übertreibend hervorgehoben hat und damit, gewiß gegen den Sinn des Meisters, in Unwahrheit gerathen ist. Außer der ganz schlechten Ansicht des modernen Studiums der alten Religionen und Mythologieen (Siehe bes. S. 96), außer dem pfäffischen Stolze, der in der Lehre vom Apostolat durchblickt, außer der empörenden Art, wie höchst schwierige Momente der Kirchenverfassung mit einer Declamation abgemacht werden (z. B. S. 131 die Infallibialität des Pabstes so: „Sind auch der bösen Könige Herzen in der Hand Gottes, daß Er sie lenket wie Wasserbäche, — mußte auch ein Bileam und Kaiphas prophezeien: warum sollte es dem allmächtigen Geiste Gottes in der Kirche unmöglich sein, irgend einen Mund in derselben die Wahrheit aussprechen, und den obersten Hirten dieselbe sanctioniren zu machen, in dem Augenblicke, wo es der Wahrheit bedarf"?), außer diesen Stellen ist uns die Auffassung der Ehe als einer Beleidigung Gottes wahrhaft widrig gewesen. Der

heilige Geist ist allerdings weder männlich noch weiblich; das wissen wir Protestanten so gut als Herr Pabst; aber wir Menschen können das Geschlechtsleben nicht verleugnen und die Ehe vertilgt in ihm die Lust, subordinirt sie dem geistigen Verhältniß und heiligt das Naturleben. S. 134 führt sie Pabst zwar auf als ein Sacrament der Kirche, aber S. 185—187 läßt er sich auf eine so mönchisch-sophistische Weise über diese Affirmation der Urſünde, wie er den Zeugungsact nennt, aus, daß man faßt eine priesterliche Angst hinter der Anstrengung sehen möchte, welche für die Rechtfertigung des Cölibates die Zeugung zu etwas so Ungeheurem macht und ein so unendliches Gewicht darauf legt. Dies Raisonnement schließt mit folgenden Worten: „wie der zweite Adam im Geschlechte den Gegensatz bildet gegen den ersten: so muß auch die Function der Zeugung für Jenen (die Fortführung des zweiten Adams im Geschlechte) sich als Gegensatz darstellen und aussprechen gegen die Function der Zeugung für letztern (die Fortführung des ersten Adams in der Gattung). Und wie im restaurirten Geschlechtsorganismus, — der Kirche, — das Priesterthum in nicht minder concreter Gestaltung und Geschiedenheit und mit gleichem Charakter der Unauflöslichkeit, der Ehe gegenübersteht, so ergibt es sich auch von selbst, daß die Träger desselben, die Verwalter der Geheimnisse Christi, die Geschäftsführer des Erlösungswerkes, der Geschäftsführung der alten Sünde absagen, — daß Diejenigen, deren ganzes Leben im Dienste gegen das Uebel aufgehen soll, diese ihre feindselige Stellung gegen dasselbe auch dadurch aussprechen, daß sie sich von einem Werke hinwegwenden, das nicht vollzogen werden kann, ohne den Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte zu alimentiren". Ich glaube kein widersprechendes Wort hinzufügen zu dürfen.

5. Daumer's Pantheismus und Kreuzhage's Antitheismus. 1832.

Schon 1827 gab Daumer zu Berlin die Urgeschichte des Menschengeistes als Fragment eines Systems speculativer Theologie heraus. Er beschäftigte sich darin vorzüglich mit der Schellingschen Lehre vom Grunde in Gott, welche Schelling in seiner

Abhandlung über die Freiheit gegeben hatte. Was Daumer in ſpeculativer Hinſicht darüber ſagte, war unbedeutend; die parallelen Stellen aber, die er aus Jakob Böhme's Schriften anführte und die mythologiſchen Erläuterungen aus den alten Religionen, boten manches Intereſſante dar. Seine Schrift, Andeutung eines Syſtems ſpeculativer Philoſophie, 1831, iſt der Sache nach gehaltreicher, der Form nach klarer, obwohl ſie keine ſchrittweiſe Entwickelung, nur abgeriſſene Ausſprüche eines philoſophiſchen Syſtemes enthält. Sie zerfällt eigentlich in vier verſchiedene Maſſen. Bis S. 8 ſtehen poetiſch ausgedrückte Reflexionen, welche den Pantheismus des Verfaſſers in Goethe'ſcher Xenienmanier darſtellen; dann finden ſich die Grundzüge des Syſtems; ferner die Beziehung deſſelben auf viele Intereſſen der Gegenwart und auf entgegenſtehende Anſichten; endlich folgen Betrachtungen mythologiſcher Gegenſtände, des Mannes und Weibes, der Sonne und des Mondes, des Trinkens und Eſſens, des Phönix und des Stiers u. ſ. w., eine Art von comparativer Anatomie der alten Mythen, zu welcher Daumer ein beſonderes Geſchick ſchon in ſeiner früheren Schrift zeigte.

Daß die Polemik der philoſophiſchen Syſteme beſtändig auf den Streit zwiſchen dem Pantheismus und Deismus zurückkommt, dürfte als etwas Läſtiges erſcheinen, wenn nicht die Natur der Idee ſelbſt dieſen Zwiſt begründete und rechtfertigte. Denn im wahren Syſtem der Philoſophie iſt der Pantheismus ſo ſehr als der Deismus nur ein Moment; es ſelbſt iſt weder pantheiſtiſch noch deiſtiſch, weshalb eben Einige bald den Pantheismus, Andere den Deismus darin erblicken. Der Pantheismus geht in allen ſeinen Geſtalten auf die Subſtantialität, auf die Einheit der Welt mit Gott und ſagt hierdurch poetiſchen Naturen am meiſten zu; der Deismus geht auf die Subjectivität, auf den bewußten Unterſchied Gottes von der Welt und iſt dadurch der Liebling moraliſch geſinnter Menſchen. An und für ſich aber iſt die Subſtantialität und Subjectivität als abſolute untrennbar. Wir dürfen uns nicht verdrießen laſſen, im Folgenden dieſe Gegenſätze zu betrachten.

Daumer hat S. 30 — 31 die Hauptmomente ſeines Syſtems verzeichnet. Das Ganze zerfällt in die vorweltliche Geſchichte des

Geiſtes in die Geſchichte der Weltentwickelung und in die abſolute Welt. I. Die vorweltliche Geſchichte des Geiſtes enthält: 1) das Abſolute; es iſt ohne Vorausſetzung, abſoluter Geiſt, ſelbſtbewußter perſönlicher Gott und ſchließt die Idee und ihre Entwickelung in ſich; 2) das allgemeine Andere des abſoluten Geiſtes, den Grund; dieſer wird von dem Abſoluten hervorgebracht und zur Vernünftigkeit entwickelt, indem er zuerſt im Stande der Unſchuld als Selbſtloſes, ſodann als Ich im Abfall und endlich in der Vermittelung der Ichheit als Vernunft iſt; 3) den Uebergang zur Weltſchöpfung. II. Die Geſchichte der Weltentwickelung enthält als Momente: den Fixſternhimmel, das Sonnenſyſtem, die Organiſirung der Erde, den Menſchen der Urwelt und den Pantheismus der Natur; ferner den Uebergang ins zweite Weltalter und in die hiſtoriſche Zeit, wo Völkertrennung, Heidenthum und Judenthum, Chriſtenthum und (nach Daumer's Erwartung) die abſolute Religion und das Univerſalreich des letzten Weltalters auftreten; endlich den Uebergang III. zur abſoluten Welt, von welcher aber gar keine Beſtimmungen angegeben ſind.

Hierbei ſpringt in die Augen, daß die Idee eigentlich nur als Erſcheinung genommen wird; ſie iſt nach dieſer Anſicht abſolut nur, inſoweit ſie als erſcheinende ſich offenbar wird. Sie ſoll von ſich ſelbſt anfangen und kein Anderes außer ſich zur Vorausſetzung haben; ſie ſoll auch frei und perſönlich ſein. Aber die Abſolutheit iſt an ſich nach D. ein in ſich verſchloſſenes, chaotiſches Weſen, das, um für ſich zu werden, was es an ſich iſt, erſt als Welt ſich aus ſich herausſetzen muß. Den Anſtoß dazu gibt das Andere der Idee, der Grund, der zwar nicht ein dem Abſoluten Fremdes, wohl aber ſeine eigene Entgegenſetzung gegen ſich iſt. Es iſt immer ſchlimm, im Speculativen ſolche abſtracte Bezeichnungen, wie das Andere, ohne tiefere Begründung zu gebrauchen. Wir erleben noch alle Tage, daß man aus Hegel's Encyklopädie die vorläufige Definition der Natur, daß ſie die Idee in ihrem Andersſein iſt, als eine ganz leere Beſtimmung tadelt; dann nimmt man aber keine Rückſicht auf die Entwickelung, welche Hegel von dieſem Andersſein in der Naturphiloſophie gibt, wo ſich der abſtracte Ausdruck von ſelbſt in die größte und beſtimmteſte Mannigfaltigkeit aufhebt. Allein bei D. bleibt das

Andere als der Grund noch viel dunkler und vager als in der eben angeführten Abhandlung Schellings. Doch diese Auffassung von der Negativität der Idee, von ihrer Selbstbewegung zugegeben, so soll sie auch in sich die Entfaltung zur Vernünftigkeit sein. Aus dem Zustand der Selbstlosigkeit soll das Absolute zur Beziehung auf sich, zur Selbstheit übergehen, es soll Ich werden und diese Beziehung soll sich wiederum aufheben, indem das Ich zur Allgemeinheit der Vernunft sich erhebt, womit Daumer die Sophia und den Logos in Verbindung bringt. Nun, nachdem es sich in sich zur vernünftigen Persönlichkeit entwickelt hat, tritt das Absolute in die Welt über. — was ist das aber für ein Absolutes, das nicht das Absolute ist, sondern erst dazu wird? Der menschliche Geist geht freilich durch den Stand der selbstlosen Unschuld zum Abfall von ihr und zur Sühnung desselben über; er wird durch die Erkenntniß des Guten und Bösen das, was er an sich in seinem Grunde ist, nämlich vernünftig. Gott aber ist nicht erst Substanz, die durch einen Proceß hinternach zur freien Subjectivität sich erhöbe, sondern indem er Substanz ist, ist er auch Subject; ein Prius des einen Momentes vor dem andern findet bei ihm nicht Statt. Auch ist Gott nicht unschuldig, vielmehr heilig; der Ausdruck Unschuld hat nur vom Menschen Geltung, weil dieser durch die Schuld sie einbüßen kann, wogegen Gott aus dem selbstbewußten Wollen des Guten nicht heraustritt; und dies eben ist mehr als Unschuld, welcher beständig die Gefahr des Verlustes drohet. Eben so unrecht ist es, die Subjectivität als solche bereits als Abfall zu setzen, denn erst die innere Entzweiung der Subjectivität mit der Substantialität (wo die Identität der Essenz und ihrer Existenz aufhört), erst die bewußte Hervorbringung des Nichts, der Negation des Wahren und Guten, das erst ist der Abfall und das Böse. Zuletzt ist auffallend, daß D. die Vernunft als Prädicat des Absoluten hiehersetzt, denn was soll wohl der Inhalt der oben in Gott angedeuteten Ideenwelt sein? Wir wären doch neugierig, einige dieser Ideen und einige Bestimmungen dieser Vernunft kennen zu lernen, um uns über ihren Unterschied zu unterrichten. Es ist aber die Natur solcher kurzen schematischen Entwürfe, daß man Widersprüche, Tautologieen u. s. f. nicht leicht merkt, zu deren Erkenntniß die Ausführung des abstracten Planes bald genug bringen würde.

Die Weltentwickelung nimmt Daumer im Allgemeinen als ein rein negatives Moment; die Welt iſt ihm nicht das beharrende Abſolute, im Gegentheil nur ein Durchgang, vermöge deſſen es ſeine wahre Geſtalt erreicht. Daher die beiden Sätze: erſtlich, das Abſolute wird ſelbſt zur Welt, bleibt nicht im Unterſchiede von ihr; und zweitens, durch die Bildung der Welt, alſo auch nur durch ihren Untergang wird das Abſolute zum wirklich Abſoluten. Iſt es in allen ihm möglichen Geſtalten real geworden, iſt es im Menſchen durch Religion und Speculation ganz zu ſich ſelbſt gekommen, dann wird eine groſe Revolution des Univerſums eintreten; die niederen Schlacken der Endlichkeit werden abfallen und das gediegene Metall wird im Siderblick jener Umwälzung zum Vorſchein kommen; dann wird das Abſolute ſich zur Ruhe begeben, weil es ſeine Bildung vollendet und die abſolute, die ſelige Welt hervorgebracht haben wird.

Auf den erſten Blick ſieht man die groſe Aehnlichkeit, welche dieſe Anſicht mit dem Syſtem des Scotus Erigena theilt. In jedem Fall aber müſſen wir dem Scotus den Vorzug geben, da er es vermocht hat, hierbei in das Detail einzugehen und beſonders die Reſtauration der Welt, ihre Adunation oder Rückkehr zur Einheit in der Wiederbringung aller Dinge viel deutlicher als D. auseinandergeſetzt hat, bei dem gerade dieſer Punct ſehr im Trüben bleibt. (S. J. Scotus Erigena von Peter Hjort, S. 78 bis 85). Einen andern Punct, der in neuerer Zeit von verſchiedenen Seiten her öfter zur Sprache gebracht iſt, finden wir von D. nun Glück herausgehoben, nämlich den Gedanken, daß die Erde Mittelpunct des Univerſums überhaupt ſei. Er ſtellt den Satz auf, daß die Bewohner eines jeden Weltkörpers als aus dem Totalorganismus deſſelben hervorgehend gedacht werden müßten, daß ſie alſo ihre vollſtändige Exiſtenz nur in dieſem haben könnten; es ſei daher nicht denkbar, weder daß die Bewohner von einem himmliſchen Körpern auf den unſeren, noch, daß der Menſch von ſeinem Planeten auf andere übergehe. Ferner hält er ſich an den Satz, daß das Maßloſe, wie die ungeheuern Räume des Aethers, wie der enorme Durchmeſſer der Fixſterne, keineswegs zu dem Schluß berechtige, als wenn die Intenſion des Lebens an die quantitative Ausdehnung gebunden ſei und geht davon zu der

Erklärung fort, daß die Erde der einzige Planet sei, auf welch
Gott wirklich Mensch geworden, was er sehr schön in den Wo
ten ausdrückt: die Erde sei das Bethlehem des Weltalls. Hi
D. diese wichtigen Sätze nur etwas weiter ausgeführt, wenn
gar nicht an Stoff fehlte; denn Schelling, Oken und Steffe
haben von der Naturseite her schon die Grundlage zu dem B
weise gelegt, daß der menschliche Organismus die individuelle Z
sammenfassung aller übrigen Gebilde der Natur ist; in diese
ist auseinandergestreuet, was in jenem concret vereinigt lebt: w
Oken sagt: die ganze Natur ist nichts als der auseinandergele
Mensch. Von Seiten der Geschichte haben wir einen solchen B
weis noch nicht, allein die christliche Religion drängt fast unwi
derstehlich zur Annahme, auch das geistige Leben unseres Planet
als das einzige zu setzen.

Vortreffliche Andeutungen dazu gab Schelling in seine
Streit mit Eschenmayer in der Allgemeinen Zeitschrift von Deu
schen für Deutsche, 1813. Bei der ersten Auffassung dieser A
sicht scheint es allerdings, als wenn die Schöpfung verengt u
verkleinert würde und die Philosophen besonders, welche zur Zeit
des Nichtwissens geschworen haben, müssen sich verwundern, d
Gott es zu nicht mehr, als zur Erde und ihrer Geschichte g
bracht habe, denn natürlich fällt die Hypothese von jenen Mill
den Weltgeschichten, mit denen eine dichterische Phantasie, z. B
die eines Schubert in der Nachtseite der Naturwissenschaften, d
übrigen himmlischen Körper freigebig ausschmückt, ganz hinweg
Dafür aber gewinnt der Blick an Einheit des Universums u
die Vielleichts, die Möglichkeiten, die Wahrscheinlichkeiten flie
nicht mehr die Betrachtung des Zweckes der Zwecke. Der alt
Zeit und dem Mittelalter galt die Erde für den Körper, in w
chen die Adern des ganzen Weltalls wie in ihrem Herzen zus
menliefen. Als aber durch die neuere Astronomie die Mannich
faltigkeit, Größe und wahre Stellung der übrigen Gestirne bekan
wurde, entstand jene Ansicht, welche sich die Erde mit Ver
schätzung zu behandeln gewöhnte; da erst wurde sie bald zu ein
Sandkorn, bald, wie Klopstock sang, zu einem „Tropfen a
Eimer", bald, wie Eschenmayer sagte, zu einem Pünctchen u. s. w
genug, zu einem unter anderen Riesen des Himmels wie verlo

unschwimmenden Zwerg. Und nun kam die aufgeklärte Theologie und benutzte diese dargebotenen Massen zur Ablagerung der unglücklichen von hier als ihrer Vorschule scheidenden Menschenseelen. Hier, auf dem Sirius und andern funkelnden Sternen, war das Jenseits, wo sie immer mehr lernen konnten, denn um vielerlei Kenntnisse, um nützliche Einsicht in die kluge Oekonomie Gottes war es vor allen Dingen zu thun. Die ganze Seligkeit wurde darein gesetzt, daß der Mensch, von Stern zu Stern umwandernd, seinen unaussprechlichen Durst nach Erkenntniß nie würde bis zu Ende befriedigen können, denn unaufhaltsam würde er bei jedem vermeinten Ende nur wieder an einem neuen Anfang stehen; eine solche Unerschöpflichkeit der Schöpfung, eine so stete Weihnachtsfreude des lerndegierigen Menschen müsse ihn zur Bewunderung und Liebe Gottes erregen. Gelehrte Prediger träumten besonders viel von diesen nie endenden Himmelsreisen, auf denen sie doch ihre Unsterblichkeit besser verwenden konnten, als bei dem ehemals beliebten Singen in den Chören der Engel. Als man endlich der breiten und unbestimmten Declamationen müde wurde, mußte man doch bemerken, wie das wahrhaft Intensive auch die höchste Extension besitze, ohne daß jedoch die Größe des materiellen Umfangs den Maaßstab abgeben könne, nach den Worten der Schrift, daß Viele berufen, Wenige auserwählt sind: so zeigt es sich im Verhältniß des Europäischen Welttheils zu allen andern, der Griechischen Kunst zu jeder andern, des Christenthums zu den andern Religionen, der höheren Thiere zu den niedrigeren u. s. f.

Daumer betrachtet das Hegel'sche System als ein pantheistisches; es sei aber noch nicht pantheistisch genug; ebenso die Christliche Religion als die wahre Religion, die aber noch der Reinigung durch den Pantheismus bedürfe. Er behauptet in dieser Hinsicht, daß erst in der neuen pantheistischen Religion die ächte Sittlichkeit enthalten sein werde, denn das Christenthum sei noch unsittlich. Wir wollen nicht leugnen, daß in der christlichen Kirche sich die Meinung oft ausgesprochen habe, als wenn ohne Aussicht auf einen künftigen besondern Lohn dem Menschen die Tugend ganz reizlos erscheinen müsse, als wenn er, ohne Erwartung einer irgendwie irdischen Lust zum Entgelt für etwaige Entsagungen, einer tiefen Anstrengung für die Freiheit nicht fähig

sei; aber wir leugnen, daß diese, wenn auch von Christen aus
gesprochene, Ansicht die Christliche sei. Im Gegentheil hat d
Christenthum — was auch in Bezug auf das neue Testamen
er sich erweisen werden kann — den Begriff der vollkommen
Freiheit des Menschengeschlechts enthüllt. Die Freiheit wär
nicht Freiheit sein, wenn sie nicht um ihrer selbst willen existirte
der Lohn der Tugend kann ihr also nicht von Außen kommen
wenn sollte er bestehen? Seligkeit aber, oder um in jenem
Sinne zu reden, Belohnung der Tugend, was soll sie sein, wenn
nicht der Genuß der wahrhaften Freiheit? Jede andere Selig
keit, z. B. die des Türkischen Himmels, wird der freie Mensch
von sich weisen. — Noch spricht Daumer die Ansicht aus, da
wenn das Christenthum in seiner weiteren Bildung, in der neuen
von ihm erahnten Religion, ohne allen Cultus sein werde. Auch
dies ist schon mehrfach äußert worden, allein ohne hinlänglich
Einsicht weder in das Wesen der Christlichen Religion, noch in
die Bedeutung des Cultus überhaupt. Das Christenthum wird
immer als Kirche bestehen, wie es immer als solche bestanden hat
wenn einzelne Secten alle äußere Gestaltung des Cultus verwerfen
so sind das eben Secten, so ist es nicht die ganze Kirche.
Daumer ist auch hier bei der abstracten Versicherung stehen geblie
ben, der Cultus werde aufhören; er soll beweisen, daß die Reli
gion als Sache der Menschheit ohne Predigt, ohne Gesang, ohne
Ritual, ohne Sacramente bestehen kann: das wollen wir auf
sich beruhen lassen. Einen Schatten Wahrheit beizumessen. — Es ist mit d
Meinung, daß eine neue Religion anhebe, in welche das Christen
thum über- und wieder untergehe, immer eine gewisse Kurzsich
tigkeit in Sachen des Christenthums verbunden; Bestimmungen
werden gewöhnlich als neu aufgestellt, die längst verhanden sind
oder die eben früher aufkamen, aber als unhaltbar wieder ver
schwanden. Wir sehen zuweilen wie ein Cl. Clemens, nur
er tiefere Kenntniß der Geschichte und ein innigeres Hangen
eine geweihtere Ehrfurcht, Glauben beurkunden, was sich vorzüglich
in seine Eschatologie flüchtet; allein wie wir schon bemerkten, sie
ist dunkel und zerfällt zu sehr in's Aeußerliche; die hierher
gehörigen Worte der Skizze seines Systems: „Uebergang zur a
tomen Welt: große kosmische Katastrophe, Weltumwandlung

ingen höchst komisch wie aus einem Theaterzettel. Als wenn
ht die Umwandlung der Welt in jedem Moment sich vollbrächte!
Der Tod der Welt ist nicht ein ihr noch zukünftiges Moment;
ist ihr inhärirend; sie stirbt fort und fort, wie sie fort und fort
ter den Tod wieder zum Leben hinaufzieht. So wird das wahre
ste Leben des Geistes nicht erst mit einem plötzlichen Bruch
ischen dem Guten und Bösen künftighin anheben; vielmehr
stirt dieser Bruch schon so lange, als der menschliche Geist existirt:
s Böse ist der Tod des Guten, aber das Gute ist eben so
ne ewige Macht, als in der Natur das Leben die Macht des
odes ist.

Das Schmeichelhafte und zwar Poetische, aber Unwahre der
Hamm'schen Ansicht ist also, daß Gott, als die Substanz, um
h zu vollenden, zu Allem wird, daß er in Stern und Berg,
Luft und Pflanze, in Licht und Thier u. s. w. sich verwan-
lt, bis er schließlich im Menschen durch die Speculation zum
wußtsein darüber kommt, was er eigentlich ist. Mit preiswür-
ger Aufrichtigkeit ist dies in dem Glaubensbekenntniß der neuen
Hamm'schen Religion und außerdem unverhohlen und faßlich so
sgesprochen: Gott bedarf des Menschen, weil er nur in ihm
h ein Bewußtsein geben und in ihm zu sich selber kommen kann.
er Mensch hat vor der Gottheit das wache Bewußtsein und
nken, den Besitz seiner selbst voraus, und in diesem Bewußtsein
ß sie aufgehen, soll sie zu sich selber kommen, sie kann sich
n Processe der Weltentwickelung kein Bewußtsein für sich geben,
bedarf des Menschen, um sich aus ihrer Nacht befreien zu
nen, daher sie beständig dies Bewußtsein anruft, ihr aufzuthun
h sie in sich sein zu lassen. Nur an der Stelle des mensch-
hen Bewußtseins kann sie offenbar werden, und so ist ihr
rachten nur dies, diese Quelle einzunehmen".

Gerade wie sich der Pantheismus hier ausspricht, faßt ihn
uzhage, aber nicht als den Hamm'schen, sondern als den
gel'schen, den er nach diesem seinem Begriff einen superlativen
lenotheismus nennt. Das Buch „Mittheilungen über den
nfluß der Philosophie auf das innere Leben, 1834" gehört
den Werken, welche die philosophische Gährung der Zeit dar-
llen. Es scheint aus dem Bedürfniß entsprungen zu sein, von

einer ausgebreiteten philosophischen Lectüre sich Rechenschaft zu geben, um nicht in eine resultatlose Vielleserei zu zerfallen. Zur Einkleidung ist die Briefform gewählt, die sich auch ganz wohl zu solchen hin und her wogenden Besprechungen eignet; allein die Briefe haben das Einseitige, daß sie immer von demselben Verfasser sind; die Antwort auf die geschriebenen Briefe wird immer nur kurz erwähnt und dadurch viel Monotones veranlaßt. Manche dieser Briefe haben auch gar keinen epistolarischen Charakter, sondern sind ganz schulgerechte Auszüge aus philosophischen Schriften, ein Verfahren, was uns dem Zweck des Verfassers, die Einwirkung der Philosophie auf das innere, individuelle Leben darzustellen, nicht recht gemäß scheint. Die Naturschilderungen, welche von der Isola bella, vom Rigi, vom Prebischthor u. s. f. eingeflochten sind, fallen zu grell in den didaktischen Ton der übrigen Briefe, so daß man die Absicht zu sehr merkt, der Verfasser habe damit für die Gedankenschwachen sorgen wollen, denen die Speculation immer eine Art Wüste ist, in deren Sande sie zuweilen grünender Oasen bedürfen, um an bunten Vorstellungen und Anschauungen sich von dem bildlosen Begreifen auszuruhen. Außerdem kommen auch Miniaturzeichnungen von Dichtern vor, wie Arioste, Hippel, Byron, die ganz hübsch sind, und denselben Zweck der Erholung zu haben scheinen. Vieles in den Briefen verräth eine kränkliche Stimmung, welche, von Sehnsucht nach dem Höchsten ergriffen, öfter unbillig wird.

Wir haben bereits die wirklichen Briefwechsel von Philosophen, wie von Spinoza, von Hamann und Jacobi, von Leibnitz u. A. Hieran haben wir das Muster, wie philosophische Materien in dieser Weise sich lebendig gestalten und können uns der Erinnerung daran bei den Briefen des Verfassers kaum entschlagen. Diese sind recht gut geschrieben; ein ernster und tüchtiger, vielseitig gebildeter Sinn bezeugt sich durchgängig; die Auffassung der verschiedenen Philosophieen ist immer ziemlich richtig; was in unseren Tagen schon für großes Lob gelten muß, wo so Viele Platon, Kant, Schelling, Hegel, Fichte ganz nach ihrem Geschmack und Bedürfniß zu malen lieben; der Styl ist gewandt und lebhaft. Aber man vermißt trotz der Vorrede, die darauf anweis't, einen lebendigen Zusammenhang und den fordern wir

nun einmal bei einer Briefsammlung, die nicht aus wirklichen, ſondern aus fingierten Briefen beſteht. Dieſe müſſen, nicht bloß jeder für ſich, auch alle in ihrem Verbande, mehr den Eindruck eines Kunſtwerks machen und es ſind an ſie ungefähr dieſelben Forderungen zu ſtellen, wie an den philoſophiſchen Dialog. Kreuzhage geht von Kant zu Fichte und Jacobi, von da zu Platon, zum Chriſtenthum, zu Tholuck und Hamann, dann zu Hegel über. Bei der Auseinanderſetzung der Principien ſeiner Philoſophie kommt er auch auf Mußmann's Seelenwiſſenſchaft und v. Henning's Principien der Ethik und geht dann von Hegel auf Günther, Schubert, Molitor, Baader und Scotus Erigena.

Die Concentration des Ganzen iſt unſtreitig in der Entgegenſetzung des Hegel'ſchen und Günther'ſchen Syſtems zu ſuchen. Kreuzhage geſteht dem Hegel'ſchen mehrfach den Ruhm zu, die Philoſophie als Wiſſenſchaft befeſtigt zu haben; er preiſ't die Sicherheit ihrer dialektiſchen Entfaltung, die Schärfe und Fruchtbarkeit ihrer logiſchen Beſtimmungen. Aber ſie iſt noch nicht die wahre Philoſophie, denn ſie iſt irreligiös; ſie iſt Pantheismus, nicht, wie Günther's Syſtem, Spiritualismus. Kreuzhage beſchuldigt Hegel, daß er Gott als die Identität des Subjectes und Objectes verendliche; das Abſolute habe bei Hegel in der Natur und Geſchichte ſeine Beſonderung; es ſei darin als Abſolutes, als das beſonderte Abſolute und dieſe Immanenz Gottes in der Welt ſei gegen das Chriſtenthum. Dies verlange in ſeiner Wahrheit ein Subjectionsverhältniß der Creatur unter den Creator und ein untergeordnetes Wiſſen, das von dem Wiſſen Gottes unterſchieden bleibe, denn wüßte der Menſch Gott, wie Gott ſich weiß, ſo würde Gott Gott zu ſein aufhören und der Menſch würde Gott ſein.

Dieſe Beſchuldigungen ſind ſchon oft gegen Hegel vorgebracht und K. adoptirt in dieſer Hinſicht im 29. und 32ſten Brief gänzlich das Günthersche Syſtem, von deſſen Creations- und Incarnationslehre er recht überſichtliche Auszüge liefert. Wie begegnen hier abermals jener Anſicht von einer Verfinſterung des Naturlebens durch die Sünde und von einer Verklärung deſſelben durch die Heiligung. Wenn es doch denjenigen, die dieſe Anſicht vertreten, gefallen wollte, ſich einigermaßen deutlicher darüber auszu-

sprechen, denn der immer wiederholte Refrain aus dem Römerbrief und die allgemeinen Redensarten von gestörter Harmonie, Wehmuth, Sehnsucht der Natur können zu einer wahren Tiefe der Christlichkeit bewegen, weil jeder Gedanke darin ersäuft. Daß der Mensch seine Natur, wenn er sie durch sündiges Leben befleckt und verderbt hat, durch ein keusches und frommes Dasein verklären könne, wer wollte das bezweifeln? Aber so ist es von Jenen nicht gemeint, sondern die Natur in ihrem ganzen Umfang wird verstanden. S. 189 sagt Kreuzhage: „Sage nicht, daß der Mensch dieses in die Natur hinein fingire! Denn noch hat die Natur, welche nicht selbst weiß und erkennt, ihr obgleich verdunkeltes und beschränktes Erkanntsein am Menschen, und in ihm kommt zum Bewußtsein, was sie unbewußt ausdrückt. Denn „alle Creatur seufzt nach Erlösung", und für alle Creatur wurde durch die Erlösung der Weg zur Restauration ihrer normalen Seinsweise eröffnet. Aber wie die Natur in ihrer normalen Seinsweise an den Menschen gebunden war, so ist sie es auch hinsichtlich ihrer Restauration; und wir haben das feste Wort, daß auch, wenn die Restauration des Menschen vollbracht ist, auch ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden."

Nun wäre aber doch zu fragen, erstlich, was die Natur vor ihrer Corruption gewesen; zweitens wäre in der jetzt bestehenden Natur, in ihren Elementen, Pflanzen, Thieren u. s. w. der Widerspruch zwischen ihrem ursprünglichen Sein und zwischen dem negativen Princip des Bösen nachzuweisen, was ihre Schönheit verzerrt und ihre Herrlichkeit trübt; es müßte hier die Wirklichkeit einer Wechselwirkung zwischen dem geistig Bösen und dem Natürlichen auch außerhalb des Menschen und seines Leibes gezeigt werden, was niemals geschieht, nur theosophisch behauptet wird; drittens wäre zu beweisen, wie jetzt schon die Natur durch die Heiligung des Menschen in ihren Urstand zurückkehre. Diese Rückkehr kann nicht eine bloße Voraussetzung sein, denn so viel wird man doch der Christlichen Kirche wenigstens zutrauen, daß durch sie und in ihr die Heiligung der Menschen schon wirklich ihren Anfang genommen hat; es müßte sich auch bereits in der Natur ein Anfang des Effectes zeigen, den diese fortschreitende Heilung ausübt. Aber wie wäre der zu

denken, wo wäre der zu finden? Selbst wenn man auf die Pflanzen und Thiere reflectirt, welche der Mensch sich ganz in seine Nähe gebracht, mit seinem Daseyn auf das Engste verschwistert hat, welche organische Veränderung ist wohl daran sichtbar? Denn die Zähmung u. s. w. alterirt nicht die Qualität; sie ist Product künstlicher Gewöhnung, die wieder in Verwilderung umschlagen kann. Welch' ein Grauen würde uns erfassen, wenn der Charakter unserer Hausthiere mit einemmal ausbliebe, wenn wir am Ende wie Inder dem verklärten Esel gar noch abbitten sollten, ihn vor seiner durch das Christenthum bewirkten Erlösung mit Stockschlägen zur Arbeit getrieben zu haben!

Wie platt, ja, wie gemein ist dieser Einwurf! — Gut, wir lassen uns diese Entgegnung gefallen; aber dann fordern wir auch von Euch, daß Ihr uns bestimmter, als in poetischen Tiraden, sagt, was aus dem Ungeziefer, den Raubthieren, den Giftpflanzen u. s. w. in Eurer Verklärung der Natur werden soll? Ihr müßt doch irgend etwas darüber angeben. Ihr müßt überhaupt die Mängel der jetzigen Natur wenigstens andeuten können, wenn man Euch nicht der leersten Schwärmerei beschuldigen soll.

Freilich hat sich in den letzteren Jahren eine Meinung in das Publicum einzuschleichen gesucht, welche die Hegelsche Philosophie beschuldigt, daß sie für die zarten und heiligen Geheimnisse der Natur keinen Sinn habe, daß sie die Wunder der Schöpfung nur mit rohem, logischem Verstand behandle und über den Cultus des Geistes alles Andere vergesse. Aber diese Leute wissen nicht, was sie wollen; wo es um den Begriff zu thun ist, da soll die Empfindung declamiren; statt die Luft, das Wasser, Feuer zu begreifen, soll der Philosoph eine angenehme Schilderung von Stürmen, Wasserfällen, vulkanischen Eruptionen malen, wobei sie nichts zu denken, aber viel zu sehen bekommen; mögen doch die Guten Reisebeschreibungen und Thomson's Jahreszeiten lesen, statt Naturphilosophie zu betreiben. —

Alle Verklärung der Natur außer der unmittelbaren Individualität des Menschen gehört dem Menschen. Die Beziehung auf ihn gießt das magische Licht auf die Gestaltung der Natur. Wir fordern K. auf, ein reines Naturleben mit einem solchen zu vergleichen, worin die That des Geistes, wenn auch noch so schwache

Spuren eingedrückt hat, und der Unterschied wird sich ihm entdecken. Undurchdrungene Gebirgsklüfte, himmelhohe Felsen, wiederrauschende Ströme, riesiger Aufschuß der Vegetation, mächtige Thiere — solche Massen, wie sie uns die Reisenden von Ceylon, vom Imaus, von den Cordilleren schildern, sind erhaben, allein ohne Beziehung auf menschliches Dasein todt. Chateaubriand schildert in seinen Erinnerungen und in der Atala eine höchst feierliche Mondnacht in einem Amerikanischen Urwalde. Wodurch aber ergreift uns diese Schilderung so sehr? Dadurch, daß er die harmlos schlummernde Indianerfamilie, die ihn begleitet, dadurch, daß er seine eigene sehnsüchtige Stimmung zu schildern nicht vergißt. Ein Berg, mit bloßer Waldung gekrönt, weicht einem andern, von der Natur vielleicht minder reich ausgestatteten, auf dessen Gipfel die Trümmer einer Burg schwarz in die blaue Luft hinragen; ein Fluß, der seine schäumenden Wogen durch steile Felswände hinreißt, empfängt erst durch die kühn über ihn gewölbte Brücke rechte Lebendigkeit; und so durchweg. Ohne den Menschen und ohne seine Kunst ist die Natur nur halb, was sie ist; aber in dieser Verbindung ist sie auch ganz, nicht bloß, was sie an sich ist; sie ist auch ganz, was sie über sich selbst hinaus sein soll. Der Mensch kann die Gebilde der Natur nicht in ihrem Innern verändern, aber erst, wo seine Thätigkeit hindringt, entsteht jene geschichtliche Bedeutung der Natur, die ihr ein so unendlich geistiges Gepräge gibt; das kleinste Segel, das am Horizont aufschwebt, ist im Stande, dem großen Meer eine Art Persönlichkeit zu leihen, die es außerdem nicht hat. Und diese Einarbeitung des Menschen in die Natur ist ihre Verklärung; eine andere gibt es nicht; jede andere ist ein gestaltloser Traum. Man soll uns doch sagen, was noch über Architektur und Sculptur, die Metall und Stein, über die Malerei, welche das Licht und die Farben, über die Musik, welche die zerstreuten Stimmen der Natur, über die Poesie, welche das Wort und endlich über die Sitte, welche Naturverhältnisse vergeistigt und adelt, was darüber hinaus noch für eine Verklärung gedacht werden könnte? Es wird damit gehen, wie mit Daumer's absoluter Welt; es lassen sich keine Bestimmungen davon angeben, d. h. die ganze Verklärung

ist eine inhaltlose, nichtige Vorstellung, welche über die Herrlichkeit der Welt in ein selbstgemachtes trübes Jenseits hinüberschaut.

K. spinnt seine Träume über die Verklärung der Natur bis zu einer sich selbst widerlegenden Nichtigkeit aus. Er behauptet nämlich, die Natur sei vor dem Sündenfall immateriell gewesen und der Tod führe den Menschen wiederum in die Immaterialität zurück. Wir müssen aufrichtig gestehen, daß uns bei solchen Speculationen alles Denken ausgeht; alle Erfahrung, alle speculative Erkenntniß scheint uns dabei wie ein gespenstischer Schatten zu zerfließen. Was ist denn Natur, wenn es nicht das im Raum und in der Zeit Existirende, wenn es nicht das Materielle ist? Das Licht ist zwar unsperrbar und unwägbar, ist es aber darum immateriell in dem Sinn, wie Kreuzhage hier von einem immateriellen Dasein spricht? Raum und Zeit sind ebenfalls nichts Greifbares, sie sind keine Stoffe, allein sind sie darum als Abstracta außer der Materie, sind sie ohne dieselbe? Keineswegs; nur insofern Materie ist, ist auch Raum und Zeit, und umgekehrt ist Materie nur, insofern Raum und Zeit als die beiden in ihrem Sein concret aufgehobenen Momente sind.

Bei dem vielen Trefflichen, was diese Briefe enthalten, hat es uns doch Leid gethan, daß K. sich immer so mit Abstractionen zu thun macht, statt daß man nach Titel und Vorrede recht Individuelles erwartet. So nur können wir uns erklären, wenn er sagt: „Das Hegelsche System ist in seinem Excess des absoluten Wissens mit dem Christenthum unvereinbar, denn in seinem superlativen Monotheismus, welcher dennoch ein Pantheismus ist, verrückt es total das Verhältniß des Menschen zu Gott, und zu der Religion über und unter dem Menschen. Insofern es das Wissen absolut machen will, verdunkelt es daher die Erkenntniß der Wahrheit, läßt das innere Licht eben entweder erlöschen oder sich auflösen in ein Licht, das es selbst ist, wo sich dann nur die gradlinichte Abstraction in eine kreisende umwandelt, welche sich Immanenz des absoluten Wissens nennt." Was soll man sich dabei denken, was hat Kreuzhage selbst dabei gedacht? Aber er geht noch weiter, er klagt die Hegelsche Philosophie auch einer gewissen Unredlichkeit an: „Mag nun auch dieses System, ungeachtet seiner offenbar pantheistischen Resultate, wodurch allein ein

absolutes Wissen philosophisch zu begründen ist, dennoch gegen alle Anschuldigung von Pantheismus protestiren, in dem Bewußtsein, daß dieser mit dem Christenthum unvereinbar ist, so bleibt sein supernaturer Monotheismus dessenungeachtet pantheistisch, und es muß dem Inhalte der Offenbarung eine künstliche Deutung geben, um sich mit denselben als einverstanden darzustellen." Wir hoffen, daß K. sich hierüber noch bestimmter erkläre, denn jetzt sagt er nur, die Allgegenwart, Vorsehung, Persönlichkeit Gottes, wie sie im Hegelschen System deducirt werden können, sind noch nicht die rechten Begriffe; wir müssen also wünschen, daß er sich deutlich darüber auslasse, was er unter göttlicher Allgegenwart, Vorsehung u. s. w. denkt. In Betreff der göttlichen Persönlichkeit ist uns sehr aufgefallen, daß er bei dem Hegelschen System immer nur die Immanenz Gottes in der Welt berührt, als wenn Hegel nicht eben so sehr die Transcendenz Gottes über die Welt hinaus lehrte? Was ist denn die von Hegel so oft in seinen Schriften erwähnte Differenz seines Systems von dem des Spinoza anders? Erinnerte sich K. nicht der Stelle, oder kannte er sie nicht, in Hegels Logik, III., S. 386: „Das Reichste ist das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurückdenkende, das Mächtigste und Uebergreifendste. Die höchste, zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr Alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist"?

Wir bemerken nur noch zum Schluß, daß es über die Maaßen leicht ist, so aus der Mitte heraus von Gott, Natur, Geschichte u. s. w., von ihrer Ueber-, Neben- und Unterordnung zu reden, daß aber die Sache sich ganz anders stellt, sobald man in der Erkenntniß der Dinge genetisch zu Werke gehen will, so daß man sieht, woher jede Bestimmung kommt und wohin sie wieder geht. Nirgend scheint es jetzt mehr um die genaue Beachtung dieses Zusammenhanges Noth zu sein, als in dem Gebrauch des Wortes Geist. Wir beschränken uns auf den schwankenden Sinn des Wortes Weltgeist aufmerksam zu machen. Mit diesem Wort hat man allerdings auch Gott bezeichnet; allein in der neueren Philosophie ist es bestimmter für den Geist der Menschheit gebraucht

worden, in wieweit man alle Erscheinungen, in welche der menschliche Geist sich auslegt, darunter versteht. Der Geist der Welt begreift also die endlose Mannigfaltigkeit aller auch noch so verschiedenen Bildungen aller Völker und aller Individuen zu allen Zeiten; der Geist der Kirche ist daher von Seiten der äußeren Erscheinung selbst nur ein Theil dieses vielgespaltenen Aggregates und der Weltgeist, dem auch die Geschichte der Welt angehört, ist also nicht der göttliche Geist. Wohl aber ist der Geist Gottes die Wahrheit des Weltgeistes d. h. die innere Nothwendigkeit, das Wesen aller Gestaltungen des menschlichen Geistes, die aus seinem Naturleben, seinen Kriegen, seiner Gesittung, Religion, Kunst und Wissenschaft hervorgehen. Da nun sowohl Schelling als Hegel sich der Ausdrücke von einem tieferen sich Erfassen des Weltgeistes, von einem zu sich Kommen und Vollenden desselben bedient haben, so hat man ihnen ohne Weiteres für den Weltgeist, der doch augenscheinlich in der Geschichte der Völker und in dem unendlich vielfach abgestuften Individuen derselben seine Wirklichkeit hat, Gott als solchen substituirt. Darüber war denn leicht, groß Geschrei zu erheben, denn nach dieser seichten Auffassung würde ja offenbar Gott Männern, wie Schelling und Hegel, es verdanken, daß er in ihnen zum vernünftigen Selbstbewußtsein gelangte und über seine Natur in Büchern und Vorlesungen gründlichsten Bescheid empfinge. Daumer, wie wir eben gesehen haben, ist auch vollkommen dieser Meinung; dies heißt aber gerade so viel, als daß das Absolute wohl Substanz und in den Einzelnen Subject, aber nicht als Substanz an und für sich Subject, also, wie wir es oben bezeichneten, pantheistisch und deistisch zugleich ist; nur in der Einheit mit der Welt und zugleich im Unterschiede von ihr ist Gott der wahre Gott.

6. Stuhr's gelehrte Religionsphilosophie. 1836.

Die Erforschung der historisch bestandenen oder noch bestehenden ethnischen Religionen ist immer schwieriger geworden, weil allmälig zur Durchdringung derselben eine eben so umfassende Gelehrsamkeit als speculative Kraft gefordert wurde. Denn einerseits

ist es nothwendig, das objective Factum zu ermitteln, was ohne ausgebreitete philologische und archäologisch-historische Kenntniß nicht möglich ist; andererseits ist aber in dem so gefundenen Factum, dem Namen, der Gestalt, dem Attribut, den Handlungen, der Geschichte eines Gottes, der Form seiner Verehrung u. dgl. m., noch das wahre Factum, die religiöse Bedeutung, zurück. Und doch liegt in dieser Erkenntniß das wesentliche Interesse, ohne welches die vorzugsweise so genannten historischen Thatsachen so leicht schaal und abstoßend werden. Diese Erkenntniß aber ist ohne philosophische Bildung unmöglich, denn durch sie allein kann es gelingen, in dem scheinbar Fremden, dem scheinbar Willkürlichen und Zufälligen doch die lebendige Gegenwart der ewigen Idee und die Seele ihres höheren Zusammenhanges zu entdecken.

Daß nun die Anschauung und Vorstellung des Concreten mit der Einfachheit des Begriffs auf diesem Gebiet sich vereinige, ist hier zur Vermittelung des Historischen mit dem Philosophischen wiederum ohne eine gewisse poetische Thätigkeit nicht wohl möglich. Oder wir wollen lieber sagen, ohne Phantasie nicht möglich, denn von einer eigentlich productiven Thätigkeit ist nicht die Rede, nur von einer reproductiven, welche die eigenthümliche Welt eines Volksgeistes in sich wiederzuschaffen im Stande ist, um in der Auffassung und Beurtheilung nicht durch die eigene Umgebung und unmittelbar gewohnte Weltanschauung gehindert zu sein.

In diesen Elementen der Religionsforschung, die von der Theologie als dem System der Idee Gottes und der Religion wohl zu unterscheiden ist, liegen ebenso viele Richtungen, welche in dieser Sphäre beständig bald successiv, bald nebeneinander, bald gegeneinander, bald miteinander hervorgetreten sind.

In Deutschland herrschte im vorigen Jahrhundert die trocken mythologische Manier, welche erst durch die Umwälzung der Philologie, die Wolf hervorbrachte, gestürzt ward. Der Mittelpunct der Forschung war der Griechisch-Römische Mythenkreis. Von andern Mythologieen trat nur die Aegyptische und, in meist spielender Analogie, seit Klopstock's Berserkerwuth und seit Schimmelmann's schlechter Uebersetzung der Edda, die Scandinavisch-Nordische als ein erläuterndes Parergon hervor. Die Orien-

talischen Religionen hatten für die Theologen allerdings immer ein größeres Interesse. Die Exegese des Alten Testamentes führte unvermeidlich zu ihnen, namentlich die unleugbare Einwirkung, welche die Hebräische Religion während des Exils der Nation durch die Persische empfing. Auch die Kirchen- und Dogmengeschichte wurde für gründlichere Bestimmungen beständig in das Morgenland hineingewiesen, von den Systemen der Manichäer und Gnostiker an bis zu den geheimnißvollen Sagen über den Wunderpriester Johannes hin. Da aber in den Theologen die damalige philologische Bildung die Grundlage ihrer allgemeinen Ansichten ausmachte, so wurden die Mythen und Culte der Orientalischen Religionen in demselben Lichte, wie die der Griechisch-Römischen gesehen. Dies war ein großes Unrecht, das man ihnen anthat.

Wir wollen nur kurz daran erinnern, wie die Schellingsche Philosophie einen höheren Standpunct erschuf und für den Orient als das Mutterland aller Religionen eine leidenschaftliche Vorliebe zu hegen anfing. Morgenland, Religion, Mysterium, symbolische Offenbarung, priesterliche Telestik wurden gleichbedeutende Begriffe. Gegen die abstract großen Dimensionen aller Verhältnisse in Asien, gegen das Alter seiner Nationen und Religionen traten die antiken Völker zurück. Man schwärmte für Indien, für Iran und Turan. Der Olympos mußte dem Meru und dem Alborsch weichen. Die Fortschritte der Erdkunde und Sprachwissenschaft unterstützten diesen Enthusiasmus, der mit jugendlicher Sorglosigkeit sich an der Poesie und Seltsamkeit des Orients weidete und mit kecken Pinselstrichen abenteuerliche Bilder von seinen Religionen entwarf. Die Divination der Intuition mußte oft die genauere Kenntniß ersetzen und hat es, man sage was man wolle, oft auf eine überraschend wahre und tiefsinnige Weise gethan.

Bis dahin war das mythologische Element, die Erforschung der Sagen, der Gestalt der Götter, ihrer Namen, der Orte ihrer Verehrung u. s. f. noch immer das vorherrschende gewesen. Die Phantasie fand in der Breite dieses Reichthums die meiste Befriedigung. Die Lyrik der Andacht erschien gegen die epische Fülle der Sagenwelt zu unbedeutend. Durch die Hegel'sche Philosophie

wurde auch dieſer Seite der Religion zu ihrem Recht verholfen und der Cultus, das Sichverhalten des Menſchen zu Gott, zur Welt und zu ſich auf einem beſtimmten religiöſen Standpunct, mit gleicher Wichtigkeit als das mythiſche Moment behandelt. Die Religion iſt die Einheit der objectiven Vorſtellung von Gott und der Art und Weiſe, wie durch dies Bewußtſein das Selbſtbewußtſein, die Empfindung, Geſinnung, Thätigkeit des Subjectes in ſeinem concreten Leben beſtimmt wird. Eine einſeitige Auffaſſung der Religion nimmt daher auch wohl die Vorſtellungen vom Göttlichen ſo, als wenn der Menſch ſeine moraliſche und anderweite Innerlichkeit darin nur reflectire und ſie in ihrem Urſprung nicht eine auch objective oder vielmehr abſolute Nothwendigkeit hätten. Die Hegel'ſche Philoſophie ſtellte aber auch ein vollſtändiges Syſtem der Religionen auf. Sie blieb weder bei dem allgemeinen Begriff der Religion, noch bei einer poetiſchen Skizzirung der hervorragendſten Geſtalten der Religion ſtehen, ſondern ſuchte den allgemeinen Begriff der Religion an ſich und in der Beſonderung der weltgeſchichtlich gewordenen Religionen zu entwickeln. Hegel verwandelte die Mythologie in Religionsphiloſophie. Es kam ihm weſentlich auf den Begriff, auf das Innere der Religionen, auf das Selbſtbewußtſein des Menſchen in dem mythiſchen Material an. Baur hatte in ſeiner Schrift über die Naturreligionen des Alterthums daſſelbe Bedürfniß gefühlt und ſich deshalb zunächſt an die Schleiermacher'ſche Dogmatik gehalten, um die Mythen und Symbole, welche durch Creuzer's Behandlung aus ihrer ſtarren und dürftigen Haltung bereits erlöſt und kaum lebig gemacht waren, in ihre religiöſen Grundbeſtimmungen aufzulöſen. Eine gewiſſe Aeußerlichkeit, ein Anpaſſen der Creuzer'ſchen Mythiſtik an die Schleiermacher'ſchen Dogmen läßt ſich bei Baur trotz ſeines geiſtreichen Weſens nicht leugnen. Hegel hat in ſeiner Religionsphiloſophie nicht weniger große Härten und Lücken, allein der Werth und Ruhm ſeiner Arbeit, eine concrete Totalität erreicht und das Syſtem der Idee mit der geſchichtlichen Entwicklung bis auf einen hohen Grad verſöhnt zu haben, iſt ein unvergänglicher.

Die bedeutendſte Arbeit, welche bis jetzt aus dem Standpunct der Hegelſchen Philoſophie in dieſer Sphäre hervorgegangen

iſt, iſt unſtreitig Vatke's bibliſche Theologie. Factum und Begriff haben ſich hier ſehr tief durchdrungen.

Stuhr will nun wieder einen eigenthümlichen Weg gehen. Er will den Ausſchweifungen zuchtlos dichtender Phantaſie entgegentreten: es ſoll alles Factiſche aus den Quellen geſchöpft ſein, ſo daß er ſogar ſolche ſecundäre Quellen, wie Creuzer's Symbolik, v. Bohlen's altes Indien, verſchmäht. Er will aber auch den ſpeculativen Ausdeutungen der Religionen, den Verirrungen der philoſophiſchen Enträthſelung und Begreiflichmachung entgegentreten: er hat Windiſchmann's Philoſophie im Lauf der Weltgeſchichte, Hegel's Religionsphiloſophie, Vatke's Theologie nicht im Mindeſten berückſichtigt. Die Religion iſt nach ihm als Gefühl nicht in den Begriff aufzulöſen. Wegen dieſes negativen Verhaltens Stuhr's zur Schellingſchen und Hegelſchen Schule hat man ihn die Mitte zwiſchen beiden genannt. Das iſt falſch. Dann müßte er die poetiſche Gluth eines Görres mit der dialektiſchen Beſonnenheit und ſyſtematiſchen Entfaltung eines Hegel verbinden. Dies iſt aber ſo wenig der Fall, daß er nicht einmal ein juste milieu dieſer Beſtimmungen, ein äußerliches Temperiren der einen durch die andere iſt. Stuhr's große und umfaſſende Phantaſie, deren Beſitz er in ſeinen Nordiſchen Alterthümern ſelbſt einmal als ein Geſchenk ſeiner Scandinaviſchen Abkunft rühmt, wagt ſich nicht auf das hohe Meer individueller Anſchauungen hinaus, ſondern wird durch ſeine gewiſſenhafte Gelehrſamkeit immer auf die Küſtenfahrt der Ufer der nächſten Quelle, die er vor ſich liegen hat, zurückgelenkt. Seine Speculation aber beſchränkt ſich auf einige allgemeine Gegenſätze, die er mit ſcharfem Verſtande geltend zu machen weiß, jedoch nicht bis zur Lebendigkeit des ſpeculativen Begriffs verfolgt, indem er auf den geſchichtlichen Boden hinüberzukommen eilt, zu welchem die abſtracteren Beſtimmungen ihm nur die Propyläen ſind. In einer ſeiner ſchönſten Schriften, die er unter dem Namen Feodor Eggo über den Untergang der Naturſtaaten ſchrieb, tritt dies im Anſatz Verharren der Phantaſie und Speculation in ſeinem Verhältniß zur Gelehrſamkeit vielleicht am Originellſten hervor. Es gemuthet einen, wie wenn man ein Felſengebirge erſt auf glatt gehauenen Stufen betritt, die ſich aber gemach verlieren, bis man in einem Geröll von Steinen, d. h.

von durcheinandergehäuften Citaten, den Fuß verstreckt. Es ist hier nicht von der Gelehrsamkeit in üblem Sinne die Rede, denn Stuhr ist ein eben so gründlicher als eleganter Gelehrter, sondern von der Mischung, welche die historische Bildung in ihm mit andern Elementen eingegangen ist.

In diesem Umstand suche ich die Erklärung für den Eindruck, den die Entwickelung, welche Stuhr von den heidnischen Religionen des Orients gibt, im Allgemeinen macht. Es fehlt an einer gehörigen Sonderung des mythologischen Elements von dem liturgischen und ethischen des Cultus, und selbst die vorwaltende Schilderung des Mythischen macht es schwierig, die reichen Einzelheiten zu überschauen. Die kleinern Hülfsmittel zur Erleichterung der Auffassung, gesperrte Lettern u. dgl., was für die Verdeutlichung gar nicht so übel ist, verschmäht Stuhr's Großartigkeit und antike Simplicität völlig. Es wird von den Religionen, ihren Sagen, ihrem Alter, ihrer Metamorphose, meist nach Englischen Quellen, erzählt. Der Eifer des factischen Berichterstattens läßt das speculative Denken nur selten hervortreten, und es erscheint dann immer mit einer gewissen Schüchternheit den vielen durch so viel Citate fixirten Thatsachen gegenüber. Im Einzelnen gewinnt man durch Stuhr's Buch unendlich viel schätzbare Berichtigungen des mythologischen Details; hingegen im Ganzen scheint uns dies Werk als ein kritisches und geschmackvolles Repertorium des von den Engländern und Franzosen angehäuften Materials die herrschende Ansicht vom Orient und seinen Religionen nicht wesentlich zu verändern. Es fehlt zu sehr daran, daß Stuhr uns nicht bloß die mythischen Facta gegeben, sondern auch sie unserm sofern davon liegenden Bewußtsein zugänglicher gemacht hätte. Diese Vermittelung suchte die Schellingsche Schule in den dichterischen Abspiegelungen, die Hegelsche im Begriff der metaphysischen und phänomenologischen Stufe einer Religion.

Wenn daher die Darstellung der einzelnen Religionen selbst eine gewisse Trockenheit zeigt und uns eine zusammenfassende Innigkeit des großen Materials vermissen läßt, so ist die Einleitung nach unserer Meinung voll von Geist und Leben und enthält eine Darlegung von Grundsätzen der Religionsforschung, welche größtentheils zu billigen sind und denen eine große Ausbreitung zu

wünſchen ſteht, um die Confuſion dieſes Gebietes vermindern und eine unbefangene Auffaſſung fördern zu helfen. Wir heben Einiges heraus.

Stuhr bemerkt gleich am Eingang, daß bei dem Vergleichen der Mythen oft „gar nicht erwogen wird, ob die Verwandſchaftlichkeit, die man in den Vorſtellungen nachgewieſen zu haben glaubt, nicht eine rein innerliche ſein könne, die nirgendswo anders, als in dem Geſetze des Lebens und der Vernunft wurzele.“ Dieſe Wahrheit iſt leider zu oft unerwogen geblieben. Ein abſtracter Traducianismus ließ die Mythen von Volk zu Volk in ganz äußerlicher Weiſe wandern, weil ſich in ihnen verwandte Züge darboten. Statt nun die Urſprünglichkeit, die Schöpferkraft und ſubſtantielle Identität des Geiſtes als das Princip ſolcher Aehnlichkeiten anzuerkennen, ſuchte man den Grund in einer mechaniſchen Mittheilung, für deren Verwirklichung man oft die wunderlichſten Hebel in Bewegung ſetzen mußte. Denn wenn man z. B. einen Scandinaviſchen Mythus in einem Indiſchen oder Perſiſchen wiederfindet, ſo bedarf es begreiflicherweiſe ſeltſamer Künſte, um die Kette der hiſtoriſchen Tradition zu ſchließen. Finn Magnus iſt es bei der in anderm Betracht ſo ſchätzbaren Bearbeitung ſeines Lexikons der Nordiſchen Mythologie ſo ergangen. Wie hätte er ſonſt hundert und zehn Bogen dazu verbrauchen können! Die äußerlich vergleichende Methode kann mit ihrer loſen Reflexion das Entlegenſte zuſammenbringen. Man kann natürlich den Einfluß einer Religion auf die Bildung der andern nicht ſchlechthin leugnen. Eine ſolche Leugnung wäre ſehr unhiſtoriſch und unphiloſophiſch. Nur gehört zum Nachweis einer ſolchen Einwirkung unendlich viel mehr, als die Analogie einzelner Züge in einzelnen Mythen. Daß wir in den Mythen der verſchiedenſten Völker und Zeitalter immer dieſelben Züge wiederfinden, weiſt auf die innere Nothwendigkeit des Geiſtes hin, in ihnen das Weſen ſeiner Freiheit ſich zur Darſtellung zu bringen. Das Reſultat des verbindenden Auch's der comparativen Methode, wie Kanne, Görres, Nork u. A. ſie treiben, iſt alſo eigentlich ihr Gegentheil. Die Beſonderung des Mannigfaltigen hebt ſich in der Allgemeinheit 1) der Natur und 2) der Vernunft auf. Die vier Elemente, der Sternenhimmel, der Gegenſatz vom Unorganiſchen

und Organiſchen exiſtiren überall auf der Erde und die logiſchen wie ethiſchen Geſetze ſind in allen Geiſtern ebenfalls dieſelben.

Stuhr hält das Erkennen und die Geſinnung ſtreng auseinander; erſteres gehört der Philoſophie, letztere der Religion an. Der Gedanke habe nichts mit der Neigung zu ſchaffen. Die Auseinanderſetzung, die er über dieſen Unterſchied gibt, iſt aber ſehr unklar. Er verwechſelt das Denken, wie es als begreifendes Erkennen das eigenthümliche Geſchäft der Philoſophie iſt, mit dem Denken, wie es in andern Geſtalten des Geiſtes die Grundlage ausmachen kann, wenn es auch nicht in abgeſonderter Reinheit für ſich hervortritt. Es iſt nur das dem Gefühl ſchon immanente Denken, wodurch daſſelbe als menſchliches vom thieriſchen ſich unterſcheidet. Ohne das Denken würden wir wohl unmittelbar durch unſere Triebe beſtimmt werden, aber keinen Willen haben. Der Wille ſetzt ſich den Gedanken voraus. Stuhr ſagt: „Neigungen, die von Gefühlen und Empfindungen abhängen, ſind es, die am mächtigſten auf den Willen einwirken und zu deren Bändigung die Kraft des Gedankens nicht genügt“. Die Neigungen, die alſo ihrerſeits noch wieder dem Gefühl und der Empfindung ſubordinirt werden, ohne daß gezeigt wird, wie man dieſe Dependenz denken ſolle, wirken am mächtigſten auf den Willen ein? Heißt das nicht anerkennen, daß ſie für den Willen nur ein Stoff ſind? Er hat an ihnen allerdings ſeinen concreten Inhalt; allein ob er eine Neigung, die überdem noch wieder von der Begierde und Leidenſchaft unterſchieden, wie auch die Differenz von Gefühl und Empfindung angegeben werden müßte, als Inhalt für ſich ſetzen und ſo den unmittelbaren Stoff ſeines praktiſchen Gefühls zum Motiv des Handelns machen will, hängt von dem Willen ab. Der Wille verhält ſich zu den verſchiedenen Neigungen als die Eine, ſich ſelbſt gleiche Macht. Seine Stärke ſchöpft er aber lediglich aus dem Denken. Die größten Thaten, in denen ſich alſo auch das Maximum der Willensenergie offenbart, ſind ohne den Gedanken unmöglich. Man muß Stuhr's Satz gerade umkehren und behaupten: nur die Kraft des Gedankens genügt zur Bändigung der Neigungen, denn nur durch das Denken kann der Menſch ſich über das unmittelbare Beſtimmtwerden durch ſein Gefühl erheben. Eine der ewigen und ſchönſten Seiten an Spinoza's

Ethik ist die Entwickelung dieses Zusammenhanges des Wollens mit dem Denken den Affecten gegenüber. Stuhr sagt weiterhin: „Die Neigungen sind es, die ihn, den Willen, bestimmen; sie aber bewegen sich in ganz andern Kreisen, als welche dem Bereich der Philosophie anheimfallen. Es ist das Gebiet der in Gefühlen und Empfindungen bewegten Gesinnung, dem die Neigungen angehören.“ Wie unbestimmt sind diese Ausdrücke! Kann ich eine in mir existirende Neigung nicht durch meinen vom Gedanken des Rechten, Schicklichen, Schönen, belebten Willen bestimmen, sondern werde ich nur bestimmt, so ist die ganze Sittlichkeit eine Nullität und der ethische Kampf ein vergebliches Thun, da das Wollen, welches allein das Element des ethischen Verhaltens ausmacht, doch gegen die Neigung einmal ohnmächtig sein soll. Stuhr muß den so entstehenden Widerspruch auch sogleich gefühlt haben, denn er fährt fort: „es ist auch das Gebiet, in welchem die, die Neigungen bändigenden religiösen Gefühle walten. Die Neigungen würden stets in Begier ausarten, wenn nicht ihnen gegenüber im Gemüthe die Richtung auf das Allgemeine hin mahnend sich wirksam erwiese. Aus dieser im Gemüthe waltenden Richtung auf das Allgemeine hin entwickeln sich die religiösen Gefühle, und wenn die Vorstellung von dieser Richtung auf das Allgemeine hin in's Bewußtsein tritt, dann erzeugt sich der Gedanke vom Göttlichen. Dieser Gedanke fällt allerdings in das Bereich der Philosophie.“ Stuhr wird wohl nicht in Abrede stellen, daß in dieser Exposition auf einmal nach einander Elemente auftreten, von denen zuvor noch gar nicht die Rede war und über deren eigenthümlichen Begriff wie Zusammenhang gar keine Rechenschaft gegeben wird. Erst war nur von der Neigung die Rede. Dann schon von der Gesinnung. In diesem Wort sogar liegt das Sinnen, also das Denken. Nun erscheint plötzlich das Gemüth. Ist dies identisch mit Gesinnung? Es erscheint eine Richtung, die in ihm waltet? Woher taucht diese so ohne Weiteres auf? Hat das Gemüth nur diese Eine Richtung? Ist es selbst wesentlich nur diese Richtung? Diese soll nun auf das Allgemeine gehen, welches gegen die Egoität der Begierde sich negativ verhält. Weiter wird das Allgemeine nicht bestimmt, als nur durch diesen Gegensatz. Hinterher ergibt sich denn freilich, daß der Gedanke mit ihm gemeint

iſt. Bevor es jedoch dazu kommt, muß das Gefühl erſt in die Vorſtellung ſich verwandeln, wovon ganz kurz als Grund angegeben wird, daß die Richtung auf das Allgemeine ins Bewußtſein trete. Erfahren wir wohl, wie ſich das Bewußtſein zum Gemüth, zur Geſinnung verhält? Wiſſen wir zu ſagen, welches Band das Vorſtellen mit dem Bewußtſein verknüpft? Alle dieſe für den formellen Entfaltungsproceß des religiöſen Bewußtſein ſo weſentlichen Fragen bleiben unbeantwortet. Es wird nur das Factum angegeben, daß nach der Vorſtellung — dann — ein unbeſtimmter Ausdruck, der auch ein Zugleich involviren kann — der Gedanke des Göttlichen ſich erzeugt, der dann in die Sphäre der Philoſophie falle. Unſtreitig weiß Stuhr das Wahre an der Sache, den Fortgang des Geiſtes vom Gefühl durch das Vorſtellen zum Denken. Dies Wiſſen darf in dieſen undialektiſchen Aſſertionen nicht verkannt werden. Allein er ſelbſt verkennt, daß das, was im Gedanken als Allgemeines am Schluß des phänomenologiſchen Entwickelungsproceſſes geſetzt wird, an ſich ſchon auch im Anfang, im Gefühl, in der Anſchauung da iſt. Wenn Hegel alſo von dem Grundgedanken einer Religion, von der metaphyſiſchen Grundlage derſelben, von der Art und Weiſe ſpricht, wie ſie den Beweis für die Exiſtenz Gottes führe, ſo will er damit gar nicht ſagen, daß in einer Religion das Allgemeine, der Gedanke auch als Begriff, als ſelbſtbewußtes Denken exiſtirt habe. Dieſer Unterſchied iſt ihm nicht entgangen. Er legt den Gedanken nicht in die Religion hinein, er nimmt ihn in der That nur heraus; er ſetzt das, was in dem Gefühl und in der Vorſtellung einer Religion an ſich als ihr ſubſtantielles Weſen enthalten iſt, für uns als das Allgemeine auch in der Form des Gedankens.

Weil Stuhr ſich die Stufen dieſer Bildung des Bewußtſeins nicht recht deutlich gemacht und einmal einen lockern Gegenſatz von Erkenntniß und Geſinnung fixirt hat, ſo kommt er denn auch zuletzt darauf, „daß das religiöſe Gefühl an nichts anders, als an das Gefühl der Ungenügſamkeit und der Ohnmacht des vereinzelten Daſeins“ anzuknüpfen ſei. Da aber ſein concreter Begriff der Religion über dieſe Anſicht weit hinausgeht, ſo treffen wir denn ſogleich, wie bei Schleiermacher, auf eine Menge von Modificationen, wodurch das Abhängigkeitsgefühl von der niedern

Furcht vor einzelnen, vorübergehenden Naturerscheinungen unterschieden werden soll. In der That ist es zu verwundern, daß Stuhr, der den Untergang des Naturstaates mit so tiefer Consequenz verfolgt hat, auf dem religiösen Gebiet nicht auch in der Freiheit das Princip gefunden hat, wodurch die Furcht erst gesetzt wird, ohne welche sie sich nicht erzeugen könnte. Hegel's Polemik gegen das Abhängigkeitsgefühl hat nie bestritten, daß nicht dasselbe der Inhalt einer nothwendigen Entwickelungsstufe der Religion sei; eben so wenig, daß das sich von Gott abhängig Fühlen ein sich immer wieder erneuendes Moment der Religion sei (auch das Christenthum läßt die Furcht in der Liebe untergehen, schließt dieselbe aber ebenfalls deshalb nicht absolut von sich aus); sondern die Ableitung der Religion überhaupt aus dem Abhängigkeitsgefühl war das, woran Hegel sich stieß. Die Religion, welche dem Menschen die höchste Freiheit gewährt, welche alle sonst für ihn bestehenden Schranken vernichtet, welche seinen Geist von allen Endlichkeiten entfesselt, kann nicht von einem Verhältniß ausgehen, welches der bloßen Substantialität angehört, sondern dies Verhältniß ist nur ein Schein, der sich als ein in die Totalität der Einheit verschwindendes Moment aufhebt.

Sehr zu beherzigen ist, was Stuhr über den wahrhaft religiösen Charakter des Heidenthums sagt. „Immer jedoch muß das heidnische Bewußtsein, wie sehr es verschlungen sein mag in die Richtungen des Naturlebens und deren Mannigfaltigkeit, als aus dem Geist erzeugt, auch Zeugniß ablegen von dem Wesen des Geistes, und eben hiernach, wie sehr es sich bewegen mag in der Mannigfaltigkeit reicher Anschauungen des vielfach sich gestaltenden Lebens, immer noch das in sich selbst gleiche einfache Wesen der Geistigkeit an sich abspiegeln." Die ungeheure Engherzigkeit, mit welcher Theologen oft den Ethnicismus betrachten, kann man zu ihrer Entschuldigung wohl nur dadurch erklären, daß sie sich auf dem Alttestamentischen Standpunct, namentlich im Prophetismus, so fest wurzeln, daß sie in den Göttern auch nur Werke aus Menschenhänden gemacht, fühllosen Stein, taubes Holz erblicken und von der göttlichen Berechtigung des Heidenthums, namentlich auch der Verehrung des Göttlichen in der Natur, keine Ahnung haben. Von einer solchen Befangenheit kann nur die

Wissenschaft befreien. Auch haben wir es ja schon oft genug erlebt, daß, wenn sich Einzelne dem Studium einer heidnischen Religion gründlich hingaben, sie von der Heiligkeit und Vernunft in ihr so überwältigt wurden, daß sie dieselbe entweder als ein entstelltes Christenthum oder als eine untergeordnete Vorstufe des Christenthums ansahen. Man erinnere sich nur, wie es z. B. mehr als einem Engländer so mit dem Indischen erging. Unsere Missionare haben freilich im Durchschnitt nur die niedrigste Form des Ethnicismus, Zauberreligionen vor sich. Allein das eben ist das Schiefe, daß man die unendlich mannigfaltige Abstufung im Kreise des Heidenthums nicht bedenkt, sondern mit merkwürdiger Rohheit nach einigen dürftigen Kategorien Alles mit demselben Maaße mißt.

Was Stuhr über die große Differenz der Aegyptischen Bauwerke von den Indischen sagt, ist uns bei den fortdauernden hypersthenischen Anstrengungen, zwischen Indien und Aegypten einen äußeren Zusammenhang, ein Kolonisationsverhältniß zu erkünsteln, sehr erquickend zu lesen gewesen. Ob er aber mit der Ansicht Recht habe, daß die Aegyptische Cultur mit ihrer Architektur sich von dem mittleren und oberen Aegypten in die Nubischen Thäler hinaufverbreitet habe, bezweifeln wir. Eben die höhere Einfachheit des Baustyls wie der Sculpturmonumente in Nubien widerspricht dieser Meinung. Die bildende Kunst ging hier an den steilen Nilufern Hand in Hand mit der Religion, von dem einfach Erhabenen zum anmuthig Schönen und von diesem zum zierlich Prächtigen über. Die Nilkataracten machen die äußerste Grenze der ersten Periode aus; Theben und Memphis sind der Mittelpunct der zweiten; in der dritten mischte sich der Aegyptische Typus, der seine reinste Blüthe in jenen ungeheuren Constructionen der Ebene entfaltete, mit dem Griechischen und diese Mischung wanderte dann allerdings unter den Ptolomäern vom Delta bis in die Nubischen Gebirge. Von Meroë spricht Stuhr in dieser Hinsicht gar nicht. Und doch scheint dies vor Aegypten eine historische Priorität zu haben. Vielleicht hängt diese Meinung Stuhr's mit einer andern Hypothese zusammen. Er bestreitet nämlich Ritter's und Kannegießer's Grundsatz, daß der Mensch ursprünglich von den Hochebenen herniedergestiegen wäre. Hier dürfte aber wohl ein Unterschied zu machen sein. Die primitive Existenz des Menschen scheint allerdings eher in die Ebene als auf das Gebirge

geſetzt werden zu können, wie denn neuere Naturforſcher dafür ſogar die Meeresküſte als das wahrſcheinlichſte Local haben geltend machen wollen. Allein damit iſt noch nicht das conſtante Phänomen der Geſchichte aufgehoben, daß wir auf allen Terraſſen Wandervölkern begegnen, die ſich in die Thalungen ausbreiten, aber, und dies andere eben ſo conſtante Phänomen wird meiſt vergeſſen, in der Ebene auch ſchon auf Bewohner ſtießen, mit welchen ſie in Kampf geriethen. Dieſen Conflict darzuſtellen, iſt Ritter vorzüglich bei der Tigréterraſſe in Afrika gelungen. (Eine hiervon wiederum ganz unabhängige rein geographiſche Frage iſt natürlich, ob das Terraſſenſyſtem für die Bildung des Afrikaniſchen Terrains ſo durchgeführt werden könne, als Ritter es verſucht hat und Steffens dieſe Möglichkeit bezweifelt). Auch auf das Nordweſtliche Indiſche Gebirge wendet Stuhr dieſe Anſicht inſofern an, als er das Kaſchmirthal von dem Nimbus entkleidet, mit dem es herkömmlich ſeit etwa funfzig Jahren, ſeit der Herderſchen Epoche, ausgeſtattet wird. Er ſagt: „unfern von dem Lande, welches in alten Zeiten den Namen Baktrien führte, iſt das Alpenthal Kaſchmir belegen, deſſen paradieſiſche Natur vielfach in den Sagen perſiſcher Dichter geprieſen worden iſt. Dieſe Lobpreiſungen Kaſchmirs ſtammen indeß aus jener Zeit des Mittelalters, in welcher, nach Ausbreitung des Islams und in Folge der damit zuſammenhängenden Völkerbewegungen, in den Ländern, die Oſt- und Weſt-Aſien mit einander verknüpfen, ein neues Leben erwacht war. Daraus, daß perſiſche Dichter in der ſchönen Natur des Alpenthales von Kaſchmir das Paradies wiederzufinden glaubten, und es mit dem Paradieſe verglichen, es das Paradies nannten, darf man keineswegs auf alte Erinnerungen über ein paradieſiſches Leben der Urzeit, die ſich in jenem Thal erhalten haben ſollen, ſchließen. Die Nachrichten über die alte Geſchichte von Kaſchmir ſind überhaupt ſehr dürftig. Die im Mittelalter von einem Indiſchen Brahmanen, in der Art und Weiſe der Geſchichtſchreibung der Araber, abgefaßte Chronik von Kaſchmir enthält durchaus keine Beweiſe für die Annahme, daß in irgend einer uralten Zeit das Thal von Kaſchmir ein Sitz höherer Bildung geweſen wäre".

Was Stuhr über die Felſendenkmäler bei Bamyan in Kabul ſagt, ſcheint mir, ſoviel ich die darüber veröffentlichten Meinungen kenne, ſehr zu billigen. Er erklärt ſie für Indiſch-buddhiſtiſche Kunſtbildungen aus der Blüthe des Reichs der Yuetchin, die in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Chriſti Geburt durch die Hiugnu aus ihren öſtlichen Urſitzen an der Grenze von China nach Weſten gedrängt waren. Ebenſo iſt, was er über die Verwechſelung der blauen Farbe Kriſchnah's mit der ſchwarzen und ſeines künſtlich gekräuſelten Haars mit natürlich krauslockigem Haarwuchs ſagt, vortrefflich. Der gemuthmaaßte Zuſammenhang des Kriſchnah mit Afrikaniſchen Stämmen u. ſ. f. zerfällt dadurch. Wenn er aber, um zu beweiſen, daß die Araber zwiſchen Indiſcher und Griechiſcher Cultur kein Mittelglied haben ſein können, ihnen „Dürre, Armuth und völlige Anſchauungsloſigkeit" zuſpricht, ſo iſt das ein Urtheil, dem jeder Sprachkundige ſchon aus dem Geiſte der Arabiſchen Sprache, noch abgeſehen von ihren dichteriſchen Producten, widerſprechen muß. Eine gewiſſe logiſche Subtilität iſt noch nicht Dürre; Einfachheit noch nicht Armuth; Mangel an bildender Kunſt noch nicht Anſchauungsloſigkeit *). Ich habe gar nichts gegen die Behauptung, daß die Araber weder nach Hellas noch nach Aegypten hin Indiſche Bildung verbreitet haben; im Gegentheil ſcheint ſie mir außerordentlich viel für ſich zu haben, allein der wahrhafte Grund einer ſolchen Nichtcontinuität liegt hier viel mehr als ſonſt irgendwo in der Abgeſchloſſenheit des Terrains durch Meer und Gebirg oder Wüſte, wozu noch kommt, daß Indien ſo wenig als Aegypten in alten Zeiten Meerſchiffahrt hatten.

Ueberhaupt iſt zu bemerken, daß das geographiſche Element, nämlich das Geologiſche in Verbindung mit der Flora und Fauna des Landes, für die ethniſchen Religionen in viel höherem Maaße beachtet werden muß, als bisher geſchehen iſt. Stuhr hat dieſe Nothwendigkeit ſehr wohl erkannt. Da die Natur in den heidniſchen Religionen geradezu dasjenige Element iſt, wodurch ſie ihre Individualität empfangen, ſo kommt es auf ſie weſentlich an.

*) G. Weil: die poetiſche Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Muhammed. 1837.

Unſere jetzige Geographie läßt uns die Einheit zwiſchen der Natur und dem Geiſt eines Volkes in ganz anderer Weiſe faſſen, als dies vor einem A. von Humboldt, L. v. Buch, Steffens, K. Ritter möglich war. Aber die Religionsphiloſophie hat nur erſt wenig Nutzen davon gehabt. Stuhr hat zu jeder Religion eine geographiſch-ethnographiſche Einleitung gegeben. Allein er iſt auch noch ſehr im Allgemeinen geblieben, z. B. bei Oſt- und Südaſien in dem abſtracten Gegenſatz des Starren und Flüſſigen. Ich meine, es müſſe hier ſo weit kommen, wie in der Naturwiſſenſchaft, wo man den Gedanken einer Geſchichte derſelben in dem Sinne gefaßt hat, daß man aus der Natur eines Landes heraus zeigen will, warum irgend ein Zweig der Wiſſenſchaft gerade in ihm ſich hat Bahn brechen müſſen, z. B. die Geologie in Deutſchland. So muß man auch die productive Phantaſie einer heidniſchen Religion ſich durch Veranſchaulichung ihres individuellen Locals conſtruiren. Ich meine dies nicht in der oberflächlichen Manier, welche Hegel bei der Entwickelung der Cauſalität mit ſo vielem Recht perſiflirt, als wenn das ſchöne Klima Joniens die Urſache der Homeriſchen Gedichte wäre u. ſ. w. Wohl aber iſt in der Natur für die Form der Göttergeſtalten, für das Detail des Opferritus u. ſ. w. das eine baſiſche Element zu finden, denn das andere iſt die geiſtige Stufe, auf der eine Religion ſteht. Oder vielmehr iſt dieſe das Princip, gegen deſſen organiſirende Kraft die Natur eines Volkes doch nur als ein unorganiſches Medium erſcheint. Wollte man bloß bei der Natur und ihrem „großen Einfluß" ſtehen bleiben, alſo die Geſtaltung des Geiſtes zu einem bloßen Ausfluß aus ihr machen, ſo würde man nichts als ſchon oft dageweſene Flachheiten wiederholen. Am Beſten iſt es, ein concretes Beiſpiel zu geben. In den Indiſchen Sagen tritt der Affe in der Bedeutung von wilden Völkern auf. Die Unterſtützung, welche Wishnu von Affenfürſten erfuhr, iſt bekannt. Iſt es nun hier nicht nothwendig, auf die Naturgeſchichte des Affen in Oſtindien einzugehen? Begreiflich jedoch wird eine ſolche Vergottung und Vergötterung des Affen erſt aus dem Princip des Hinduismus. Der Lotos iſt ein ſo vielfach gewandtes Symbol der Indiſchen Mythologie; ſoll man ſich nun nicht um ſeine natürliche Exiſtenz bekümmern, die unſtreitig über

ſo viel Einzelnes Aufſchluß giebt? — Auch dies Studium würde dazu führen, die identiſche Productivität des Einen Geiſtes darzuthun, der in den mannigfachſten Formen ſein Weſen ſich zum Gegenſtand zu machen ſucht und der in Wahrheit das Urvolk iſt, das man mit einer Urreligion von einem Thal und Land ins andere und beſonders wechſelweiſe von Indien nach Aegypten ſchickt.

Ebenſo richtig als Stuhr's allgemeine Anſichten über ſolche Puncte iſt ſeine Auffaſſung der Symbolik, indem er die Naturſymbolik von der Kunſtſymbolik beſtimmt unterſcheidet und den Gegenſatz eines exoteriſchen Bewußtſein des Volkes und eines eſoteriſchen der Prieſterſchaft, welche die Dogmen der Religion für das ungebildetere Bewußtſein des großen Haufens durch Bilder, Räthſel, Mythen, Allegorieen darſtelle, als für die urſprüngliche Bildung der Religion durchaus unſtatthaft verwirft. Späterhin, wenn die Religionen alt werden, kommen wohl ſolche Gegenſätze der Myſterien gegen die Volksreligion vor, aber urſprünglich iſt die Prieſterſchaft in der That das Organ der Volksgemeine. — Den erſten Gegenſatz zu treffen, hat mich ungemein erfreuet, weil dadurch die Eintheilung der ethniſchen Religionen, die meiner Schrift über die Naturreligion zu Grunde liegt, eine erwünſchte Beſtätigung erhält.

Alle Religion iſt entweder Ethnicismus oder Monotheismus oder Chriſtenthum.

Der Ethnicismus iſt 1) Naturreligion. Hierher rechne ich die Religion der ſogenannten wilden Völker ſowohl aus dem Alterthum, als aus der neueren Zeit. Die Benennung wild iſt allerdings eine höchſt relative, denn dieſe zahlloſen Völker bieten eine große Scala von Bildungszuſtänden dar. Allein ſie ſind darin identiſch, daß ſie ſich nicht zur Kunſtſymbolik erheben, ſondern die Macht des umgebenden Naturlebens noch nicht durchbrochen haben und daher in ſeinen Geſtalten unmittelbar die Idee des Geiſtes anſchauen. In dieſer Objectivirung beſteht die Naturſymbolik und dies Barbariſche finde ich auch noch in Mexiko und Peru. Dieſe ſtellen uns den Standpunct dar, welcher von der Kunſtſymbolik überwunden werden muß.

2) Die ſymboliſchen Religionen nenne ich diejenigen, welche bereits eine ſyſtematiſche Durchführung eines religiöſen Stand-

puncten geben, ſo daß das Zufällige zur Nothwendigkeit aufgehoben und eine eigenthümliche Bilderwelt für die Idee geſchaffen wird, die als ihr adäquater Ausdruck allgemeine und perennirende Geltung hat, wogegen in den Naturreligionen ein ewiges Verwandeln der objectiven Anſchauung ſtattfindet. Der eine Neger verehrt den Tiger, der andere den Panther u. ſ. w.

3) Die plaſtiſchen Religionen dagegen ſind alle diejenigen, in welchen es zur Anerkennung der Individualität des Menſchen kommt. Die Folge davon iſt, daß auch die Götterwelt zu einem Reich mannigfaltiger Individualitäten ſich auseinanderlegt. In der Naturreligion fehlt noch alle Sonderung. In der ſymboliſchen Religion iſt der Standpunct des Bewußtſeins entweder pantheiſtiſch oder dualiſtiſch. Pantheiſtiſch, wenn daſſelbe nicht weiter kommt, als bis zur Abſtraction des Einen untheilbaren, ewigen, ſich immer ſelbſt gleichen Seins. Dualiſtiſch, wenn neben dem Gedanken der Alles ſeienden Subſtanz der der Subjectivität hervortritt. Im Pantheismus hält die Subſtanz in ihren Incarnationen ſich nur die Maske der Subjectivität vor; in Wahrheit iſt es nicht Ernſt damit. Im Dualismus kommt es auch noch nicht zur freien Subjectivität, ſondern die Eine Subſtanz verdoppelt und entzweiet ſich in ſich ſelbſt zu zwei Subſtanzen und die Subjectivität, die in ihrer Wechſelwirkung ſich hervordrängt, wird noch wieder in die chaotiſche Breite der elementariſchen Mächte zerſchwemmt. Im Plaſtiſchen exiſtirt der eigentliche Polytheismus, d. h. eine Vielheit ſubſtantieller Subjecte. Die Subſtanz (im Griechiſchen z. B. γαῖα, νύξ u. ſ. w.) wird je länger je mehr in die Menge der göttlichen Individualitäten zerſplittert, bis an einem ſchönen Morgen der komödiſche Leichtſinn ſie als „bloße Vorſtellungen" verbläſt und in Betreff ihrer Exiſtenz, wie jener Secretair-Kardinal ſagt: je n'en vois pas la necessité. Der Dualismus geht im Polytheismus aus dem einfachen und impoſanten Gegenſatz in den Conflict zahlloſer divergirender Intereſſen ſo lange auseinander, bis der Menſch einſieht, daß dieſe Intereſſen der Götter nicht ſowohl für ſie als für ihn ein Intereſſe haben und ihre Einmiſchung und Bemühung in ſein Thun und Treiben als ganz unnöthig empfindet.

Stuhr hat sich dieser Kategorieen von Dualismus, Pantheismus u. s. f. fast gänzlich enthalten, unstreitig aus dem Streben, sich durch sie nicht in der Reinheit der Auffassung des Objects stören zu lassen. Er will die Sache unbefangen aus sich selbst heraus sich entfalten lassen. Er sagt unter anderm sehr gut: „Nicht bloß das allgemein Menschliche, was sich an den mythischen Vorstellungen dieses oder jenes Volks offenbaren mag, hat Bedeutung und Werth für die Wissenschaft; sondern ganz besonders auch alles das, woran sich der Charakter einer jeden besonderen Volksthümlichkeit ausspricht". Wir haben erfahren, wie diese Seite der Religionsforschung nur zu oft vorgefaßten Allgemeinheiten geopfert, wohl gar ganz übersehen wurde. Wir wollen es daher an Stuhr loben, daß er sich in die Individualität der Völker lebhaft zu versetzen gesucht hat, wiewohl wir darüber es ungern entbehren, daß er das metaphysische Element der Religionen mit zu wenig Schärfe und Nachdruck behandelt hat.

Die eigentliche Darstellung zerfällt in zwei große Abschnitte: Ost- und Westasien. Zu dem östlichen Asien wird auch Mittelasien und Vorderindien gerechnet. So mikrologisch ein Tadel über dergleichen aussieht, so scheint uns doch solche Benennung etwas gewaltsam. Wäre von Hinter- und Vorderasien die Rede, so würde ein solcher Ausdruck noch eher eine solche Scheidung gestatten. Allein Indien, das von den Zügen Alexanders des Großen an mit der ganzen Gruppe der Vorderasiatischen Länder in immer engeren Verkehr trat, zu welchem ein Plotinos als Volontair in der kaiserlichen Armee pilgerte, Weisheit der Gymnosophisten zu lernen, schiene uns dann fast eher zum vorderen, nach Westen gewendeten, als zum hinteren, östlichen Asien gerechnet werden zu müssen. Stuhr nennt es die Wurzel des ganzen Asiatischen Lebens und bringt in Anschlag, daß von ihm aus der Buddhismus China und Tibet geistig befruchtet hat. Indien ist doch eigentlich, auch culturhistorisch, die Mitte zwischen China und Persien. Wenn man jedoch aus dem allgemeinen Standpunct des Geistes China, Indien und die Indochinesischen Völker mit ihrer Doppelrichtung nach dem centralen Tibet einerseits, nach dem peripherischen Archipelagus von Hinterindien andererseits, als ein Ganzes betrachtet; wenn man ebenso Persien, Kleinasien und

Arabien nebſt Aegypten wieder als Ein Ganzes faßt, ſo läßt ſich dieſe Theilung gewiß, ſelbſt geographiſch, vertheidigen.

Stuhr fängt mit China und Japan an, geht dann zu Indien, zu den Völkern des Hochlandes und Nordens von Aſien, zu Ceylon und Hinterindien und endlich zur Religionsgeſchichte der Völker über, welche die Inſeln der indiſch-chineſiſchen Meere bewohnen. Man wird hier ſich vorzüglich über die Genauigkeit freuen, mit welcher Stuhr das mythologiſche Detail behandelt hat, die Zahl und Geſtalt der Götter, die kosmogoniſchen und eſchatologiſchen Vorſtellungen, die Stockwerke der Himmel und Höllen, die Approximationsſtufen zur Seligkeit, namentlich aber die chronologiſche Folge der religiöſen Bildungen. Höchſt unterrichtend und anſprechend iſt in dieſer Beziehung ſeine Entwickelung des Bramismus von der abſtracten Grundlage der Veden durch die phantaſiereiche Fülle der epiſchen Gedichte bis zur Wiedervereinfachung in der Myſtik, dem Buddhismus und den ſpäteren Secten. Am eigenthümlichſten aber iſt mir ſeine Darſtellung des Schamanenthums vorgekommen. Ja, hier iſt Stuhr recht zu Hauſe. Hier weiß er uns in die weiten Steppen, in das Geſpenſtergrauen des Nordens auf das Lebhafteſte zu verſetzen; in den pfadloſen Wäldern wird der einſame Wanderer von tückiſchen Geiſtern zu Irrwegen verlockt; in der kahlen Wüſte hetzen ſie ihn nach allen Richtungen umher. Gern häuft er hier einige Steine auf; gern bindet er dort Haarbüſchel an die Zweige der Bäume, um ſich orientiren zu können. Allein wenn die Nacht ihn ereilt, wenn Schneegeſtöber ihn umhüllt, wenn die Windsbraut über die öden Flächen ſtürmt, ſo weiß er keinen andern Rath, als den Talisman, den ihm der Zauberer gegeben hat. Der Sibirier glaube nicht ſowohl an Götter, als vielmehr an Geiſter. Das Schamanenthum hat ſeine Aufgabe vornämlich darin, ihre Macht zu brechen. In der engen Hütte, beim rothen Licht der Kienſpäne, kauern die Rathloſen zuſammen und heulen den Zaubergeſang. Der Schamane rührt die Trommel und raſt mit wilden Geberden umher, bis er leichenhaft in den orakelnden Schlaf verſinkt. Dieſe Düſterheit iſt nun wohl an dem Schamanenthum charakteriſtiſch. Allein weſentlich hatte ich daſſelbe nach meinen Unterſuchungen über die Naturreligion (1831) für nicht verſchieden von der Zau-

derei, die wir bei andern Völkern finden, welche noch auf der Stufe der Naturreligion stehen. Die Differenz ist nur eine durch locale Modificationen und Racenindividualität hervorgebrachte. Selbst den Fetischismus möchte ich dem Schamanenthum nicht ableugnen. Ich räume ein, daß die Lappen, Knochen, Haare, die man an Stangen bindet und vor den Jurten aufstellt, die ausgestopften Puppen in denselben, die Lumpen, mit welchen als mit Amuleten alte Weiber immer Trödel treiben, erst durch Beschwörung zu magischen Schutzmitteln werden: immerhin sind sie doch schon eine beginnende Objectivirung der allgemeinen Macht in einem einzelnen, sinnlichen Gegenstande. In Afrika wird allerdings zwischen Fetisch und Zaubermittel an der Guineaküste und in Senegambien unterschieden. Soll es nicht aber auch eine Stufe geben, wo Fetisch und Talisman noch in einander fließen, wo das Bewußtsein in seiner Dumpfheit theils über die unbestimmte Vorstellung von frazzenhaften, gespenstischen, schadenfrohen Dämonen, theils über eine räthselhafte Scheu vor der Macht des Zauberers und des durch ihn geweiheten Objectes noch nicht hinausgekommen ist? Auf den Nordafrikanischen Märkten von Innie und El Herrez werden viele Zaubermittel verkauft, vor deren Gewalt sich Neger, die schon bei Muhamedanern als Sclaven dienen und der Wüstheit der Naturreligion schon entfremdet sind, außerordentlich ängstigen.

Die Darstellung Westasiens zerfällt in zwei Abschnitte, deren erster den Feuerdienst von Iran, der zweite die Religionsgeschichte der Völker Vorderasiens umfaßt. Bei dem Parsismus sucht Stuhr einen möglichst engen Kreis zu ziehen, indem er den Vundeheſch als Quelle ganz ausschließt. Er setzt seine Entstehung erst um die Mitte des siebenten Jahrhunderts n. Chr. — Als den Mittelpunct der Religionen Vorderasiens sieht er die syrisch-chaldäische an und construirt sie so, daß er in ihr einen Synkretismus des Nordischen Geisterglaubens mit Arabischem Gestirndienst erblickt, woraus denn die Astrologie als diejenige Gestalt des Heidenthums hervorgegangen sei, welche alle Völker und Zeiten sich wegen ihres mechanischen Fatalismus am leichtesten hätten zueignen können. Durch die Mischung des Nordischen und Südlichen entstehe immer eine gewisse Wildheit, welche theils als Wollust, theils als Grausamkeit erscheine. Ostasien sei das Land der Götter; in Westasien

aber trete der Menſch hervor und damit eine gewiſſe Härte und Schärfe. Vorderaſien ſei daher immer der Schauplatz des Kampfes zwiſchen dem Geiſt und dem Fleiſch geweſen. In der ſyriſch-chaldäiſchen Religion habe der Menſch ſich der bloßen Nothwendigkeit unterworfen; im Judenthum der Nothwendigkeit mit der Ausſicht auf die Freiheit; nach Abend zu ſei dann mit den Hellenen zur Freiheit weiter fortgeſchritten, nach Süden zu aber in Afrika ganz dem Fleiſch, der Willkür eines thieriſchen Daſeins verfallen. Auf dieſer Stätte habe daher die Verſöhnung des Geiſtes mit dem Fleiſch durch das Chriſtenthum hervorgehen müſſen.

Dieſe auszugsweiſe hier angedeutete Entwickelung iſt eine der ausgezeichnetſten in Stuhrs Werk. Aber Eine Frage drängt ſich uns hier auf. Wie konnte er Aegypten von dem Kreiſe der Orientaliſchen Religionsſyſteme ausſchließen? Zu der Maſſe der in unbeſtimmten, loſen Formationen zerſtäubenden Afrikaniſchen Naturreligionen kann man die Aegyptiſche doch auf keine Weiſe rechnen. Und ſo ſelbſtſtändig ſie ſich in ſich durchgebildet hat, ſo kann man ſie doch auch wieder nicht als eine abſolut eigenthümliche anſehen, ſondern ihr Standpunct iſt derſelbe Dualismus, den wir auch in Vorderaſien finden. Das Unterſcheidende Aegyptens iſt nur, daß es in der Ueberwindung deſſelben, in der Einigung der Gegenſätze viel größere Fortſchritte macht. Was im Parſismus und in dem Chaldaismus einſeitig vorhanden iſt, das faßt ſich in Aegypten zu einer organiſchen Totalität zuſammen. Der Parſismus verehrte das Licht unmittelbar in den Geſtirnen, die ſich der Anſchauung darboten und im Feuer, dem irdiſchen Reflex des großen Bahman und ſeiner Amſchaspands. Im Chaldäiſchen wurden die Geſtirne auch wieder in Götterbildern dargeſtellt, ſo wie die Weltzeugung durch Mythen, Symbole und obſcöne Culten. Die Aegyptiſche Religion beſaß das aſtronomiſche Element, aber nicht in der abſtracten Reinheit, wie der Parſismus; ſie beſaß das kosmogoniſche Element, aber nicht in der liederlichen Wüſtheit, wozu daſſelbe in Babylon ausartete. Sie beſaß den Dualismus, aber nicht in der Starrheit, wie in Perſien, oder in der ſehnſüchtigen, erotiſchen Weichheit, wie in Phönizien, Phrygien, ſondern durch Oſiris wurde ſowohl in ſeinem Verhältniß zum Typhon der Gegenſatz des Poſitiven und Negativen von Ahuramazdao und Agromaynius,

als in ſeinem Verhältniß zur Iſis der Gegenſatz des männlichen und weiblichen Princips von Adon und Aſtarte zur concreten Einheit zuſammengehalten. Im Perſiſchen Hochland wohnten Nomaden; im Tiefland Ackerbauer; in Meſopotamien, im reichen Babylon, welches die Indiſche Wunderwelt mit dem Weſten vermittelte, Kaufleute; in den Arabiſchen Wüſten ſchwärmten die kriegeriſchen Hykſos. In Aegypten exiſtirten alle dieſe Lebensarten, aber nicht als beſondere Völker nebeneinander, ſondern als Kaſtenunterſchiede, ſo daß auch hierin ſich Aegyptens übergreifende Natur manifeſtirt. Eben ſo wohnten die Juden in Aegypten bis zu ihrer Zurückwanderung nach Paläſtina und wurden durch die Strenge der Kaſtenſonderung ſelbſt in ihrer volksthümlichen Eigenheit erhalten und gekräftigt; die Hykſos fielen räuberiſch das Küſtenland an, wo ſie, nach den Reliefs auf den Aegyptiſchen Sculpturen, zuweilen ſogar Thürme errichteten; die Perſer bekriegten Aegypten ebenſo, wie deſſen Pharaonen früherhin erobernde Streifzüge nach dem Norden unternommen zu haben ſcheinen. Endlich wurde Aegypten durch die Helleniſche Bildung untergraben, ſo daß unter den Ptolomäern Aegyptiſches und Helleniſches ſich innigſt vermiſchte und die gnoſtiſchen Syſteme ſelbſt in der Speculation das Abendländiſche mit dem Morgenländiſchen auszuſöhnen trachteten. Aegypten erſcheint daher in jeder Beziehung als das letzte und höchſte Reſultat des heidniſchen Orients. Weil es weder China's kindlich-kindiſche Engheit, noch Indiens maaßloſe Ueberfülle, noch das befriedigungsloſe Ringen der Vorderaſiaten, vielmehr ein in regelmäßigem Pulsſchlag in ſich wiederkehrendes, mannigfaltiges, ſich immer von Neuem in ſich anfachendes Leben hatte, ſo mußte es auch die Lehre von der Seelenwanderung viel tiefer und verſtändiger ausbilden, als dies je zuvor geſchehen war. Es ſtrebte darnach, nicht bloß, wie China und Indien, eine Vergangenheit, oder, wie Perſien und Babylonien, eine ſei's durch Thaten, ſei's durch Ueppigkeit, erfüllte Gegenwart zu haben, ſondern in der Gegenwart ſich eine Zukunft zu begründen. Darum ging es auch zu Grunde; es löſte ſich auf, was die übrigen Orientaliſchen Mammuthe nicht vermochten.

Stuhr deutet einen Uebergang der Vorderaſiatiſchen Religionen in das Judenthum an, dem er, womit er wohl ſtarken Wi-

derſpruch finden dürfte, auf die Bildung des Perſiſchen Feuerdienſtes einen großen Einfluß zuſchreibt, während ſonſt, in der vulgären Vorſtellung, die jedoch von ſo vielen gründlichen und beſonnenen Forſchern befeſtigt iſt, theils eine gewiſſe urſprüngliche Identität aller Aramäiſchen Völkerſtämme, theils eine Umbildung des Judenthums während des Exils durch den bereits ſyſtematiſch entwickelten Parſismus angenommen wird. — Den Monotheismus des Judenthums ſetzt Stuhr nicht als das Product einer äußerlichen Offenbarung, ſondern als die Abſtraction eines Glaubens an die Geiſter der Ahnen. Hieraus ſei ein Einheitsbegriff der göttlichen Macht, Jehovah, entſprungen. Als einen Hauptgrund für ſeine Meinung führt Stuhr die Teraphim an. Ich kann nicht leugnen, daß ich hier gern eine Spur gefunden hätte von einer Bekanntſchaft Stuhr's mit der Art und Weiſe, wie Vatke den Entwickelungsproceß des religiöſen Selbſtbewußtſeins im Jüdiſchen Volk darzuſtellen verſucht hat. — Auch der Wunſch drängte ſich mir auf, daß Stuhr die anziehenden Bemerkungen, die er über den Tantaliſchen Zug Vorderaſiens, namentlich in Betreff Nebukadnezar's macht, weiter ausgeführt haben möchte.

Bei einem eben ſo weitläuftigen als intereſſanten Stoff wie der mythologiſche, der religionsphiloſophiſche, muß man ſich gewaltſam beſchränken. Ich breche meine Reflexionen ab. Stuhr wird der rühmlichen Anerkennung nicht entbehren, nach ſieben und zwanzig Jahren, ſeit Görres ſeine an einer Superfötation der Phantaſie kränkelnden Mythengeſchichte des Orients in begeiſtertem Drange ſchuf, der erſte geweſen zu ſein, der das ungeheure Material, das ſeit Görres Zeiten noch unendlich vermehrt worden, mit kritiſchem Verſtande perluſtrirt und mit anſchaulicher Klarheit dargeſtellt hat. Dürfen wir es wohl hoffen, daß man ſein fleißiges Werk fleißig ſtudiren werde, damit, vorzüglich in Anſehung des Bramismus und Buddhismus, ſo viele weit verbreitete ſchiefe Vorſtellungen und Unrichtigkeiten verſchwinden, mit welchen man aus Major's mythologiſchem Lexikon und dem Werk der Obriſtin von Polier noch immer ſo freigebig iſt?

7. Göſchel's Entwicklung der Hegel'ſchen Unſterblichkeitslehre. 1835.

Göſchel gehört, um einen Jean Paul'ſchen Ausdruck zu gebrauchen, zu den paſſiven Genies. Es iſt nichts Urſprüngliches in ihm, aber er iſt eine im höchſten Grade bildſame Natur. Man vermag keine Idee zu nennen, welche Göſchel eigenthümlich wäre. Er hat alle ſeine Gedanken ſo ſehr von Andern, daß er in ſeiner edeln Aufrichtigkeit uns ſelbſt beſtändig die Quelle angibt. Aber er verſteht es bewunderungswürdig, mit den Gedanken Anderer zu denken, ſie miteinander zu verſchmelzen, ſie weiter auszuführen und in treuer Exegeſe intereſſante Folgerungen aus ihnen zu ziehen. Dies Auslegertalent iſt ſeine Productivität.

Die immer wiederkehrenden Anhaltpuncte ſeines Denkens ſind die Bibel und das Recht, Göthe und die Hegel'ſche Philoſophie. Dies ſind ſeine Autoritäten. Jede iſt ihm theuer, keine will er aufgeben. Wo ſich daher Widerſprüche zwiſchen ihnen erheben, ſucht er ſie miteinander zu vermitteln. Durch ſie vermittelt er ſodann die Widerſprüche unſerer religiöſen und politiſchen, poetiſchen und philoſophiſchen Parteien, und hat ſich durch dies Geſchäft zu einer nothwendigen Geſtalt im Kreiſe unſers jetzigen Lebens gemacht.

Sein erſtes Buch 1824 handelte über Göthe's „Fauſt" und den ewigen Juden. Auf den letztern war er nicht unmittelbar durch die Volksſage, ſondern durch den Bericht geführt, den Göthe in ſeiner Biographie von einer Bearbeitung derſelben macht, die er damit im Sinne hatte. Die eigentliche Aufgabe war hier die Einarbeitung der Hauptmomente der Hegel'ſchen Phänomenologie in die Hauptwendepuncte des Fauſt. Mit Begeiſterung, mit einem Anflug von Kühnheit löſte er ſie. Hierauf wendete ſich Göſchel entſchieden zum Pietismus. Ein außerordentliches Erlebniß hatte ihn wunderbar erſchüttert. Ein Reiſebericht und ein Geſpräch: „Cäcilius und Octavius", bezeichnen dieſe Epoche. Letzteres, von Tholuck eingeführt, nahm die Grundbeſtimmungen der chriſtlichen Glaubenslehre ziemlich trocken durch. Doch der Trieb des freien Denkens drängte ſich ſtärker 1829 in den „Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen" hervor. Die Wirkung dieſer Schrift war ungemein. Der Pietismus, die altgläubige

Orthodoxie ſah ſich mit Einem Schlage dem ſo ſcheu als pantheiſtiſch perhorreſcirten Hegelianismus nahe gerückt und faßte eine bis dahin ungewohnte Achtung vor ihm. Gegen Marheineke's prieſterliche Salbung blieb er mißtrauiſch; aber die kindliche Weiſe der Göſchel'ſchen Frömmigkeit zog ihn an. Er hoffte, des Guten der abſoluten Philoſophie theilhaft werden zu können, ohne ſich das reine Gewand ſeines demüthigen Glaubens durch Wiſſensſtolz u. ſ. w. zu beſchmuzen. Hegel hatte ſich für die Bewährung ſeiner Speculation durch Citate von Bibelſtellen niemals abgegeben; nur im Allgemeinen hatte er die Einheit ſeiner Philoſophie mit dem chriſtlichen Glauben behauptet. Da er nun von der Unwiſſenheit, dem Unverſtande, dem böswilligen Neide der härteſten Diſſonanz mit dem Chriſtenthum bezüchtigt wurde, ſo mußte ihm ein ſo ſpecieller, ſo geiſtreich durchgeführter Nachweis jener Einheit ſehr willkommen ſein, und er drückte dem Verfaſſer mit Recht dankbar dafür die Hand.

So ſtand nun Göſchel zwiſchen Tholuck und Hegel, zwiſchen Gefühlsinnigkeit und abſolutem Wiſſen. 1832 gab er den erſten Theil ſeiner „Zerſtreuten Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juriſten" heraus. Die Philoſophie vindicirte hier dem Recht einen theologiſchen Boden; die Satisfactionslehre der Kirche fand neue Beſtätigung; die Grundbeſtimmungen der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie wurden als im Preußiſchen Landrecht enthalten nachgewieſen. Dadurch erregte Göſchel das Intereſſe der ariſtokratiſchen Schule.

Doch am nachdrücklichſten erſchien die Bedeutung des vielſeitigen Mannes unmittelbar nach Hegel's Tod. In der kleinen Schrift: „der Monismus des Gedankens", ſtellte er das Weſen der Hegel'ſchen Philoſophie mit großer Bündigkeit dar, und wendete ſich gleich darauf in dem Büchlein: „Ueber Hegel und ſeine Zeit" nach Außen, alle Elemente der Gegenwart und Wiſſenſchaft berührend. Mit beiden Schriften drang er ſoweit durch, daß der Name Monismus von da ab allgemein aufgenommen und in der letztern ein populaires Handbuch zur bequemen Orientirung in der Hegel'ſchen Philoſophie gefunden wurde.

In den „Aphorismen" hatte Göſchel beſtändig die Bibel im Auge. Er zeigte, wie die für ſo religiös gehaltene Jacob'ſche

Philoſophie von dem orthodoxen Chriſtenthum, vom Katechismus, weit entfernt, die Hegel'ſche dagegen als gründliche Interpretin des Bibelwortes zu gelten wohl berechtigt ſei. Im „Monismus des Gedankens", im Buch „Ueber Hegel und ſeine Zeit" hatte er vorzugsweiſe die Philoſophie im Auge; die Bibel und Göthe waren hier nur ſecundair. In ſeinen „Unterhaltungen zur Schilderung Göthe'ſcher Dicht- und Denkweiſe" (1834) endlich war Göthe der Mittelpunct, dem Hegel und Bibel zur Peripherie dienten. Dieſe zarten, aus einer wahrhaft weiblichen Liebe zum Dichter hervorgegangenen Aufſätze, welche den Geliebten nur zu verklären, von jedem trübenden Verdacht zu reinigen ſucht, können nicht harmlos genug genommen werden. Ihre Einſeitigkeit iſt zu grell, als daß ſie zu andern Prätenſionen führen könnte; nicht die Schönheit der Form, nicht der Reflex des mannigfachſten Weltlebens, nur die Religion intereſſirte ihn wahrhaft an den Dichtungen. Nicht Weniges, glauben wir, muß Göſchel in Göthe ein Räthſel bleiben, weil er mehr geneigt iſt, Chriſtenthum und Hegel'ſche Philoſophie in ihn hinein, als unbefangen Göthe'ſches Weſen aus ihm heraus zu leſen.

Unterdeſſen wurde Göſchel auch Mitarbeiter an den Berliner „Jahrbüchern". Der jüngere Fichte ließ ergrimmt drucken, dieſe ihm ſo verhaßte Geſellſchaft ſei für Göſchel viel zu gut und habe ſich an ihn herangedrängt. Göſchel ſprach nun über den Rationalismus in England, über Günther's „Janusköpfe", Heinroth's „Criminalpſychologie", Lamennais' „Paroles d'un croyant", über mehre kleine Schriften, ſogar Programme, und über Richter's „Neue Unſterblichkeitslehre". Dieſer Aufſatz erregte einen großen Streit, wodurch Göſchel's gegenwärtiges Buch, wo nicht überhaupt hervorgerufen, doch gewiß in ſeiner Erſcheinung beſchleunigt wurde. Schon in jenen Artikeln hatte Göſchel die Richter'ſche Schrift mehr als äußere Veranlaſſung genommen, ſeine ſelbſtſtändige Entwickelung daran zu knüpfen. Wie Weiße in der Kritik der Richter'ſchen „Lehre von den letzten Dingen" gethan, hatte auch Göſchel Richter'n ſehr wegwerfend behandelt. So Vieles an Richter getadelt werden muß, ſo dürfte doch die Polemik gegen ihn mehr ſeine Form, die in ihrer zudringlichen Heftigkeit ſich nicht ſelten in das Niedrige fallen läßt, als ſeine

Tendenz treffen. Ich hätte wohl am meiſten Urſach, mich über Richter's Gereiztheit zu beſchweren. Allein die Kränkung, die ich durch ihn erfahren, wird mich nie verhindern, das Rechte in ihm anzuerkennen. Richter iſt durch und durch ehrlich, was in unſerer verlogenen Zeit ſehr hoch zu ſchätzen iſt, und läßt ſich ſeine Sache mit großem Ernſt und Eifer, mit wirklichen Aufopferungen angelegen ſein. Daß er in ſeinem Streben an den Fanatismus anſtreift, daß er für die Vernichtung des Glaubens an die Unſterblichkeit in einer Zeitſchrift eine eigne Propaganda eröffnet, iſt eine Verirrung, von der er zurückkommen wird. Da im Geiſt eine Beſtimmung mit allen andern, die Unſterblichkeit mit der Auferſtehung, die Auferſtehung mit der Seligkeit, dem jüngſten Gericht zuſammenhängt, ſo bewies Richter einen ganz richtigen Tact, wenn er die Eschatologie überhaupt zum Gegenſtand der Unterſuchung machte. Aber gleich darauf verzettelte er ſeine Kraft in kleinen Aufſätzen und ſtumpfte die Schärfe ſeines Gedankens in falſchen Populariſirungen ab. Hätte er ſtatt deſſen die Eschatologie fortgeführt, wie viel mehr würde er geleiſtet haben, und wie viel höher würde er in der Achtung des Publicums ſtehen! Wie ſehr er aber durch ein dreiſtes Abſprechen beleidigen, durch einen renommiſtiſchen Ton verletzen und das tiefere religiöſe ſowohl als wiſſenſchaftliche Intereſſe unbefriedigt laſſen mag, das Verdienſt, durch ſeine Parrheſie die freieſte Erörterung über den Gegenſtand in Gang gebracht zu haben, muß ihm zugeſtanden werden. Wir geſtehen, uns außerordentlich verwundert zu haben, daß Göſchel Richter's nirgend erwähnt, nicht einmal da, wo er die hervorſtechendſten populairen Schriften aufzählt, denn Richter's Kritik der Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele in der „Lehre von den letzten Dingen" hat dadurch einen unleugbaren Werth, daß ſie mit unerbittlicher Strenge die Negation derſelben auf die Spitze treibt. Sollte Göſchel dieſe Schrift gar nicht kennen?

Von der ältern Zeit wollen wir abſtrahiren, weil ihre Betrachtung uns zu weit führen dürfte. Wir erinnern alſo nur daran, daß die Freidenkerei des achtzehnten Jahrhunderts, der Engliſche Skepticismus und der Franzöſiſche Materialismus, das Nichtglauben der Unſterblichkeit zu ihren Glaubensartikeln zählte. Die Deutſche Aufklärung verſtieg ſich nur ſehr ſelten bis zu

dieſem Nihilismus. Die Kant'ſche Philoſophie befeſtigte den Glauben an das Jenſeits vollkommen. Aber ſie that es durch eine egoiſtiſche Wendung. Sie begnügte ſich nicht mit der Tugend; ſie wollte auch das Verdienſt ihrer Anſtrengung belohnt wiſſen. Sie forderte Glückſeligkeit und widerſprach dadurch ihrer republicaniſchen Moral, die Pflicht nur um der Pflicht willen zu thun. Der im Dieſſeits durch den kategoriſchen Imperativ abgewieſene Eudämonismus ſchlich ſich durch den praktiſchen Beweis für das Daſein Gottes wieder ein.

Dagegen reagirte die Fichte'ſche, die Schelling'ſche, die Hegel'ſche Philoſophie. Die Freiheit ſoll ſich ſelbſt genügen können, oder nicht ſagen, daß ſie Freiheit ſei. Schiller, Novalis, Schleiermacher verſchafften dieſer Anſicht eine gewiſſe Breite. Man lebte ſich mit vornehmer Reſignation in die Unendlichkeit des Momentes hinein. Auch war die Gegenwart ſo reich, die größten praktiſchen und wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen erfüllten die Gemüther ſo ſehr, daß es immitten ſo reicher Wirkſamkeit müßig ſchien, ſich um die Fortdauer des Ichs zu bekümmern. Der Glückliche kennt keine Zeit.

Der Kampf der Philoſophie des abſoluten Wiſſens mit dem Kantianismus war ſo gut als vorüber. Die Völker hatten ſich der Verbeſſerung ihrer Verfaſſungen zugewendet; Napoleon ſtarb auf Helena; die politiſchen Excentricitäten der Burſchenſchaft bereiteten der Schwärmerei für die Größe der Deutſchen Nation, die ein Decennium hindurch die Religion unſerer Jugend war, ein traurige Grab. Der Friede erlaubte ein ruhiges Behagen an den individuellen Zuſtänden. Man ging von der militairiſchen und politiſchen Aufregung zur religiöſen über. Das kirchliche Intereſſe führte zum wiſſenſchaftlichen. Die Geſelligkeit ſuchte in der Frömmigkeit einen idealen Aufſchwung und die Andachtsübungen, die theologiſchen Studien, die Erzählungen von Bekehrungen, von Wiedergeburten, das Proſelytenmachen, die zum Wunderglauben aufgeregte Spannung waren an der Tagesordnung.

Hegel war nach Berlin gekommen, nach dem Mittelpunct aller dieſer Bewegungen. Die Grundzüge ſeines Syſtems waren veröffentlicht und die Theologie fing an, ſie in ſich aufzunehmen. Marheineke arbeitete ſeine Dogmatik um. Bedenkt man, daß das

höchſte Talent dieſes Mannes das kritiſch-hiſtoriſche iſt, ſo ſetzt dieſe Unternehmung in Erſtaunen. Wie unvollkommen auch Vieles darin ſei, ſie bleibt bis jetzt nächſt Daub's „Theologumenen" die gründlichſte aller Dogmatiken dieſes Jahrhunderts, wofern man die Gründlichkeit nicht in ſentimentalen Declamationen, in abſtractem Raiſonnement, in einem Wuſt exegetiſcher und ſcholaſtiſcher Gelehrſamkeit, in einem bunten Bilderſchwall, ſondern in der Wahrheit der Gedanken ſucht. Marheineke's Dogmatik hat den einfachſten Gliederbau. Sie ſtößt nur dadurch von ſich ab, daß ſie das Element der Vorſtellung mit einer gewiſſen Härte behandelt, was umgekehrt in der erſten Ausgabe, dem Rationalismus gegenüber, mit Vorliebe von ihm gepflegt worden war. Schonungslos zerbrach Marheineke für den Triumph des ſich ſelbſt als die ewige Wahrheit beweiſenden Begriffs die liebliche Hülle der Vorſtellung und zog ſich dadurch nicht bloß, wie von Bredſchneider u. A., gefährlichen Mißverſtand, ſondern auch, wie von dem jüngern Fichte, den Vorwurf zu, das Bedeutungsvolle der chriſtlichen Vorſtellungen (Paradies, Engel, Teufel, Hölle, Himmel) verkannt zu haben. In der Eschatologie kam natürlich die Vernichtung des Jenſeits, der Zukunft als einer Abſtraction von dem überall und immer ſich offenbarenden Weſen des göttlichen Geiſtes am meiſten zum Vorſchein. Lohn und Strafe, Himmel und Hölle, Seligkeit und Verdammniß wurden in unſere gegenwärtige Geſchichte als integrirende Elemente derſelben eingewirkt. Das ewige Leben wurde im Diesſeits anerkannt und aller phantaſtiſchen Auslegung des Jenſeits der Flügel gelähmt.

Dieſe mit tiefer Beſonnenheit durchgeführte Arbeit wurde ein Feuerwein, der viele Gemüther entzündete. Gegenüber den krankhaft ſehnſüchtigen, ſtummzelebrirten Neandrianern, den bonner-mehmannigen, dialektiſch-ſcharfſinnigen Schleiermacherianern bildete ſich eine neue Schule, trotzig gemüthſchäumend, hinausgehoben über alle Gegenſätze, Neander's ſtupende Gelehrſamkeit, Schleiermacher's kunſtreiche Beredtſamkeit und Vielſeitigkeit abſtand, aber in Marheineke und Hegel ihre eigentlichen Vertreter findend. Der poſitive Charakter der jungen, aus dem Haupt der Wiſſenſchaft entſprungenen Religion machte allerdings manchen Jüngling vor der Zeit altklug, und beſonders konnte man an geborenen Berlinern, welche

sich dem Hegelianismus ergaben, oft eine gewisse Naseweisheit, ein unausstehliches, mit Allem Fertigsein bemerken. Aber es darf doch nicht geleugnet werden, daß in der wunderbaren Gährung auch viel Kraft und Tiefe sich entwickelte. So war es in Berlin vor 8—12 Jahren. Fragen wir uns nach dem Princip der Begeisterung, so war es unstreitig das Bewußtsein, daß der menschliche Geist dem Wesen nach von dem göttlichen nicht verschieden sei, daß daher der Inhalt der Geschichte wahrhaft göttlicher Natur sei, daß der Mensch dieser Erde von Gott nicht in einen Winkel des Universums als eine geringfähige Creatur verstoßen, sondern von dem himmlischen Vater als sein Kind, sein Ebenbild an den weltschaffenden Busen gedrückt werde. Ein Schauer der erhabensten Rührung über diese Gottesnähe, ein freudiges, demuth-ernstes Entzücken hat damals Viele bei diesem uralten Evangelium durchbebt und ihnen das Leben von Neuem geadelt. Was die Andern suchten, hatten die Hegelianer gefunden. Die Jugend mußte die Unsterblichkeit als ein endloses Fortdauern abschwören; nicht aus Pantheismus, wie man gesagt hat, sondern aus Moralität. Man wollte sich aller Egoität entäußern. Die Richtung Hegel's auf das Ansichseiende, auf das Allgemeine, Objective machte gegen die Individualität, gegen die particulaire Subjectivität gleichgültig; ja, man ging in der Verfolgung derselben ins Extrem und warf dadurch den Schein der Gemüthlosigkeit auf sich. Der christliche Glaube schien mit einer absoluten Resignation auf das Jenseits, auf eine persönliche Fortdauer nicht bloß verträglich, er schien sie vielmehr recht zu fordern. Auch die Bezeichnungen der neutestamentischen Schriften, welche von einer nachirdischen Welt zu sprechen scheinen, lassen sich, wie Richter und Daumer zeigten, wohl dahin umdeuten. Behält Gott, wenn er Mensch wird, noch etwas für sich, was er dem Menschen nicht offenbarte? Ist, wenn der Einzelne durch den heiligenden Geist der Gemeinde die Stellung zu Gott empfängt, die er haben soll, eine wesentliche Veränderung derselben durch den Tod denkbar? Kann, mit andern Worten, die Religion im Himmel eine andere sein als auf Erden? Kann der Geist Gottes für den Geist des Menschen je ein anderer werden, als er schon jetzt ist? Da Gott der absolute Geist ist, so kann er als die absolute Wahrheit, nur im Geist und in der Wahrheit, d. h.

denkend angebetet werden, denn ein Schauen Gottes, des unsichtbar Allgegenwärtigen, ist künftighin so unmöglich als jetzt. Auf die Dauer, auf die Länge des Genießens der Seligkeit kann es vollends nicht ankommen. Was aber die Furcht angeht, als wenn die Vernichtung des Glaubens an die Unsterblichkeit die Sittlichkeit gefährden, zur frechen Hingabe an das Laster verführen könnte, so widerlegt schon die Erfahrung diese gegen den Zweifel gewöhnlich zunächst erhobene Besorgniß, da, wie bereits Pomponazzio in seinem berühmt berüchtigten Buche zeigte, die frömmsten Menschen nicht an die Unsterblichkeit geglaubt haben; die größten Schurken dagegen haben sie geglaubt. Allein noch mehr. Das Bewußtsein, hier und jetzt schon selig leben zu können, muß im Menschen die tiefsten Kräfte wecken, muß ihn ernst und doch heiter, strebsam und doch zufrieden machen. Je allgemeiner daher der christliche, nicht der materialistisch-atheistische Glaube an die Nichtfortdauer wird, um so mehr wird ein rüstiges Geschlecht hervorgehen, welches ohne allen Egoismus in der Freude des wahrhaften Erkennens und Handelns lebt.

Dies ungefähr war das Raisonnement, in welchem sich sehr Viele aus der Hegel'schen Schule bewegten, welches in Richter's mehrerwähnter Schrift von den letzten Dingen seine schärfste Repräsentation fand. Hegel's Phänomenologie und Marheineke's Eschatologie in seiner Dogmatik waren die Panière, unter welchen sich die todesmuthige Jugend mit prophetischen Ahnungen von der lebenverjüngenden Wirksamkeit dieser Auffassung des Christenthums versammelte. Es ist leicht zu sehen, daß das sittliche Moment der Entäußerung seiner selbst, die Indignation über die für religiös ausgegebene verächtliche Behandlung der Erde und des Menschen, der Drang, das Seinsollen zum Daseyn, den Begriff des Christenthums zur vollen Realität umzuwandeln, hauptsächlich jene Begeisterung entzündete. Schriften, wie die von Byron, gaben ihr außerdem ein poetisches Relief. Ich selbst schwelgte darin und riß nicht Wenige, namentlich auch meinen Landsmann Richter, dem ich von Jugend auf eine Art Autorität war, in jenen Enthusiasmus, weshalb er mich gegenwärtig, wo ich über jenen Standpunct der frommen Indifferenz zu einem höhern hinausgekommen zu sein glaube, als einen Apostaten seiner „guten Sache"

beurtheilt, der feigherzig, seiner amtlichen Stellung wegen, andern Sinnes geworden sei.

Daß keine Philosophie so wie die Hegel'sche zur Versöhnung der unaufgebbaren Ansprüche der Vernunft mit der Tradition und dem Dogma des Christenthums fähig sei, ist meine innerste Ueberzeugung. Es ist keine Sophistik des Systems, wenn es sich einer solchen Concordanz rühmt. Man ist noch zu sehr gewohnt, in den Philosophien eine von dem kirchlichen Christenthum abweichende Richtung zu vermuthen, als daß man der Hegel'schen in Betreff jener Harmonie Glauben schenken könnte. Es erscheint Vielen völlig sonderbar, daß sie durch die Speculation in ihrer Religiosität unangefochten, unverändert sollten gelassen werden können, daß der Unterschied des Glaubens vom Wissen nur ein formeller, kein reeller ist; man ist lüstern nach Dingen, die in Bibel und Katechismus gar nicht vorkommen; man will eine freimaurerische, esoterische Offenbarung, um sich von dem unaufgeklärten Volk der gemeinen Christen durch sein Besserwissen unterscheiden zu können. Wer dergleichen von Hegel erwartet, täuscht sich freilich: er verhilft zu einer hellern Erkenntniß des Glaubens, aber der Glaube bleibt, der er ist, der Glaube der Welt, für welchen Niemand einen andern Grund legen kann als Christus.

Doch wir wollen den geschichtlichen Faden wieder aufnehmen. Die Confusion, in welcher die Hegel'sche Philosophie und Theologie mit dem positiven Christenthum sich befand, war sowohl dem Rationalismus als dem Supernaturalismus, dem Kantianismus wie dem Schelling-Fichteismus, dem gelehrten Verstande wie dem Pietismus ein Stein des Anstoßes. Man ärgerte sich über die Dialektik, in der Alles Recht zu wissen schien, und spottete ihrer als einer Windmühle. Da bemerkte man glücklicher Weise, wie unter dem Gewande des leidigen Schleppkleides dennoch der diabolische Zwerg verstohlen hervorguckte. Es fand sich, daß in der alle Wissenschaften umgreifenden, alle Systeme in sich absorbirenden, alle Dogmen der Kirche begreifenden Philosophie in Anbetracht der Unsterblichkeit ein großer Defect vorhanden sei. In Hegel's Lehren fand man nirgend einen expressen Passus über die Unsterblichkeit. Wie ganz anders Gottsched's Encyklopädie gegen Ende des 18. Jahrhunderts, die widmet den künftigen Zuständen der Seele ein

eignes Capitel, worin sogar ihr Aufenthaltsort ausführlich beschrieben wird. Bei Hegel war immer nur von der Ewigkeit des Geistes die Rede, während man die Dauer der eignen Seele garantirt wissen wollte. Nun hatte man an jener Entdeckung eine treffliche Waffe, der selbstsüchtigen Zeit die Philosophie so verdächtig zu machen, daß Hegelisch und verrückt Synonima wurden, und man sich durch die Berührung mit einem Hegelianer wie durch einen Paria befleckt glaubte. In einigen kleinen Schriften mußte Hegel selbst noch von der trostlosen Oede seines System, von der Hoffnungslosigkeit desselben lesen; nur das Vergangene, das Fertige habe er begriffen; für die schönere Zukunft, für die Wonne des Jenseits fehle ihm das Organ. Hegel antwortete sehr unbefriedigend. Gegen Schubarth und Cargkuico berief er sich sogar ganz lakonisch auf den Katechismus. Wie unphilosophisch!

Die Opposition aller Parteien ergriff nun diesen Punct als einen ausgemachten. Die Supernaturalisten erinnerten an Christi Auferstehung, an Bibelstellen, an die Symbola; die Rationalisten an Kant, an das Bedürfniß der Vernunft, an den unendlichen Fortschritt; die Gefühlsgläubigen beriefen sich auf ihre Ahnung; die Historischen darauf, daß Andere schon früher an die Unsterblichkeit geglaubt hätten, daß ja manche Todte den Lebenden wieder erschienen seien; die Schwachen stützten sich auf ihre Angst vor dem Tode; von Langsdorf darauf, daß von seiner Fortdauer das Dasein Gottes abhinge, und die Aesthetischen auf Jean Paul's „Campanerthal" und Fichte's „Urania".

Da entriß der ironische Tod Hegel den Lebenden; aber, obschon man ihn nun nicht mehr persönlich inquiriren konnte, so hatte er doch keine ironische Wirkung. Die Gegnerschaft erhob sich mit desto größern Hoffnungen zum Siege. Hegel war schwierig; mit den Schülern wollte man bald fertig werden; sie selbst würden sich untereinander entzweien, da Hegel's machtvolle Persönlichkeit nicht mehr uniformirend wirke; die Berliner „Jahrbücher" würden zu einer ordinairen Literaturzeitung herabsinken, ohne weitere speculative Prätension; von den Schülern sei keiner zur centralisirenden Vertheidigung des Systems fähig. Bachmann rüttelte tapfer an allen Stangen des speculativen Käfigs und versprach durch eine Umgestaltung des Systems den eingegitterten

Menſchen wieder in die friſche Gottesluft zu führen. Der jüngere Fichte that ſehr bedenklich und verſprach, ſeiner kritiſchen Revue der Philoſophie die ächte Wahrheit bald nachfolgen zu laſſen. Mit ihm rivaliſirte Weiße in Verſprechungen; ja, er kam mit ſeiner „Metaphyſik", einer überraſchenden Probe der verheißenen Wahrheit, der Fichte'ſchen Ontologie bereits zuvor: Braniß und Fiſcher ſchleuderten ebenfalls Metaphyſiken zum Angriff; Gruppe, ein gewandter Reiter, durchbohrte das Syſtem, d. h. ſein Phantom deſſelben, mit tauſend Lanzenſtichen bis in die Haut der agirenden Perſonen. Endlich erhebt ſich eine Herbart'ſche Schule in blanken Waffen mit noch unabgenutzten Streitkräften. Richter's Schriften waren ein beſonders willkommener Anhalt. Zunächſt verwickelte ſich Weiße in Streit mit ihm, weil er den Unglauben an die Unſterblichkeit eine Geheimlehre der Schule genannt hatte. Göſchel trat gegen Richter auf; gegen Göſchel erhoben ſich wiederum Weiße und Fichte. Sie behaupteten, daß aus Hegel's Principien heraus eine individuelle Fortdauer nicht gefolgert werden könne; thue man es, ſo alterire man das Syſtem; man künſtele ihm etwas an, was ihm innerlich fremd ſei; man gehe durch die Affirmation der Unſterblichkeit aus dem Syſtem heraus. Göſchel als „einem der Geiſtreichern unter Hegel's Schülern" zu ſchmeicheln und ihn als einen, der noch nicht, wie Hinrichs, mit ſich abgeſchloſſen habe, wo möglich zum Fichte'ſchen oder Weiße'ſchen Standpunct der wahren Wiſſenſchaft zu bekehren, wurde geſagt, er ſei, wenn auch unbewußt, ſchon über das Syſtem in eine höhere Region hinaus. Andere dagegen, wie Mundt und Kühne, meinten, Göſchel gehe nicht vorwärts, ſondern zurück. Doch blieb es von dieſer Seite bei allgemeinen, oft mit übertriebener Härte ausgeſprochenen Beſchuldigungen, die um ſo mehr als durch äußere Anläſſe motivirt auffallen mußten, da Mundt wie Kühne bis zum Frühjahr 1835 gegen Göſchel ein ſehr ehrerbietiges Betragen bewieſen hatten. So ſteht die Sache. Richter leugnet die Unſterblichkeit als weder der Moralität noch der Religion nothwendig. Weiße behauptet ſie, aber als eine precaire: unſterblich iſt nach ihm nur der in Gott Wiedergeborene; der natürliche Menſch ſtirbt wie die Seele des Viehes; ein Bekenntniß, welches er auch in Knittelverſen abgelegt hat. Fichte ſtützt ſich vorzüglich auf die

Physiologie und Psychologie, auf den Begriff des Lebens, auf die monadische Individualität der Seele. Die Hegel'sche Schule aber scheint in dieser Beziehung jetzt in eine doppelte Fraction zu zerfallen: in eine, welche die persönliche Fortdauer unbegreiflich findet, und in eine, welche sie aus dem Denken glaubt darthun zu können; der bisherige Repräsentant der letztern ist Göschel geworden.

Göschel gab in seinem Buch über die Unsterblichkeit: 1) eine Kritik der gewöhnlichen Weise für die Fortdauer der Seele. Jeder derselben ist für sich unzureichend und weist aus sich von selbst auf die andern. Der Zweifel, das negative Denken, heftet sich mit Nothwendigkeit an die einzelnen Beweise, wenn sie als vereinzelte gelten sollen. 2) Ferner zeigt Göschel, daß die Beweise aus den verschiedensten Wendungen, worin sie gefaßt sind, auf drei Grundbestimmungen sich zurückführen lassen: a) auf den Begriff der substantiellen Einfachheit, der Individualität der Seele. Die Simplicität der Substanz führt auf den Begriff der Immaterialität, die Immaterialität auf die Incorruptibilität. So entsteht der metaphysische Beweis der alten Psychologie. Er nimmt auch eine theologische Färbung an, insofern der Mensch als ein Theil des göttlichen Wesens im Pantheismus oder als ein Gedanke des ewigen Gottes im Monotheismus, als eine Radiation seines Lichtes aufgefaßt wird. b) Die zweite Bestimmung ist die des Zweckes. Der metaphysisch-psychologische Beweis gibt nur den Begriff der Unverwüstlichkeit des Seelendinges, der teleologische den der Unendlichkeit. Hier ist aber zu unterscheiden: α) der aus der Natur und β) der aus dem Wesen des Geistes geführte Beweis. Aus der Natur heraus wird der physiologische geführt, der seiner Form nach der analogische ist; die Zweckmäßigkeit des Naturlebens zeigt, wie immer die niedere Stufe der Bildung in die höhere übergeht, so daß die letztere als Zweck der erstern erscheint. Für unsern gegenwärtigen Standpunct der Erkenntniß ist unser Organismus der vollendetste. Aber nach der Analogie, z. B. wie im Vegetabilischen eine Hindeutung auf das Animalische ist, kann vorausgesetzt werden, daß auch er noch zu höherer Vollendung verklärt werden kann. Aus dem Begriff des Geistes wird der Zweck als die Unendlichkeit des Strebens gefaßt. Die Perfectibilität der menschlichen Anlagen ist aber αα) eine

theoretische: der Mensch hat einen nie zu stillenden Wissenstrieb; oder ββ) eine praktische: der Mensch soll das Ideal der Tugend realisiren, findet sich aber auf dieser Erde immer in Widerspruch mit seiner Aufgabe, weshalb er eine Fortsetzung des jetzigen Lebens zu postuliren hat. γγ) Nur in der unaufhörlichen Befriedigung seines theoretischen und praktischen Interesses kann der Mensch glückselig sein. Der Gedanke der Glückseligkeit führt aber zum Begriff der Seligkeit als seiner Wahrheit. So endigt der teleologische Beweis im theologischen, der aus der Weisheit und Güte des allmächtigen und heiligen Gottes argumentirt. Gott hat den Menschen zur Seligkeit bestimmt: sie ist der Zweck aller Erkenntniß, alles Handelns, für dessen Realisirung auch die Natur eingerichtet ist. c) Die dritte Kategorie ist somit die der sich mit sich selbst erfüllenden Unendlichkeit des Denkens, wodurch der ontologische Beweis als der Kern des teleologischen enthüllt wird. Die Einheit Gottes mit dem Menschen, die Seligkeit beruht darauf, daß der Mensch sich mit Gott im Gedanken Gottes zusammenschließt. Das Denken Gottes trägt seine Beseligung in sich selbst. Göschel entwickelt seine Gedanken nicht eigentlich genetisch, so daß er mit Ruhe jedes Moment erschöpfte und dadurch zum Uebergang in das folgende reif machte. Aber im Wesentlichen stellt sich das so eben Angegebene als Resultat bei ihm heraus. Er beschäftigt sich, nach den Hauptbestimmungen der Hegel'schen Lehre vom subjectiven Geist, besonders mit den Kategorien der Individualität, Subjectivität und Persönlichkeit. (Wir müssen dabei rügen, daß Göschel die engere Begrenzung des Ausdrucks Subjectivität, worunter er immer die geistige, das Selbst versteht, nicht eigens von der logischen und natürlichen unterschieden hat, denn an sich logisches Subject ist z. B. der Eichbaum so gut als der Mensch.) Diese Abhandlung von der immanenten Entwickelung des Geistes enthält den Beweis, dem wir vollkommen beistimmen. Die wahre Einfachheit der psychischen Individualität ist das Selbstbewußtsein; die Wahrheit des menschlichen Selbstes aber ist die göttliche Persönlichkeit. Die Persönlichkeit des Geistes an und für sich ist nur Eine; die Persönlichkeit des einzelnen Geistes aber hat ihr Princip nicht in der mit der Natur behafteten Individualität, sondern in der von allen Schranken freien absoluten Persönlichkeit Gottes. Der Geist ist wesentlich

Idealität. Er durchdringt Alles und iſt ſelbſt ſchlechthin durchdringlich. Das Bewußtſein nimmt alle Objectivität in ſich auf, ohne ſie äußerlich, in ihrer objectiven Realität, zu negiren. Es läßt die ſinnliche Exiſtenz unberührt. Ebenſo manifeſtirt es ſich, macht ſich durch ſeine Thätigkeit zum Object, ohne ſich in ſeiner durch es geſetzten Objectivirung zu verlieren. Statt ſich darin abhanden zu kommen, gewinnt es ſich vielmehr. Wie es in ſich der unendliche Raum für Alles iſt, ebenſo vermag es Alles aus ſich herauszuſetzen, ohne etwas von ſich einzubüßen. Der Geiſt iſt der ſeiner ſelbſt und Alles Andern bewußte; die Differenz des Seins als des Objectiven und des Denkens als des Subjectiven hebt ſich in ihm, dem vernünftigen, der alle Realität als vernünftig und die Vernunft als real weiß, abſolut auf. Das Sein, die ſubſtantielle, unmittelbare Individualität, das Denken, die ſich mit ſich ſelbſt und allem Andern vermittelnde Subjectivität, durchdringen ſich in ihm. Sie ſind nicht bloß eine Syntheſis in ihm, eine äußerliche *συναφεια*; im Gegentheil iſt er ihre Einheit, aus welcher jene Differenz ſelbſt erſt hervorgeht. Die Perſönlichkeit als die abſolute, als die productive Einheit von Sein und Denken, iſt aber unſterblich, weil das ſich als Sein ſetzende, in ſich unendliche Denken nicht durch das Sein negirt werden kann. Als ſterblich müßte ſie in ihrer Objectivität nicht zugleich ſubjectiv ſein. Die Subjectivität hingegen greift über die Objectivität hin. Die Thiere ſterben, denn ſie haben nur pſychiſche Individualität, ſind nicht einmal des Bewußtſeins, viel weniger des Selbſtbewußtſeins fähig. Der Menſch aber kann in dieſem Sinne nicht ſterben, denn der Tod, die Negation des Seins, iſt keine Macht über das Denken, welches ſich aus ſich ſelbſt, nicht aus den Nerven u. ſ. f. erzeugt. Was iſt aber der Geiſt, der göttliche wie der menſchliche, anders als Denken? Freilich iſt die Entwickelung des menſchlichen Geiſtes zu ſeiner Vollendung, das ſich Erheben des Menſchen zu Gott, ein beſtändiges Sterben. Aber dies Sterben iſt keine abſtracte Negation. Als ein Befreien von den Schranken des Raumes und der Zeit iſt es ein Verklären der Individualität und Subjectivität durch ihre Vertiefung in die abſolute Perſönlichkeit. Inſofern iſt uns auch das Wie der Fortdauer nicht gänzlich verſchloſſen, denn es kann von dem gegenwärtigen Proceß des ſich bewegenden Geiſtes nicht abſolut verſchieden ſein.

Alle Zweifel an der Fortdauer des Geiſtes entſtehen dadurch, daß man vom Sein ausgeht, ſtatt vom Denken als dem Princip des Seins anzufangen. Das Sein als ſolches muß mit dem Tode endigen, denn durch den Tod allein erhält es ſich in ſeiner erinnerungsloſen Bewegung. Das Denken aber überwindet den Tod, das abſtract Negative, und hebt in ſeiner verklärenden Erinnerung alles geweſene Daſein in ſich auf. Aus der Exiſtenz Gottes als des abſoluten Geiſtes (nicht aber aus der Natur, wie im Heidenthum, oder der abſtracten Monas, wie im Monotheismus, alſo nur aus der Trinitätslehre des Chriſtenthums) folgt auch die unvernichtbare Exiſtenz unſerer Perſönlichkeit. Die Individualität derſelben hat freilich an der Natur die Bedingung ihrer Exiſtenz; mit ihr beginnt die Geſchichte des einzelnen Menſchen. Allein die Wahrheit der Individualität iſt die ihrer und der Welt bewußte Subjectivität. Der Form nach enthält ſie ſchon die aus ſich ſelbſt anfangende, in ſich ſelbſt zurückkehrende Unendlichkeit; dem Inhalt nach aber ſtrebt ſie zur göttlichen Perſönlichkeit. Gott hat dem Menſchen ſeinen Odem eingeblaſen; in ihm wurzelt die menſchliche Perſönlichkeit. Das Menſchſein iſt Gott daher ſo immanent, als dem Menſchen das Gottſein. Gott iſt nicht der Menſch, aber er wird Menſch; der Menſch iſt nicht Gott, aber er wird Eines mit ihm, weil er Geiſt von ſeinem Geiſt und Fleiſch von ſeinem Fleiſche iſt, wie das Sacrament des Abendmahls uns dies himmliſche Myſterium eröffnet. Es findet keine Confuſion, wohl aber in der Liebe zwiſchen Gott und dem Menſchen eine Communion der Idieme ſtatt, welche unvergänglich iſt. Die Subjectivität greift in ihrer Idealität, ich möchte ſagen, in ihrer Intimität mit der göttlichen Perſonalität, über den Tod des Leibes, dem ſie ja ſchon bei lebendigem Leibe abſtirbt, abſolut hinüber.

3) Eine dritte Reihe von Betrachtungen hat ſich Göſchel daraus ergeben, daß er die Beweiſe für das Daſein Gottes denen für die Unſterblichkeit paralleliſirt, ihren innern Zuſammenhang, ihre Wechſelſtellung aufdeckt. Doch, ſo wahr dieſer Gedanke an ſich iſt, ſo ſehr hat ihn Göſchel durch eine gewiſſe Unbeholfenheit in ſeiner Expoſition getrübt. Die Coincidenz beider Beweiſe konnte viel ſchlagender dargethan werden. Beſonders hätte dabei auch auf die verſchiedenen Religionen reflectirt werden müſſen, weil eine

jede den Beweis für die Exiſtenz Gottes wie für die Unſterblichkeit der Seele auf andere Weiſe führt und nur das Chriſtenthum auch hierin eine Totalität offenbart, welche die einſeitigen Beweiſe der andern Religionen, die teleologiſchen des Heidenthums, den kosmologiſchen des Monotheismus, in ſeinem ontologiſchen aufhebt.

Es fragt ſich nun weiter, ob man dieſe Entwickelung als eine ſolche anſehen kann, welche mit den Principien der Hegel'ſchen Philoſophie übereinſtimmt oder nicht?

Göſchel hat am Schluß ſeiner Schrift eine Sammlung von Stellen gegeben, welche Hegel ſelbſt über die Unſterblichkeit ſprechen laſſen. Doch ſie ſind alle mehr oder weniger ungenügend und können noch dem Zweifel Raum laſſen, was auch der Sammler durch hinzugefügte Commentationen ſelbſt eingeſteht. Uns ſcheint die Hauptſache, daß man das Verhältniß der logiſchen Idee zur Idee des Geiſtes gehörig auffaßt. Hegel's Philoſophie hat allerdings kein Princip, aus welchem als einer abſtracten Vorausſetzung ebenſo abſtracte Folgerungen gemacht würden. Das Sein des logiſchen Anfangs iſt kein ſubſtantielles Princip. Aber ſie hat ein Reſultat, welches ſich als abſolutes Princip, auch des reinen Anfangs, als Baſis der logiſchen Idee offenbart, nämlich den Begriff des abſoluten Geiſtes, der ſich auch als die Wahrheit der Natur und des endlichen Geiſtes, als ihr Schöpfer manifeſtirt. Die logiſche Idee an ſich iſt nur die abſtracte, die nur gedachte, nur im reinen Denken exiſtirende Wahrheit. Sie iſt nur der Begriff der Vernunft, das Syſtem ihrer Kategorien. Die Natur iſt nicht bloß vernünftig oder vernunftgemäß, d. h. hat nicht bloß die Totalität der reinen Vernunftbeſtimmungen in ſich, ſondern lebt auch in ihrer Mannigfaltigkeit und Aeußerlichkeit ein qualitativ ſpecifiſches Leben. Der Geiſt iſt in ſeinem Daſein als endlicher durch die Natur bedingt, ſowohl nach ſeiner Zeugung als nach ſeiner Erhaltung durch die Ernährung. Allein das Princip des endlichen Geiſtes iſt nicht die Natur, ſondern der abſolute, in ſeiner Unendlichkeit unendliche Geiſt. Gott iſt die abſolute Totalität, Schöpfer des endlichen Geiſtes und der Natur. Die Vernunft an ſich iſt noch nicht der Geiſt; allerdings iſt der Geiſt weſentlich vernünftig, aber die Vernunft an ſich iſt nur ſein abſtracter Begriff. Da nun Hegel's Syſtem mit dem Bgriff der

logiſchen Idee anfängt und von da zur Natur fortgeht, ſo hat man gemeint, die Idee als ſolche ſei der poſitive Schöpfer der Natur, während es in ihr nur bis zum Begriff der Schöpfung kommt. Und da es von der Natur zum Geiſt fortgeht, ſo hat man gemeint, es könne Hegel keinen perſönlichen, über der Geſchichte und Natur in übergreifender Subjectivität ſchwebenden Gott haben, ſondern der menſchliche Geiſt in ſeiner Allgemeinheit, der Weltgeiſt ſei ſein Gott; die Individuen würden geboren und ſtürben, denn es ſei das Schickſal des Endlichen, zu Grunde gehen zu müſſen. Aber man vergaß dabei, was Hegel ſo oft einſchärft, daß erſt das Reſultat die volle Wahrheit, den wahrhaften Anfang gibt. Dies Reſultat iſt der Begriff des göttlichen oder abſoluten, ſich als alle Wahrheit wiſſenden Geiſtes. Der menſchliche Geiſt iſt als einzelner freilich endlich, allein als Geiſt, als zur Freiheit beſtimmt, als ein ihm ſelbſt offenbares Verhältniß zu Gott habend, iſt er nicht weniger unendlich. Und dieſe ſubſtantielle Unendlichkeit, dieſe in ſich ewige Innerlichkeit iſt die Wahrheit ſeines Endlichſeins.

Hält man alſo feſt, daß in der Hegel'ſchen Philoſophie der abſolute Geiſt das abſolute Prius des endlichen Geiſtes, der Natur und der Vernunft, ihr productiver Grund, ihre Totalität iſt, ſo wird man Göſchel das Zeugniß geben müſſen, daß ſeine Beweisführung conſequent aus dem Syſtem entſpringt. Wenn Fichte und Weiße ihm den Vorwurf den Inconſequenz machen, wenn ſie mit Anführung von Stellen aus Hegel behaupten, daß bei ihm der logiſche Begriff Alles ſei, in deſſen abſtracter Nothwendigkeit jedes friſche, concrete Leben, alle Individualität, alle freie Perſönlichkeit rettungslos umkomme, ſo muß man behaupten, wie hart es klingen mag, daß ſie Hegel nicht ganz verſtanden haben, denn ſelbſt in der Logik kommt der allgemeine Begriff der Freiheit und des Lebens vor. Sie natürlich können bis jetzt nicht anders, als ihren Mißverſtand für den wahren Verſtand, die entgegengeſetzte Auffaſſung aber für Mißverſtand und willkührliche Deutung erklären. Daß ſie aber ihren Einwürfen einen großen Anſchein von Wahrheit geben, daß ſie ſogar Stellen aus Hegel für ſich citiren können, liegt darin, daß die logiſche Idee allem Natürlichen und Geiſtigen immanent iſt. Macht aber dieſe Allgegenwart ſie zum

Princip? Schließt die Immanenz des Logischen die qualitative Differenz des Natürlichen und Geistigen von sich aus?

Wir erlauben uns noch einige Bemerkungen über die Art und Weise, wie Göschel seine Aufgabe gelöst hat. Wir können voraussetzen, daß Jeder in seinem Buch eine Menge geistreicher Gedanken, feiner Combinationen, treffender Ausdrücke, einen heiligen Ernst für die Sache, ein ausgezeichnetes, so vielfach bewährtes Forschertalent anerkennen wird. Dazu hat Göschel in seinem Verhalten nach Außen etwas so Liebenswürdiges, daß man für ihn eingenommen werden muß. Diese Anerkennung darf aber nicht zur Schmeichelei werden, ihn mit seinen Mängeln unbekannt zu lassen.

Zuerst vermissen wir an ihm die zusammenfassende Weite des Denkens. Aus den Ansätzen zu größern Entwickelungen fällt er überall schnell in Einzelheiten herab. Er vermag keinen umfangreichen, organischen Plan zu entwerfen. Er möchte es wohl; das sieht man aus seinen wiederholten Anstrengungen; allein es gelingt ihm nicht. Unaufhörlich geht er von einem Beweise zum andern, von einer Nuance zur andern ohne rechte Klarheit, ohne logische Ordnung über. Eine Vermischung von Bestimmungen, welche bei Hegel durch den streng dialektischen Gang viel deutlicher auseinandergehalten werden, ist die unausbleibliche Folge dieses unsystematischen Verfahrens gewesen, z. B. daß der Begriff der Seele, das unmittelbare Ineinandersein des Geistigen und Leiblichen, nicht gehörig entwickelt wird, worauf doch für den Begriff der Auferstehung so viel ankommt; Göschel spricht oft vom Leiblichen, wo er nur das Psychische meint. Auch Geist und Vernunft identificirt er nicht selten, während bei Hegel das Vernünftigwerden des einzelnen Geistes, das subjective Erfassen der Vernunft, nur den Uebergang zum vollständigen Begriff des Geistes macht. Göschel weiß sehr wohl, was die dialektische Methode fordert. Er will nicht bloß Versicherungen geben, er will seine Behauptungen durch den Beweis rechtfertigen. Auch zeichnet er sich die Spur vor, die er im Beweise zu gehen hat. Allein bald ermattet er und fällt in die Schlaffheit des Erzählens, wobei er sich schon in manche Angewöhnungen verrannt hat, z. B. das Erste ist, das Zweite ist, das Dritte dazu ist; — jetzt ist das so und so; — das A und O ist; — es bietet sich uns zunächst

dar; — das Weitere iſt; ferner u. ſ. w. So dankbar es auch aufzunehmen iſt, wenn der Verfaſſer dem Leſer durch ſolche Fingerzeige freundlich forthilft, ſo iſt doch der innere ſich ſelbſt beſtimmende Fortgang der Sache Das, worauf es ankommt. Da nun Göſchel dieſe freie Methode beabſichtigt, ihr aber noch nicht völlig gewachſen iſt, ſo entſteht dadurch etwas Gedehntes, Ermüdendes.

Göſchel iſt aus der Betrachtung des Gegebenen, der Bibel, des Corpus juris und Preußiſchen Landrechts, der Göthe'ſchen Dichtungen in die Philoſophie hineingekommen. Auch die Philoſophie wurde ihm gegeben. Daraus erklärte ſich ſeine Manier. Er iſt ungemein geſchickt in der Combination aller jener Stoffe; er überraſcht damit oft. Allein einen Gegenſtand ganz rein, ohne eine literariſche Beziehung, ohne eine Bibelſtelle, eine Göthe'ſche Deviſe oder ein Hegel'ſches Philoſophem anzuſchauen, ihn frei aus ſich, unbekümmert um alle Folge für Bibel, Göthe und Hegel ſich entwickeln zu laſſen, wird ihm ſichtbar ſchwer, wie ſehr er auch darnach ringt. So fällt er denn immer aus Einem in's Andere, zerreißt einen Zuſammenhang in kleine Paragraphen, in aphoriſtiſche, nur im Allgemeinen zuſammen gehörige Reflexionen und ſtört den Gedankengang durch ein unruhiges Umherblicken. Er gleicht einem Fechtenden, der mit den Augen nach einen Anhalt umherſchweift, wodurch ihm der Rücken gedeckt werde. Auffallend wird dieſe Schwäche beſonders bei ſeiner Betrachtung des geſchichtlichen Materials. Auch eine nur flüchtige Erinnerung an die Geſchichte der Philoſophie, Theologie und Poeſie mußte eine gewiſſe Folge, gewiſſe durchgreifende Wendepuncte beobachten. Jetzt iſt dieſes Element ungenießbar und wirkungslos durch das Ganze verſchleppt worden, bald des Platon, bald des Dante, Spinoza, Ariſtoteles u. ſ. f. erwähnt. Freilich iſt auch ſo noch unendlich mehr geſchehen, als von der neuen hochfahrenden Schule Schellings, welche, um zu der wichtigen Frage doch auch ein Scherflein zu geben, alte Sentenzen noch einmal urtheillos aufwärmen läßt. Vergangene Gedanken bloß wiederabdrucken zu laſſen, heißt das hiſtoriſche Princip wirklich aufs Aeußerſte treiben; denn ob man jene Sentenzen auch wieder gedacht hat, ſcheint zweifelhaft, da man ſonſt wohl das Drucken unterlaſſen haben würde.

Aus der Gewohnheit, ſein Denken mehr als Nachdenken an Gegebene auszuſchließen, ſtatt es ſelbſtändig in eignem Strom ſich

ergießen zu laſſen, iſt Göſchel auch in das Spielende verfallen. Da er nach einer objectiven Haltung der Darſtellung mehr ſtrebt, als ſie wirklich ſchon beſitzt, ſo hat er noch Zeit, noch Kraft genug zum äußerlichen Reflectiren übrig. Er kann bei Fixirung eines Objects mit blinzendem Auge noch zehn andere ſtreifen. Jeder tüchtige Denker hat auch einen zarten Sprachſinn, denn wer hätte die Sprache mehr in Erwägung zu ziehen, als der ihrer am meiſten bedarf? Auch Göſchel ermangelt dieſes feinen Sinnes nicht. Allein bei dem Philoſophen muß der Accent immer auf der Seite des Gedankens liegen. Daß die Sprache oft die glücklichſten Coincidenzen damit hat, wird ihn höchlich intereſſiren; aber er wird auf ſolche Entdeckungen nicht Jagd machen, weil damit ſogleich die Freiheit des Denkens beeinträchtigt wird. Kein ſeichteres Philoſophiren als das aus Wortanalyſen. Göſchel dürfte von einer ſolchen Richtung nicht ganz frei zu ſprechen ſein und iſt in dieſer Schrift einmal mit dem Wortſpiel: Entelechie und Endelechie ſelbſt ins Geſchmackloſe gefallen. Endelegie wäre ſchon witziger geweſen. Dieſe Rüge kann minutiös erſcheinen. Sieht man aber an Franz von Baader im Großen, wohin dergleichen führt, wie die Sucht nach Wortſpielen ein urſprünglich kraftvolles Denken weibiſch abſchwächen, ſeine Entwickelung ſiſtiren kann, ſo wird man unſere Warnung zeitig finden.

Jeder tüchtige Denker wird ferner Phantaſie haben; er wird ſeine Gedanken auch in bildlicher Form verdeutlichen können; der geniale Denker wird ſich darin durch Erfindung neuer Bilder und Wendungen dem Dichter annähern können. Allein die Philoſophie iſt nicht Poeſie; die Tiefe d. i. Wahrheit des Gedankens, nicht die Schönheit der Vorſtellungen, ſoll durch ſie an den Tag gelegt werden, weshalb der Philoſoph mit Bildern ſparſam ſein wird. In vorliegendem Buch hat Göſchel darin zuweilen kein Maaß zu halten verſtanden. Die Vorrede iſt eine widrige Spielerei mit Bildern, welche weder wahrhaft erbauen noch intellectuell anregen kann; in der Expoſition ſelbſt aber wird man einigemal mit Lichtgüſſen und Farbenvermiſchungen unangenehm überſchwemmt.

Was wir Göſchel ſehr hoch anrechnen, iſt, daß er, bei ſeiner Neigung zum Erbaulichen, in ſeiner Auseinanderſetzung doch nicht weiter gegangen iſt, als man vernünftigerweiſe gehen kann. Er hat gezeigt, wie das Denken Raum und Zeit negirt, wie die

Freiheit das Natürliche in sich aufhebt und die Unsterblichkeit aus dem Begriff des persönlichen Geistes abgeleitet werden könne und müsse. Zuweilen stimmt er wohl feierliche, prophetische Töne an, kehrt aber bald zum correcten Denken zurück. Der jüngere Fichte hat gemeint, die entschlafenen Seelen blieben in unserer Atmosphäre und wären uns vielleicht näher, als wir dächten; Weiße hat den Seelenschlaf hervorgesucht — diese Vermuthungen sind ein vages Feld für Fictionen, deren Wahrscheinlichkeit nie zur evidenten Wahrheit werden kann.

Wir wünschen der Wissenschaft nicht, daß sie aus einem Extrem ins andere falle und sich in Faseleien über das Jenseits verliere, welche mit biblischem Prunk so leicht, so wohlfeil und verführerisch auszustatten sind.

Die Erde, die Natur, den Geist, die Vernunft kennen wir. Unsere Gegenwart ist überreich an Wundern und unerschöpflich an den mannigfachsten Aufgaben für das Wissen und Handeln. Darauf uns hinzuwenden mit aller Kraft, ist unsere heilige Pflicht. Was aber künftig sein werde, haben wir ruhig abzuwarten. Christus hat uns nicht umsonst gesagt, daß jeder Tag seine eigene Plage habe. Welche aber noch mehr wissen wollen, als daß der Geist frei, daß er durch seine in sich unendliche Freiheit allem Vergehen entnommen und ewig in Gott zu leben bestimmt ist, welche sich mit den Subtilitäten des ätherischen Leibes, mit der Zeitbestimmung des jüngsten Gerichts, mit der Topographie und Statistik von Himmel und Hölle beschäftigen, solche gleichen nicht uneben den Heiden, welche fragen, was werden wir essen und trinken, was für Kleider werden wir anziehen? Das ist nicht fromme Wißbegierde, sondern sinnliche Neugierde; nicht speculative Kraft, sondern Aufschlag, Wucher der Phantasie. Es wird hier sein Bewenden bei dem trefflichen Paulinischen Ausspruch haben müssen, der als Motto der Hegel'schen Philosophie des Geistes vorgesetzt werden könnte: daß gesäet wird verweslich und aufersteht unverweslich, und daß wir werden verklärt werden von einer Klarheit zur andern.

Ueber

nelling und Hegel.

Ein Sendschreiben

an

ierre Leroux

von

Karl Rosenkranz,
Professor an der Universität zu Königsberg

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Königsberg, 1843.
Im Verlage der Gebrüder Borntträger.

Universitäts-
Bibliothek
München

ZENTRUM DER
UNIVERSITÄTS
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Mein Herr!

Sie wissen vielleicht nichts von der Verehrung, welche ich Ihnen seit der Zeit widme, dass ich mit Ihrer Arbeit über den Eklekticismus bekannt ward, eine Verehrung, welche durch die übrigen von Ihnen verfassten Artikel Ihrer Neuen Encyklopädie und durch Ihr Werk über die Menschheit, deren Princip und Zukunft fortdauernd nicht nur erhalten, sondern gesteigert worden ist. Diese Verehrung ist es, welche mich nicht gleichgültig lässt gegen das Urtheil, was Sie im Maiheft Ihrer *Revue indépendante* in diesem Jahr über die Lage der Philosophie in Deutschland gefällt haben. *(Du cours de philosophie de Schelling; aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne p. 289—348.)*

Wäre dies Urtheil von einem Deutschen, so würde es mich nicht afficiren, denn von Deutschen sich alles mögliche Böse mit der schnödesten Undankbarkeit ver-

werfen zu lassen, ist die Hegel'sche Philosophie gewohnt. Es kommt aber von einem Franzosen, von dem Redacteur eines bedeutenden Pariser Journals, dem in Frankreich, so viel ich weiss, kein anderes für die Vertretung speculativer Interessen gegenübersteht. Käme ferner dies Urtheil von einem Anonymen, wäre es von einem Parteigänger abgegeben, so würde ich es ebenfalls ignoriren. Aber es kommt von Ihnen, einem Manne, der ernsten Arbeiten sein Leben opfert, und der für Religion und Philosophie von einer Begeisterung erfüllt ist, welche die innigste Sympathie für sein Streben erwecken muss. Es kommt von einem Manne, der im Augenblick an der Spitze der ganzen französischen Philosophie steht, der mehr als Andere zugleich ein Kenner der deutschen Philosophie ist. Wie könnt' ich das Gewicht einer solchen Stimme verkennen! Wie einflussreich muss sie nicht sowohl für Frankreich als für Deutschland sein!

Obwohl ich mit sehr verwickelten und ausgedehnten Arbeiten beschäftigt bin, so will ich mich ihnen doch einen Augenblick entreissen, um, da ich noch von keiner Erwiderung aus Deutschland gegen Sie vernommen — denn die Augsburger Zeitung gab mehr nur ein Referat Ihres Artikels — einige Worte über die eigentliche Sachlage an Sie zu richten. Sie erlauben, mein Herr, dass ich dabei gegen Sie mit der ganzen Freimüthigkeit mich äussere, welche Sie von meiner Hochachtung für Sie und von der Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart zu fordern berechtigt sind.

Verstehen Sie mich aber wohl. Es ist nicht meine Absicht, in diesen flüchtigen Zeilen eine Darstellung und Kritik Ihrer eignen Doctrin zu geben, wie eine solche für uns in Deutschland allerdings wünschenswerth sein würde. Ich will nur eine Apologie der Hegel'schen Philosophie gegen die von Ihnen erhobenen Beschuldigungen geben, und werde daher auf Ihre eigenen Lehrsätze nur so weit eingehen, als für dies Geschäft durchaus erforderlich ist. Eine Apologie! Werden Sie nicht denken: *qui s'excuse, s'accuse?* Ja, mein Herr, eine Apologie. Eine nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für den Staat und die Religion so wichtige Philosophie, als die Hegel'sche, muss auch ihre Apologeten haben. Und diese müssen sich am wenigsten vor dem fürchten, was gegen Apologieen überhaupt gesagt werden kann. Die Hegel'sche Philosophie steht aber seit dem Tode ihres Stifters in diesem Stadium.

Bis dahin war sie mehr offensiv, aber seit jener Zeit ist sie immer mehr zur Defensive genöthigt worden. Ich kann in meiner eigenen schriftstellerischen Laufbahn diesen Fortgang verfolgen. Vor neun Jahren vertheidigte ich diese Philosophie gegen die Angriffe eines Deutschen, des Professor Bachmann in Jena; jetzt muss ich sie gegen die Polemik eines Franzosen, eines Pierre Leroux, vertheidigen. Damals handelte es sich noch ganz um den wissenschaftlichen Werth des Systems; es war die Periode der noch naiven Apologetik: jetzt ist dies System politisch und religiös verdächtigt, und die Polemik gegen dasselbe mit tausend Nebengedanken durchzogen,

die den Angriff in die Sphäre der Persönlichkeit spielen; die jetzige Apologetik hat den schweren Stand, diese Absichten wohl zu kennen, und doch ihrerseits aller Einmischung des Personlichen sich zu enthalten. Die Wissenschaft hat mehr wie je ihre Keuschheit zu bewähren.

Sie ahnen vielleicht nicht, welche Waffen Sie mit Ihrem Raisonnement den Feinden der Hegel'schen Philosophie geschaffen haben. Sie ahnen nicht, wie, selbst ohne Sie zu nennen, Ihre Ansichten mit der nothwendigen Dosis Entstellung bei uns auftauchen können; ahnen nicht, welch ein Werth in solchen Fällen noch auf das Urtheil des Auslandes gelegt wird; ahnen nicht, wie begierig man von manchen Seiten her, ohne Sie zu verstehen, Ihre Sätze wiederholen wird. Insofern, ich gestehe es mit Wehmuth, ist dies Schreiben an Sie sogar das Werk einer gewissen Nothwehr. Sie müssen nämlich bedenken, dass bei uns noch immer genug Leute existiren, welche von der freien Selbstentwicklung der Wissenschaft keinen Begriff haben und der Regierung immer die Meinung aufdringen wollen, dass sie in den Kämpfen der verschiedenen Richtungen Partei nehmen soll. Diese Leute sehen nicht ein, dass die Richtungen der Wissenschaft erst durch eine solche Einmischung der Regierung zu wirklichen Parteien gestempelt werden. Sie verkennen den schönen Beruf der Regierung über den Parteien zu stehen, das Recht einer jeden zu wahren und eben dadurch das relative Unrecht einer jeden im Process des Kampfes sich von selbst entfalten und von selbst in

seiner Einseitigkeit verurtheilen zu lassen. Sie wissen nicht, dass der Inhalt solcher Kämpfe ein schlechthin nothwendiger, und das Unterdrücken eines Momentes des Ganzen nur eine Verzögerung seiner Realisation, keine Auflösung, keine Ueberwindung desselben ist. Solche Leute sind es, welche den wissenschaftlichen Kampf in eine bürgerliche Anklage verwandeln, eine Wendung, die zuletzt nur damit endigen kann, den sittlichen Wandel der in Anklage gestellten Individuen einer pharisäischen Kritik zu unterwerfen, und unter der weitschichtigen polizeilichen Kategorie der Gefährlichkeit und Verantwortlichkeit eine empörende Tyrannei der Gewissen zu üben.

Vielleicht, mein Herr, wundern Sie sich aber, dass ich, was Sie im Mai dieses Jahres schrieben, erst jetzt im October beantworte. Ach, der Weg von Paris bis Königsberg ist weit. Wir durchleben hier die westlich von uns existirende Literatur immer erst in der zweiten Potenz, nachdem wir durch die Berichte der Zeitungen als erste Potenz die Anregung empfangen, uns nach den kurzen Daten selbst ein Bild zu erschaffen, — was auch sein Gutes hat. Wir machen es, wie Jean Paul's Schulmeister Wuz, der sich blos den Messkatalog kaufte, und zu den darin angegebenen Titeln die Bücher sich selber schrieb. So habe ich denn das Maiheft der *Revue indépendante*, das langerschmachtete, erst am 6. October empfangen.

Bevor ich nun aber auf das Einzelne eingehe, muss ich noch in Betreff meines Verhältnisses zu Schelling

einige Worte sagen. Sie sind mit der Statistik der Philosophie in Deutschland natürlich nicht so bekannt, als ein deutscher Philosoph selbst. Ich schliesse dies daraus, dass Sie im Aprilheft Ihrer Revüe, worin Sie gleich Anfangs eine treffliche Uebersetzung der Rede Schelling's, mit der er seine Vorträge zu Berlin eröffnete, mittheilen, Schelling zum Nachfolger von Gans, Gans zum Nachfolger von Hegel machen. Schelling: „*est venu occuper à Berlin la chaire même de Hegel, vacante par la mort prématurée d'un disciple direct de Hegel, Frédéric Gans.*" Dies ist ein Irrthum. Hegel's directer Nachfolger, sein Diadoche zu Berlin, ist der noch daselbst lebende Professor Gabler, den Sie gar nicht zu kennen scheinen, da Sie seiner zu erwähnen sonst kaum umhin gekonnt haben würden. Sie könnten sich daher vielleicht auch von meiner Situation ganz falsche Vorstellungen machen, und nach Lerminier's Buch: *Au delà du Rhin*, das Sie mehrmals citiren, der Meinung sein, dass ich Professor zu Breslau sei, wohin mich Lerminier irrthümlich hinversetzte. Ich lebe aber in Königsberg, also in einer Stadt, in welcher die Philosophie von dem Druck persönlicher Beziehungen, die in Berlin wenigstens möglich sind, ganz frei ist. Ich lebe an einer Universität, an welcher kein Professor Schelling'sche Philosophie lehrt. Ich bin folglich weder durch Schelling's unmittelbare Gegenwart noch durch einen seiner Repräsentanten, der etwa mein College wäre, genirt. Diese freie Situation ist, wie ich hoffe, meinem Streben nach Unbefangenheit günstig.

Sollten Sie aber vielleicht denken, dass Schelling's Auftreten in Berlin überhaupt mir unangenehm sein, mir, weil ich Hegelianer bin, doch eine gewisse Säuerlichkeit einflössen müsste, so würden Sie sich irren. Allerdings, das versteht sich von selbst, bin ich nicht gesonnen, Schelling auch nur im Geringsten, wie man zu sagen pflegt, Zugeständnisse zu machen, am wenigsten, was für ihn die gröbste Beleidigung wäre, weil er vom Staat so hoch gestellt ist; allerdings bin ich nicht gesonnen, für die Erhaltung Hegel's die Zweideutigkeit zu Hulfe zu rufen, welche sagt: Hegel hat Recht und Schelling hat auch Recht; — aber niemals werde ich meine Dankbarkeit, meine Verehrung, ja, ich darf es ohne Heuchelei sagen, meine Bewunderung für Schelling verleugnen. Ich habe keine Ursach, eines meiner früheren Urtheile über Schelling zu bereuen, am wenigsten das ausführliche in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie Seite 481–84. Mich entzückte die Nachricht, dass Schelling nach Berlin käme. Ich freute mich auf den Kampf, den diese Erscheinung verursachen muss. Ich jubelte im Stillen über diese dem Anschein nach härteste Prüfung des Hegel'schen Systems und seiner Anhänger. Ich schwelgte in dem Vorgefühl des Fortschrittes, welcher der Philosophie hieraus erwachsen muss. Ich begrüsste diese Herausforderung als ein in der Philosophie noch nie dagewesenes Phänomen, dass ein Philosoph die Macht haben sollte, den Kreis seiner Schöpfung zu überschreiten und seine Consequenz zu begreifen, was in der bisherigen Geschichte der Philosophie ohne Beispiel ist. Es hindert

mich daher nichts, in Ihr Lob der Preussischen Regierung einzustimmen: *„Ce gouvernement ne s'est laissé entraver ni par les vaines clameurs, qui poursuivoient Schelling de l'accusation du panthéiste, ni par d'autres clameurs, qui le représentaient comme un converti catholique. Ce choix annonce au moins de la grandeur et un coup d'oeil profond. Le gouvernement prussien sait, que, pour l'Allemagne, la philosophie est une religion.“*

Und nun noch eine Bitte. Erwarten Sie nicht ein kunstvolles Sendschreiben. Wir haben neuerdings in Deutschland eine solche Fluth derselben erlebt, dass man nicht unbillig vermeinen könnte, wir müssten es in dieser Stylgattung zu einer bedeutenden Höhe gebracht haben. Ich werde, unbekümmert um die Etiquette der herkömmlichen Feierlichkeiten, nur ganz einfach die Irrthümer, die ich bei Ihnen zu finden glaube, berichtigen. Eine Menge von Aeusserlichkeiten, zu deren Berührung Sie Veranlassung geben könnten, muss ich übergehen, weil sie zum Theil in die Geschichte unserer inneren Politik, unseres Censurunwesens, unserer Rivalitäten zwischen Berlin und München, unserer Proselytenmacherei u. dergl. gehören, Dinge, welche ein Franzose ohne weitläufige Auseinandersetzung kaum verstehen kann. Sie klagen mit Recht darüber, dass Deuschland ein wahres Aegypten sei. Es liegt dies lediglich an dem Mangel wahrer Oeffentlichkeit. Ich versichere Sie, dass wir Deutsche selbst oft nicht wissen, wie wir unsere ænigmatischen Hieroglyphen deuten sollen. Sie erlauben, dass ich, wie Sie, in kurzen Sätzen meine Berichtigung Ihrer Behauptungen vortragen darf.

1) Ihre Auffassung der Hegel'schen Philosophie überhaupt ist falsch.

Sie halten diese Philosophie für einen abstracten Rationalismus, während dieselbe der concreteste Spiritualismus ist. Sie setzen die Eigenthümlichkeit derselben in die Logik, während die Logik nur ein Moment ihrer Totalität ist, und zwar das Moment der Abstraction, der reinen Form. Sie stellen als Nerv des Hegel'schen Systems auf, dass in demselben die Formel des Unendlichen, des Endlichen und der Beziehung beider auf einander alle Bestimmungen beherrsche. Ich ersehe hieraus, dass Sie von Hegel's Logik gar keinen Begriff haben, wie viel weniger von dem Rest des Systems. Denn diese Kategorieen des Unendlichen und Endlichen sind solche, welche dem Sein angehören, und deren man in höheren Sphären sich allerdings auch noch bedienen kann, wie dies ja immer geschieht, aber bei deren Gebrauch man in diesem Falle wissen muss, dass sie unzureichend sind. Z. B. Wenn ich sage: der endliche Geist, so muss ich diesen Ausdruck sogleich berichtigen, indem der Geist als endlicher zugleich in sich unendlich ist, denn ohne das Moment der Unendlichkeit würde er gar nicht Geist sein. Sofort werde ich dem endlichen Geist den unendlichen als den in seiner Unendlichkeit endlichen entgegensetzen, aber auch diesen in dem Begriff des in seiner Unendlichkeit unendlichen aufheben müssen. Wenn ich nun auf diese Weise die Kategorie der Endlichkeit und Unendlichkeit an dem Begriff des Geistes durchgeführt

habe, werde ich mich leicht von der Unzulänglichkeit dieser Bestimmung überzeugen. Ich werde einsehen, dass ich auch eine andere Kategorie hätte wählen können, die jedoch eben so wenig für sich erschöpfend sein würde. Mit anderen Worten, die Entwicklung des Begriffs des Geistes schliesst alle logischen Kategorieen in sich. Sie müssen nicht glauben, dass, wenn Hegel die Unterschiede des Begriffs des Geistes als den Unterschied des subjectiven, objectiven und des absoluten Geistes, d. h. in concreterer Form, des einzelnen Menschen, des Volkes und Gottes, darstellt, diese Bezeichnung von Subject, Object und deren Identität in der Absolutheit das Letzte sei, was er sagt. Diese Bezeichnung ist vor der Hand diejenige, welche die Sache epitomatorisch noch am Genügendsten darstellt, allein zum Begriff der Sache selbst würde eben nichts weniger, als ihre vollständige Entwicklung gehören, aus welcher alsdann hinlänglich resultirt, dass jene Charakteristik, die als Titel an die Spitze gestellt worden, nur von einem Moment des Ganzen hergenommen ist, weil denn doch das Darstellen der Wissenschaft ohne eine solche vereinfachende Terminologie nicht möglich ist. Der Philosoph wird eben deshalb auf die Terminologie einen grossen Werth legen, um nämlich die in der That umfassensten und angemessensten Ausdrücke zu finden, andererseits aber gar keinen, weil keine isolirte Kategorie ihm genugzuthun vermag.

In dem Wahn befangen, dass jene Formel des Unendlichen, Endlichen und ihres Rapportes der Kern He-

gel's sei, ergehen Sie sich nun in weiteren Ausmalungen eines solchen Standpunctes, und contrastiren damit die Vorstellung, welche Sie sich von Schelling, den Sie noch weniger als Hegel zu kennen scheinen, fingirt haben. Sie sagen also, dass Hegel's Gott nur eine Idee sei; dass Hegel's System nur Vernunft, aber keine Seele habe; Wärme, Seele, habe Schelling der Philosophie zurückgegeben. Beinahe sind Sie mit solcher Versicherung bei dem so trivialen, als falschen Satz angelangt, dass das Licht der Vernunft die Geister zwar erhelle, aber nicht erwärme. Elende Bildersprache! Eine Wärme des Herzens, welche nicht aus der Vernunft entspringt, dürfte wohl keinen sonderlichen Anspruch machen. Es kann mit Nichts bewiesen werden, dass die Vernunft der Intensität der Gesinnung Eintrag thue; im Gegentheil. Allein es ist auch nicht die Vernunft, welche man bei solchen Reden im Sinne hat, sondern der berechnende, egoistische, von der Vernunft und ihren Zwecken abgefallene Verstand. Diese Unterscheidung von Vernunft und Verstand ist in Frankreich noch zu unbekannt. Allein ohne dieselbe werden die Franzosen nicht vorwärts kommen, und die deutsche Philosophie nicht verstehen. Ich sehe aber aus der immer allgemeineren Verbreitung der Kant'schen Schriften in Frankreich, dass man sehr wohl merkt, wie man ohne diese von Kant aufgestellte Basis nicht weiter kommen werde. Als Bautain in Strassburg sich noch ohne hierarchische Beängstigung der Philosophie widmete, schrieb derselbe einmal eine Brochüre über Kant's Kategorieen, die sehr gut war und eine gedeihliche Fortsetzung hoffen liess.

Sie scheint aber, sogar von ihm selbst, vergessen zu sein.

Ich protestire also gegen Ihre Trennung des Gemüths von der Vernunft, wie Hegel, aber auch Schelling, in Deutschland diesen Protest gegen die Sentimentalität, dem Kopf das Herz entgegenzusetzen, oft kräftig genug abgegeben haben.

Aus Ihrem eigenen Bericht ersehe ich, dass Deutsche Ihnen schon gesagt haben, Sie verständen Hegel nicht. Sie sind entrüstet darüber. Sie meinen, es sei unmöglich, weil doch nun schon so Viele, Lerminier, Barchou de Penhoën, Bénard u. A. darüber berichtet hätten. Die Uebersetzung der Hegel'schen Aesthetik durch Letzteren kenne ich noch nicht. Barchou de Penhoëns Bericht ist, seine compendiarische Magerkeit abgerechnet, wohl geeignet, eine bessere Vorstellung von Hegel's System zu geben, als Sie mit jener Formel, die Sie als den Talisman desselben preisen, blicken lassen. Ich finde aber nicht, dass Sie von Barchou de Penhoëns Darstellung, obwohl Sie dieselbe in Pausch und Bogen citiren, speciellen Gebrauch machten. Sie citiren Lerminier. Aber Lerminier ist ein zwar gewandter, jedoch sehr oberflächlicher Schriftsteller, der sich zu schnell mit seiner allerdings brillanten Rhetorik befriedigt. Ich wundere mich, dass Sie unter den Hulfsmitteln, welche Sie zur Kenntniss der Hegel'schen Philosophie aufführen, nicht Willm. „*Essai sur la philosophie de Hegel, Strasbourg 1835*" nennen, die zwar auch nur eine Skizze, allein doch eine vollständigere und richtigere gibt, als

bei Ihnen gewöhnlich ist. Den Deutschen Ahrens können Sie insofern nicht als eine gute Quelle betrachten, als derselbe, da er ein Schüler des verstorbenen Krause ist, zu den Gegnern Hegel's gehört. Was aber Ritter's Name hier soll, gestehe ich, nicht einzusehen.

Trösten Sie sich jedoch mit Ihrem Unverständniss Hegel's! Es gibt in Deutschland auch genug, die ihn nicht verstehen, und noch mehr, die ihn nicht verstehen und doch verstanden zu haben glauben. Das ist einmal das Schicksal aller welthistorischen Philosophieen.

2) Sie sind wesentlich durch Cousin zur falschen Auffassung Hegel's verleitet.

Obwohl Sie selbst es erwähnen, dass die Hegel'sche Schule die Darstellung, welche Cousin von Hegel's Philosophie in Frankreich gegeben, niemals anerkannt hat, so behaupten Sie nichts desto weniger, dass Cousin vollkommen Recht habe, und dass sein Eklekticismus, dessen Fezzen Sie ihm nachgewiesen, der wahre Hegelianismus sei. Sie stützen diese Versicherung vorzüglich auf die Thatsache, dass Cousin Hegel's Vorlesungen so stark benutzt habe. Diese Thatsache will ich nicht bestreiten. Aus den Briefen Cousin's an Hegel, die in meinen Händen sind, ersehe ich, dass Cousin wiederholt Hegel um gute Nachschriften von seinen Vorträgen bittet. Allein man kann sehr viel von Jemand entlehnen, und ihn doch in dem eigentlichen Wesen verfehlen. Cousin's Talent besteht in einem gefälligen, aber auch bequemen Reproduciren der Philosophieen Anderer. Ich lese seine

Schriften, auch wo ich ihm nicht beistimme, mit Vergnügen. Seine Nettigkeit, Sauberkeit macht mir einen angenehmen, erheiternden Eindruck. Ich lese ihn, wie man wohl einen Roman liest, an der geschickten Gruppirung, an der fliessenden Diction sich zu erfreuen. Nur muss man nicht tiefgehende Speculation von ihm verlangen. Die ist seine Sache nicht; darin lässt sich nichts von ihm lernen: er kann wohl über sie sprechen, allein sie hervorzubringen ist er unfähig. Wenn Sie von ihm anführen, dass nach seiner Exposition Hegel's Gott aus drei Theilen, aus dem eigentlichen Gott, aus dem Menschen und aus der Natur bestehen und die Vernunft, der Wille und die Sinnlichkeit des Menschen dazu die analoge Trias ausmachen soll, so versichere ich Sie, dass dies eine Barbarei ist, wie man sie sich nicht ärger vorstellen kann, und dass Hegel's Schüler Recht gehabt haben, über einen aus jenen drei Bestandstücken zusammengesetzten Gott, wie Sie selbst anführen, herzlich zu lachen. Sie freilich wissen nicht recht, wie Sie sich dies Lachen erklären sollen, und rufen halb ärgerlich aus: *„Si le système de Hegel ne gît pas en cela, où gît il?"*

Sie berufen sich also, um Hegel's Philosopheme anzugeben, auf Cousin. Aber wissen Sie wohl, dass Sie damit zu Schelling in eine sonderbare Lage gerathen? Schelling liess 1834 eine Vorrede zu der Uebersetzung der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Cousin's Fragmenten drucken, worin er Cousin auf seine Seite stellte. Cousin's Aeusserungen über Schelling, dessen System er

das wahre nannte, hatten den Sinn, den Franzosen zu sagen, dass er Hegel zwar nicht wenig verdanke, dass ihm aber erst im Umgang mit Schelling das tiefere Verständniss der deutschen Philosophie eröffnet sei. Da Hegel todt war, und Cousin in der That von ihm vielerlei Detail entnommen und auf seine Weise verarbeitet hatte, so wollte Cousin durch jene Versicherung unstreitig vor dem Publicum sich von der Meinung einer Abhängigkeit von Hegel emancipiren.

Er erklärte sich demnach für Schelling, und Schelling nahm durch jene Vorrede förmlich Besitz von ihm. Sie, der Sie Cousin's Eklekticismus gestürzt haben, Sie, der Sie Schelling den Franzosen als den wahrhaften Genius der deutschen Philosophie preisen, Sie ignoriren, dass Cousin Schellingianer sein will, ignoriren, dass Schelling, Mancherlei gegen ihn sagend, seinen Eklekticismus doch mit grosser Zustimmung behandelt? Sie sind versessen darauf, Cousin zum Hegelianer zu stempeln? Was wird Schelling dazu sagen, dass Sie ihm seinen Cousin rauben, seinen Cousin, dessen Formeln zu den seinigen viel besser passen, als zur Hegel'schen Dialektik?

3) Die Antecedenz, welche Sie der deutschen Philosophie in den Franzosen Lamarck und Dupuis geben, ist falsch.

Sie haben die Vorstellung, dass der Gedanke der Perfectibilität, des progressiven Processes, den Mittelpunct der deutschen Wissenschaft, der deutschen

Weltansicht enthalte. Sie selbst sind diesem Gedanken mit Andacht ergeben. Sie erblicken in ihm den Zauber, der alle Völker zum schönen Bunde der Humanität vereinen wird. Viele Franzosen denken jetzt ähnlich, wie Sie, und wir Deutsche können uns ihnen in diesem Gedanken brüderlich anschliessen. So viel ich weiss, galten bis jetzt auch in Frankreich Lessing, Herder und Kant als die ursprünglichen Verkünder des universellen Fortschrittes. Nun gefällt es Ihnen, mit Einem Mal zu behaupten, wir Deutsche hätten von Lamarck und Dupuis diesen Gedanken überkommen.

Zunächst muss ich Sie erinnern, dass dieser Gedanke als Princip der deutschen Reformation angehört, dass er als Selbstbewusstsein das ganze achtzehnte Jahrhundert bei den Deutschen, Engländern und Franzosen herrschte, dass mithin die Nennung Einzelner als seiner Erfinder unmöglich ist, dass aber die Befruchtung der Wissenschaft mit demselben ihre Anfänge in der Leibnitzischen Philosophie, in dem hat, was Leibnitz die *lex continuitatis* nannte.

Nun sollen Lamarck und Dupuis es gewesen sein! Sie empfinden selbst, wie blass diese Behauptung aussieht. Sie behaupten daher weiter, dass freilich die Franzosen nicht den Nutzen aus diesen Schriftstellern gezogen hätten, wie wir Deutsche, weil wir so erstaunlich gelehrt wären und uns um Alles bekümmerten. Nein, ich versichere Sie, auf Lamarck und Dupuis haben wir zu warten nicht Ursach gehabt. Ehre diesen Männern! Dank ihren Forschungen! Allein Hegel's Religionsphilo-

sophie zu einer Entlehnung aus Dupuis machen, wie Sie es thun, beweis't nur, dass Sie Hegel oder Dupuis, oder alle Beide nicht kennen. Sie citiren eine halbe Seite aus Lerminier, welcher eine Uebersicht der Hegelschen Auffassung der Geschichte der Religion gibt. Sie bemerken darin, dass Hegel mit der Naturreligion anfängt, und mit der Religion des Geistes aufhört. Dupuis fängt auch mit der rohesten Naturreligion, mit dem Fetischismus an, und steigt dann zu intellectuelleren Formen empor. Da haben wir die Quelle Hegel's, rufen Sie zu geschwind aus; da sehen wir denselben Gang vom Concreten zum Abstracten! O nein, Verehrter, Hegel geht umgekehrt immer vom Abstracten zum Concreten. Die Naturreligion ist ihm die abstracte. Doch die Hauptsache vergessen Sie. Dupuis hatte als Chronologe nur die Eine Idee, die astronomischen Cykeln in den Religionen durchzuführen. Diese ungeheuere Einseitigkeit, die ihn das Wesen der Religionen ganz missverstehen liess, ist zugleich seine Stärke, und von dieser Seite hat Creuzer, dessen Sie erwähnen, und der doch nicht etwa auch ein Hegelianer sein soll, Rücksicht auf ihn [illegible].

In Ihrem Eifer, Hegel alle Eigenthümlichkeit abzusprechen, erlauben Sie sich Seite 332 in der Note die italienische Uebersetzung von Hegel's Philosophie der Geschichte mit dem Bemerken anzuführen, dass Ihr Freund, der Ihnen von derselben schreibt, darin im Allgemeinen nichts als: *„Une redite de l'immortel ouvrage de Condorcet,"* erbliche. Entweder hat Ihr Freund nicht

den Condorcet oder nicht Hegel gelesen, wenn er so urtheilte. Ein Drittes ist gar nicht möglich. Wenn wir Deutsche nun sagten, Condorcet verdanke sein Buch, das er auf seiner unglücklichen Flucht 1794 schrieb, den Deutschen? Sind nicht Herder und Iselin u. A. Vorgänger Condorcet's? Was wollten Sie dagegen sagen? Oder wollten Sie dann, wie Sie gern zu thun pflegen, Voltaire vorschieben?

Es ist ein trauriger Handel, um das Mein und Dein. Ich stimme Ihnen vollkommen bei, wenn Sie im Aprilheft Ihrer *Revue*, Seite 20 sagen: „*Certes, il est bon, de s'instruire de l'histoire de la philosophie, mais philosophie vaut mieux encore.*" Wenn man denn aber einmal, was Sie doch thun, auf die Geschichte der Philosophie sich einlässt, so muss man auch genau, gewissenhaft und nicht nach Hörensagen und nach flüchtigen Notizen urtheilen.

4) Die Stellung, welche Sie Hegel zu Schelling geben, ist falsch.

Sie sehen das Verhältniss Hegel's zu Schelling so an, wie Cousin, in jener verhängnissvollen Vorrede zuerst ausgesprochen und Schelling selbst es ihm in der seinigen nachgesprochen hat, nämlich wie das von Wolf zu Leibnitz. Hegel soll nur das formal-mechanische Talent der Ausführung und Anwendung der von Schelling erfundenen Ideen besessen haben. Er soll mithin ohne jene originelle Schöpferkraft gewesen sein, welche doch für einen Philosophen, der zu solchen Ehren gekommen, billig vorausgesetzt werden muss. Sie

sagen S. 326: „*Les admirateurs les plus fanatiques de Hegel conviennent unanimement, que la base de son oeuvre lui a été fourni par Schelling. Cette base, c'est l'idée d'une essence une pour toutes choses, essence que Hegel appelle l'idée, la notion, l'être, l'absolu, tous mots synonymes dans sa langue. Ce qui disent lui être propre, ce n'est pas même d'avoir trouvé la loi des modifications de cette unité, de cet absolu. Car cette loi des trois états d'identité, de distinction et de retour à l'identité, lui avoit encore été fourni par l'inventeur Schelling. C'est l'application, qu'ils revendiquent pour Hegel.*"

Dagegen habe ich einzuwenden, dass der Begriff der Einheit des Wesens für alle Dinge, wie Sie sich ausdrücken, gar nicht von Schelling erfunden, vielmehr von Schelling aus Spinoza nur wieder aufgenommen ward, mithin, wenn es auf diesen Begriff ankäme, Spinoza genannt werden müsste, auf welchen man damals durch Jacobi und Lessing wieder aufmerksamer geworden war, so dass Schelling in dieser Hinsicht zunächst nur das Verdienst einer glücklichen Passivität hat. — Wenn Sie weiter versichern, dass bei Hegel die Worte: Idee, Begriff, Wesen, Absolutes, lauter Synonyma wären, so ist das eben so wahr als unwahr. Wahr, weil jedes dieser Worte eine Berechtigung hat, als abstracter Ausdruck der speculativen Wahrheit zu gelten; unwahr, weil Synonyma zugleich unterschieden sind und Hegel sich die Mühe genommen hat, in seiner Logik ausführlich die Definitionen des Begriffs des Begriffs, des Wesens, des Absoluten u. s. w. zu geben. Es ist gar

nicht so einerlei, ob ich die eine oder andere Bestimmung setze. Nun soll Hegel nach Ihnen den Begriff des Absoluten nach der Formel der Identität, ihrer Unterscheidung und Rückkehr zu sich aus dem Unterschied nur modificirt und eben diese Formel von Schelling erhalten haben. Und wir Hegelianer sind nun so unverschämt, — dies ist die natürliche Consequenz solcher Prämissen — von einer durch Hegel begründeten Methode zu sprechen, besonders nachdem Schelling in eben jener Vorrede den Diebstahl, den Hegel an ihm auch hiermit begangen, ohne Schonung als angemasste Aneignung fremden Eigenthums aufgedeckt hat? Was für engherzige, aber auch was für bornirte Menschen müssen wir sein! Das Wahre ist, dass Kant die Triplicität des Begriffs unter dem Namen Trichotomie der Verstandeskategorien zuerst wieder in bestimmte Erinnerung brachte; dass Fichte dieselbe sodann als Thesis, Antithesis und Synthesis in die systematische Philosophie einführte; dass Schelling unter dem Namen Construction diese Form beibehielt; dass endlich Hegel eben diese Construction von der subjectiven Fassung befreiete und die immanente Selbstbewegung der Dialektik lehrte, welche er Manifestation nennt.

Ist davon die Rede, die Basis Hegel's in Schelling nachzuweisen, was Niemand leugnen wird, was Hegel selbst nie geleugnet hat, so liegt doch darin gar nicht die Unmöglichkeit, dass auch Hegel, von dieser Basis ausgehend, eine eigene Weltanschauung in sich getragen habe. Und dem ist wirklich so. Hegel's Spiri-

tualismus ist weit über den Schelling'schen Rationalismus hinaus. Schelling machte nacheinander das Ich, die Natur, die Kunst, die Vernunft, das Ewige, die Idea (wie er nach Jakob Böhme und F. Baader zu sprechen anhub) und zuletzt den Willen zum Absoluten. Hegel's absolut-Absolutes ist der absolute Geist, der als die, sich mit sich selbst vermittelnde, Einheit der absoluten Substantialität und absoluten Subjectivität in seiner weltfreien und darum weltschaffenden Persönlichkeit das Sein, das Denken, das Wollen nur als Momente seiner sich ewig gleichen Totalität producirt. Schelling hat niemals gewusst, wie er die Priorität und Superiorität Gottes erhalten solle, ohne ihn aus dem Werke der Erscheinung zu eliminiren. Er hat deshalb die Realität der erscheinenden Welt, um Gott nicht zu ihrem todten Jenseits zu machen, so mit Gott verbunden, dass derselbe als *Prius* der Welt zwar dynamisch an sich schon Alles ist, was er und was aus ihm werden kann, dass Gott aber erst nach der in der Zeit erfolgenden Beendigung seines Selbstgebährungsprocesses für sich Alles *actu* geworden sein wird, was er nach seiner Selbstbestimmung werden soll. Schelling hat die Worte, welche Hegel als das Centrum der Erfahrung des Bewusstseins aus Schiller am Schluss seiner Phänomenologie citirte, dass Gott aus dem Quell des Geisterreichs seine Unendlichkeit schäumt, in dem strictem Sinn durchzuführen gesucht, dass Gott als der vollkommene erst durch die Potenzenreihe seines theogonischen Processes sich zum Resultat macht. Bei Hegel ist dagegen Gott in seiner Thätigkeit sich ewig Anfang, Mitte

und Ende: Voraussetzung, Aufhebung und Resultat seiner selbst, ohne an die Welt als Bedingung für sich gebunden zu sein. Die Welt als freies Product Gottes — und nur ein freies Produciren heisst Schaffen — ist in sich frei. Die Entwicklung der Natur und Geschichte ist allerdings eine Entwicklung aus Gott und zu ihm, aber als actuelle Existenz nicht durch ihn, sondern durch sich. Die absolute Aseität Gottes ist der Grund der relativen Aseität der Welt, ohne welche das Wort Freiheit eine Lüge und die Welt in der That von Gott ohne Unterschied wäre. Ein Gott, *der erst frei wird*, ist nicht der wahrhafte Gott.

Doch, ich fange an, zu philosophiren, was ich hier ja gar nicht will, wo ich nur als kritischer Historiker mich zu verhalten habe. Genug, Hegel ist von Schelling qualitativ unterschieden. Zahllose Einzelbegriffe sind durch Hegel in die deutsche Philosophie eingeführt, von denen Schelling sich nichts hat träumen lassen. Nicht blos in dem *Kosmos voητος* der logischen Idee, nicht blos in der Psychologie und Politik, sondern auch, was dem Ununterrichteten, der sich nur vague Vorstellungen macht, zunächst unglaublich vorkommen muss, auch in der Naturphilosophie hat Hegel eine Menge Erfindungen gemacht, die schlechthin nur auf ihn zurückzuführen sind. Es ist ein armseliger Kunstgriff, diese Erfindungen — Sie und Schelling lieben es, sich so auszudrücken — dadurch in ihrem Werth herabsetzen zu wollen, dass man sagt, Hegel habe nur die Systematik der Schelling'schen Speculation durchgeführt. Denn ge-

setzt, es verhielte sich nur so, so würde auch dies noch ein unendlicher Ruhm sein, da alles nichtsystematische Philosophiren, seit ein Kant in der Welt gewesen, nur einen secundären Werth hat, nur als Studie, als Kritik, als *Essai*, wie Sie gern sagen, dienen kann. Nur als System, nur als organische Totalität, in deren Cyklus jeder Begriff seine bestimmte Stelle hat, nur als Wissenschaft der Wissenschaften kann die Realität der Philosophie ihrem Begriff entsprechen. Und das ist Schelling's schwache Seite. Im Auffassen der Aufgaben, im Aufstellen derselben, im Anlauf zu ihrer Lösung, in dem begeistert begeisternden Besprechen allgemeiner Gesichtspuncte hat Schelling ein grosses Talent: die Entwicklung einer Wissenschaft sucht man bei ihm jedoch vergebens und hier eben liegt Hegel's Grösse.

Hegel hat aber nicht nur eine ihm eigenthümliche Gedankenwelt, die auch durch eine aus ihr entsprungene, vom nördlichen und westlichen Deutschland grossentheils adoptirte Terminologie sich charakterisirt, sondern Schelling hat auch von Hegel entlehnt, was gewöhnlich ganz übersehen wird. Professor Michelet hat hierüber Berlin 1839 eine eigene Broschüre: Schelling und Hegel, herausgegeben, worin Sie das Nähere nachlesen können.

Endlich aber ist es merkwürdig, wie die Leidenschaft so verblenden kann, zwar in Bezug auf Hegel von Schelling als seiner Basis zu sprechen und Hegel dadurch zu beschränken, allein gar nicht daran zu denken, dass es Schelling doch auch nicht an solchen Basen fehlt. Bei uns in Deutschland können wir Schelling

fast für jede seiner Schriften den Impuls nachweisen. Erst war es Fichte, dann Spinoza, dann, für den Begriff der Dynamik und Organik Kant, dann die Schlegel, dann Hegel, dann Jakob Böhme, dann Creuzer, die ihn nach einander befruchteten, von Kant nicht weitläufiger zu sprechen, aus dem alle unsere Philosophen fortwährend schöpften. Und nicht nur für die Sache entnahm Schelling die Anregung, sondern auch seine Darstellung wandelte nach dem jedesmaligen Vorbilde ihre Färbung. Deswegen ist Schelling uns doch Schelling. Wir verstehen ihn von seinen Vorgängern doch zu unterscheiden, wie wir es ja auch mit Fichte rücksichtlich Kant's, mit Hume rücksichtlich Locke's, mit Spinoza rücksichtlich Descartes u. s. w. machen. Noch nie ist Jemandem vorgeworfen, dass er eine Antecedenz hatte. Warum soll nun Hegel allein die Antecedenz Schelling's nicht wie einen Segen, sondern wie einen Fluch an sich tragen? Warum kann man sich bei ihm nicht in den Gedanken finden, dass Schelling's Philosophie eine Episode seiner Entwicklung war? Eine Episode, denn Hegel war schon Doctor der Philosophie, als Schelling noch auf den Bänken des Gymnasiums sass und hatte also bereits bewiesen, dass er auch ohne Schelling philosophiren konnte. Er hatte schon eine Abhandlung *de immortalitate animae* geschrieben und drucken lassen, die bis jetzt in seinen sämmtlichen Werken fehlt, hoffentlich aber darin aufgenommen werden wird.

5) Es ist falsch, dass nach Hegel die Religion nur darin bestehe, sich als Gott zu wissen (*se savoir Dieu*).

Nach Hegel ist zur Religion nothwendig: 1) das Wissen von Gott; 2) das Wissen von sich; 3) das sich Wissen Gottes im Menschen und des Menschen in Gott. Daraus folgt, dass in jeder Religion: 1) eine Vorstellung von dem enthalten sein muss, was Gott ist; 2) ein Cultus, d. h. ein organisirtes Thun, um in dem sich Wissen das Moment der exclusiven Egoität aufzuheben und sich der Einigung mit Gott zu erschliessen; 3) die wirkliche Andacht, in welcher *actu* das Wissen Gottes von sich zum Wissen des Menschen wird, aber damit sein ganzes Gemüth durchdringt. Das Wissen ist die für die Existenz der Religion unerlassliche Bedingung. Das Thier, was keine Vorstellung von Gott zu haben vermag, vermag auch keine Religion zu haben. Die verschiedenen Religionen unterscheiden sich nur dadurch von einander, als was und wie sie Gott wissen. Aber freilich darf man von dem religiösen Wissen das Pathos nicht subtrahiren wollen, mit welchem es den Menschen erfüllt. Dies Pathos ist aber in seiner Qualität von der Qualität der Vorstellung abhängig, welche sich der Mensch von Gott macht, was ich wohl nicht weiter auszuführen nöthig habe und worin Sie beistimmen werden.

Nun aber nehmen Sie das Wissen Gottes so, als wenn nach Hegel der Mensch sich selbst als Gott wüsste und die Religion in dieser Apotheose bestünde. Ein grosser, auch bei uns, gang und gäber Missverstand Hegel's. Nach Hegel ist in der Einheit des Wissens Gottes und des Menschen der Unterschied beider von einander aufgehoben, aber keineswegs vernichtet.

Wenn Gott nicht für sich wäre, was er ist, so würde er auch nicht für den Menschen sein können. Und wenn der Mensch nicht für sich wäre, so würde er Gott nicht von sich unterscheiden und nicht für Gott als Geist sein können. Das Wissen aber von Gott macht noch nicht die Religion aus; ich kann wissen, was er ist, dass er ist u. s. w. Allein religiös wird dies Wissen erst durch unmittelbare Beziehung auf Gott als das Subject aller Prädicate, die das Wissen ihm zuertheilt. Und diese Beziehung hat den Sinn, nicht, wie Sie sagen, mich als Gott, sondern ihn als mich selbst zu wissen und, was die Folge solches persönlichen Rapportes ist, in meinem ganzen Gemüth als mein Wesen zu empfinden. Das Wissen ist nur die Bedingung, ist nur die theoretische Seite der Religion: die Verwandlung des Gewussten in meine Existenz ist die andere eben so nothwendige Seite, welche Hegel, insofern sie sich zu einem Kunstwerk symbolischer, liturgischer und anderer Acte ausbildet, Cultus nennt. Allein in weiterem Sinne ist ihm nicht nur der geordnete Dienst des Gottes Cultus, sondern die gemüthstiefe Durchdringung und Versöhnung des Menschen mit Gott überhaupt. Der Ausdruck, dass in der Religion das Selbstbewusstsein Gottes zum Selbstbewusstsein des Menschen wird, ist doch wohl etwas ganz Anderes, als dass der Mensch sich als Gott wisse, ein Streben, ein Zustand, der allerdings in den Religionen als Entwicklungsphase ebenfalls vorkommt Sie erzählen S. 30[n] ganz ernsthaft: „*Le résultat définitif de la philosophie de Hegel se résume dans ce que nous avons entendu dire un jour, après dîner: à un des*

écrivains les plus spirituels de l'Allemagne, disciple direct de Hegel: „Mes amis, nous sommes tous des dieux, qui avons bien dîné.“

Es schmerzt mich, dass ein Mann, wie Sie, dem hyperbolischen Ausdruck des Wohlbehagens eines ganz harmlos vom Tisch aufstehenden Hegelianers, der vielleicht in dem Augenblick an nichts weniger, als an Speculation dachte, eine solche Verantwortlichkeit vindiciren. Wahrlich, da müsste man sich mit Ihnen zu sprechen fürchten, wornach ich mich doch recht sehr sehne. Wenn ich etwa einmal sagte: Das ist göttliches Wetter, oder das ist göttlicher Wein — und so pflegen wir in Deutschland zu sagen, wenn wir uns recht freuen —, könnten Sie daraus nicht am Ende folgern, ich sei ein Naturalist?

Wenn Hegel sagt, dass das Selbstbewusstsein Gottes zu dem des Menschen werde, so will er damit sowohl die Transcendenz Gottes über als Immanenz Gottes in dem Menschen bezeichnen. Sie verstehen dies so, als ob er ohne den Menschen auch für sich ohne Bewusstsein sein würde, gegen welchen Unsinn Spinoza bereits protestirte, indem er, Gott die Persönlichkeit im Sinn einer atomistischen Individualität absprechend, der Substanz das Denken als ewiges Attribut beilegte. Cartesius in seiner Weiterbildung des ontologischen Beweises hat sehr gut gezeigt, dass in demselben die Präexistenz des Seins und Wissens Gottes von sich die Bedingung für das Wissen des Menschen von ihm ist. *Est Deus, ergo est notio Dei.* Ich will Ihnen nicht bestreiten, dass nicht in Deutschland Hunderte von Anhän-

gern, wie Hunderte von Gegnern Hegel so verstehen, als wenn er lehrte, dass Gott als die allgemeine Substanz erst im Menschen zum selbstbewussten Subject würde. Viele halten diese Auffassung sogar für die einzig richtige, und behaupten, wenn man ihnen bestimmte Aeusserungen Hegel's von entgegengesetztem Inhalt nachweist, dass dieselben Zugeständnisse seien, die Hegel in schwachen Stunden der orthodoxen Dogmatik gemacht habe. Eine solche Accommodation würde denn von Heuchelei doch nicht weit entfernt gewesen sein. Allein dem ist nicht so. Man muss Hegel nehmen, wie er ist, und ihn nicht nach der Einseitigkeit der Ausleger beurtheilen. Die von ihm selbst geschriebenen Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes sind seine authentische Theologie und daran muss man sich halten. Aber auch ganz abgesehen von Hegel, wenn nur Sinn und Verstand in solcher Titanenreligion wäre, die es liebt, mit Napoleonisch gekreuzten Armen und mit Byron'schem Humor den Glauben an Gott zur Phänomenologie der Mythik zu rechnen! Wenn man nur begreifen könnte, wie die pure Natur es zu solcher Weisheit hat bringen können!

6) Sie irren, wenn Sie behaupten, dass nach Hegel alle Religion nur als Incarnation Gottes bestimmt würde.

Weil es Ihnen einmal fest steht, dass nach Hegel Religion nur das sich als Gott Wissen sein soll, so werfen Sie ihm vor, dass er die Religion überhaupt, insbesondere aber das Christenthum, nur als Menschwerdung

genommen habe. Richtiger in Ihrem Sinn müssten Sie eigentlich sagen, dass er die Religion und das Christenthum insbesondere nur als Deification des Menschen missverstanden habe. Dies ist nun ein grosser Irrthum. Hegel hat allerdings das Dogma von der Menschwerdung Gottes zum Gegenstand tiefsinniger Speculationen gemacht, allein er hat den Geist nicht darüber vergessen. Vielmehr hat er allen Momenten der Trinität gleiche Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er hat, nachdem lange Zeit nur von Religionsgesellschaften die Rede gewesen, das Verdienst gehabt, den Begriff der Gemeinde als der Form, in welcher der göttliche Geist sich manifestirt, wieder hervorgehoben zu haben. Er entwickelte in seiner Phänomenologie weitläufig und mit dem heiligsten Ernst den Process der Entstehung der christlichen Gemeinde, und so sehr hat diese Entwicklung in unsere Wissenschaft eingegriffen, dass die Extreme, welche in ihr jetzt zu Tage kommen, nichts als Beweise der Anstrengung sind, dem Begriff der Gemeinde Realität auch im Einzelnsten zu schaffen. Allein auch in seiner Religionsphilosophie finden Sie eine weitläufige Auseinandersetzung des Reiches des Geistes, so dass Ihr Vorwurf in der That schlechthin grundlos ist. Hätten Sie denselben für Schelling aufgespart, so würden Sie mehr im Recht sein, denn Schelling hat allerdings nach dem Begriff des Geistes wohl gestrebt, allein ihn nicht erreicht. Er ist bei der Beziehung der Substanz und des Subjects stehen geblieben. Sein Gott, als ein durch die Welt zu seiner wahren Herrlichkeit sich fortkämpfender, ist

wesentlich nur der progressiv sich incarnirende, der sich der Reihe der sich steigernden Potenzen allmälig abzugewinnen sucht. Kennten Sie Schelling genauer, so würden Sie wissen, dass er schon seit 1804. noch mehr seit 1809 zum Gnostiker geworden ist, der einen Abfall der Dinge vom Absoluten, der einen dunklen Grund, eine Hyle in Gott setzt, der den φωσφορος mit dem λογος auf gemeinschaftliche Wurzel zurückbringt, und der, so zu sagen, von der Schädelstätte zur Auferstehung im Geist sich nur wegsehnt, aber sich noch nicht in dem Hause befindet, in welchem, nach der Vollendung des Wirkens des Sohnes, alle ὁμοθυμαδον versammelt waren. Hegel ist das Schwert des Leidens des Gottmenschen auch durch die innerste Seele gegangen, allein nicht weniger hat die affirmative Macht des aus Tod und Verwesung sich neu erhebenden Geistes ihn durchdrungen.

Wenn Sie nicht blos nach dürftigen Auszügen, nach flüchtigen Notizen, Hegel's Religionsphilosophie beurtheilt, sondern das Werk desselben selbst eingesehen hätten, so würde Ihnen eine solche Auffassung, als Sie geben, unmöglich gewesen sein. Sie würden sich auch überzeugt haben, dass Hegel keinesweges nur die Formen bespricht, in welchen die Religion erschienen ist, sondern dass er bis in das innerste Wesen derselben zu dringen versucht hat, und bis jetzt Niemand ihm darin gleichgestellt werden kann. Seine Religionsphilosophie hat weder bei uns, noch sonst in einer Literatur einen Rivalen. Sie ist ein eben so gelehrtes als speculatives Werk und es ist einer der sonderbarsten Irrthümer

Schelling's, seine Philosophie der Mythologie und Offenbarung für eine noch nicht dagewesene Wissenschaft zu halten.

7) Ihre Versicherung, dass Mr. Enfantin seine Lehre von Hegel entlehnt habe (S. 331), ist von Ihnen nicht bewiesen.

Mein Herr, Sie haben vielleicht nicht bedacht, was diese von Ihnen hingeschleuderte Versicherung für eine Incrimination enthält, denn hätten Sie dies gethan, so würden Sie den Beweis hinzuzufügen nicht unterlassen haben. Gewisse Dinge darf man, ohne ihnen den Beweis als Taufschein mitzugeben, gar nicht aussprechen. Sie waren selbst St. Simonist. Sie waren es, dem es zur Ehre gereicht, in jener verhängnissvollen Septembersitzung, als Enfantin seine colossalen Verirrungen vom freien Weibe predigte, zuerst das schauerliche Schweigen zu brechen, und sich, wie auch Bazard that, von Enfantin loszusagen. Zehn Jahre sind seitdem vergangen. Die St. Simonisten sind in alle Richtungen der Welt hin zerstreuet. Viele von ihnen zeichnen sich im Staatsdienst aus. Enfantin selbst ist ein ganz brauchbarer Posthalter geworden. Die Lehre St. Simons ist unterdessen auch bei uns hinlänglich bekannt geworden. Zwei Schüler Hegel's, Carové und Moritz Veit, waren die ersten, welche eine Darstellung und Kritik derselben gaben. Dann folgte Bretschneider u. s. w. Niemand hat sich aber bei uns einfallen lassen, Hegel für Enfantin's Irrthümer verantwortlich zu machen, Hegel, der ein solcher Vertheidiger der Ehe war, dass er sie um ihrer

selbst willen einzugehen für sittlich hielt, damit der Mensch die Tiefe dieser Institution erfahre. Sie haben vielleicht sich sagen lassen, dass bei uns das sogenannte junge Deutschland eine Consequenz der Hegel'schen Philosophie sei, und Sie mögen nach solchem Gerede die Lehre von der Emancipation des Weibes, von der Rehabilitation des Fleisches als Hegel'sche Dogmen ansehen. Nichts kann falscher sein. Die Vaterschaft dieser Richtung unserer Literatur gebührt Heine.

Sie ärgern sich, dass Sie Hegel nicht verstanden haben sollen, und rufen aus: *„Hélas! pouvons nous répondre, nous la connoissons trop bien, cette terrible philosophie. Nous l'avons vue de près, nous l'avons vue à l'oeuvre. Ce n'est point seulement de l'école éclectique de M. Cousin que nous entendons parler. On veut, que M. Cousin n'ait pas compris Hegel, et nous l'accordons volontiers. Mais nous avons eu des relations suivies avec d'autres hommes qui avoient fort bien compris Hegel."*

„Il faut tôt ou tard que la vérité se fasse jour. La France connoit les idées exposées par M. Enfantin. Il faudra bien, qu'on sache un jour que la métaphysique de M. Enfantin est positivement de Hegel, et que c'est à la suite de Hegel, que l'école St. Simonienne s'est égarée."

Als einen Schimmer von Beweis führen Sie nun folgenden Schluss vor:

Hegel lehrt die progressive Incarnation Gottes im Menschen.

St. Simon hielt sich für eine solche Incarnation oder wenigstens hielten die St. Simonisten ihn für eine solche.

Also sind die St. Simonisten Hegelianer.

Abgesehen von der evidenten Falschheit dieses Schlusses, da es natürlich auf die Bestimmung des Wie der Incarnation ankommt, so handelt es sich ja um Enfantin, nicht um St. Simon und das Specifische in Enfantin's Lehre war doch immer nur das freie Weib. Sein Ehrgeiz, der Vater der Vertheilung des Lohnes an die Arbeiter, der Papst des St. Simonismus zu sein, war etwas Persönliches. Jene Lehre aber hat in Hegel's Philosophie gar keinen Boden.

Sie versichern ferner, ohne Namen zu nennen, dass der Pantheismus der St. Simonisten von Anhängern St. Simons herrühre, welche in Hegel wohl bewandert gewesen seien. Sie sagen sogar, St. Simons Lehre: „*Manquait d'une métaphysique, lorsque les Hégeliens lui apportèrent de Berlin la doctrine de Hegel, l'Incarnation.*" Guter Gott, dazu brauchten sie wahrlich nicht erst nach Berlin zu reisen! Diesen Gedanken in der Oberflächlichkeit, wie Sie denselben der Hegel'schen Philosophie zuschreiben, konnten sie eben so gut aus dem ersten, besten Compendium der Mythologie von den Indischen Awätars entlehnen.

Dass Enfantin eine Metaphysik im Hegel'schen Sinne gehabt haben soll, ist unmöglich. Sie können nicht darüber urtheilen, da Sie selbst nicht wissen, was

Hegel'sche Metaphysik ist. Aber gesetzt, er hätte dieselbe besessen, so ist es wieder unmöglich, von ihr auf die Emancipation des Weibes zu kommen. Und sogar wenn man zugeben wollte, dass der Begriff der Incarnation Hegel's Metaphysik enthalte, wie hängt die Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Potenzirung mit der für die Moral so gefährlichen Lehre Enfantin's vom freien Weibe zusammen? Eine Lehre, die bei Enfantin ganz den Weg einschlug, den sie bei christlichen Secten, bei den Labbadisten u. s. w. so oft schon eingeschlagen.

Soll denn Enfantin durchaus eine Metaphysik gehabt haben, so wüsste ich nur die verworrene Fourier'sche Grundlehre zu nennen. L. Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, Leipzig 1842, sagt S. 200 in der Anmerkung: „Victor Considérant sagte mir, dass Enfantin in seiner Bibliothek das erste Werk Fourier's, die *Théorie des quatre mouvements*, heimlich verborgen gehabt, und dass Abel Transon es später, viel gebraucht, unter den Büchern desselben wiedergefunden habe. Abel Transon habe denselben mehrmals beim Lesen des Buches überrascht, aber Enfantin habe nie gestehen wollen, dass er etwas demselben verdanke."

Diese Nachricht wird von Ihnen erst widerlegt werden müssen, Ihrer dreisten Versicherung, Hegel zum Lehrer Enfantins zu machen, mehr Glaubwürdigkeit zu verschaffen.

Sollten Sie sich über den nachdrücklichen Ton wundern, mit welchem ich Ihre Hypothese zurückzuweisen mich gedrungen fühle, so muss ich Sie auf unsere Deutsche, von den Französischen Verhältnissen so sehr abweichende Politik und auf die augenblickliche Lage der Hegel'schen Schule in Deutschland verweisen. In ersterer Beziehung werden Sie unschwer einsehen, dass die Verwandlung Enfantin's in einen Hegelianer bei unseren Regierungen die Besorgniss erwecken könnte, wenn auch nicht aus jedem, doch aus manchem Hegelianer einen Enfantin hervorgehen zu sehen. Wenn nun Frankreich einen solchen durch den Process der *Rue Taranne* und *Menilmontant* seine Theorie wie seine Praxis zu cassiren sich gezwungen sah, so mögen Sie erwägen, was für Folgen auch bei uns nur aus dem Verdacht schon entspringen dürften. Als Schelling in jener oft erwähnten Vorrede den Franzosen am Schluss recht grosse Lobsprüche wegen ihres wissenschaftlichen Genius machte, beklagte er nicht nur das Uebertragen der Manieren politischer Parteiungen in die Literatur, sondern er hielt es für angemessen, um jedes Stäubchen von Hinneigung zu den in Frankreich gährenden socialen Elementen von sich abzuwischen, in einer Parenthese den St. Simonismus als einen plumpen Scandal zu bezeichnen. Ich fürchte nicht, dass Schelling die grosse Bedeutung des St. Simonismus für die Zukunft Frankreichs nicht nur, sondern der Menschheit, verkenne. Thäte er's, so würde er die Zeit nicht mehr verstehen. Ich beziehe deshalb seinen harten Ausdruck nur auf das Schisma und die exclusiv Enfantin'sche Periode des St. Simo-

nismus. Erwägen Sie nun ferner die momentane Lage der Hegel'schen Schule in Deutschland, so wird Ihnen klar werden, welch' einen trefflichen Stoff Sie unseren Klatschern zu neuen Denunciationen durch Ihre Insinuation geben könnten. Glauben Sie ja nicht, dass der Deutsche und der rechtschaffene Mann in dem Grade identisch sind, dass unter den Deutschen nicht auch recht gründliche Schufte existirten. Ach nein, daran fehlt es uns so wenig, als Ihnen. Und diese Schufte! Bei ihrer inneren Leerheit, bei ihrer Unfähigkeit, durch tüchtige Leistungen sich auszuzeichnen, diese Schufte, ohne alle Selbstständigkeit des Urtheils, leben nur vom Neide, von der Hinterlist und machen sich ein Geschäft daraus, jede leise Andeutung aus den höheren wie niederen Regionen, von Oben nach Unten, von Unten nach Oben, hin und her sogleich zu einer entschiedenen Richtung auszuprägen, aus dem Schneeball eine Lawine zu machen. Solche Elende sind es, welche die Hegel'sche Philosophie jetzt für jeden Schnupfen verantwortlich haben möchten, der sie oder ihre Vorgesetzten incommodirt. Mir fällt, wenn ich ihr ungewaschenes Raisonnement zuweilen in den Journalen lese, immer ein, was Dicken Box in Niklas Nikleby den verruchten Schulmeister Herrn Squeers sagen lässt: „Masern, Reissen, Keuchhusten, das kalte und das hitzige Fieber und Kreuzschmerzen, Alles ist Philosophie: daher kommt es. Die Himmelskörper sind Philosophie und die Erdkörper sind Philosophie. Wenn an einem Himmelskörper eine Schraube locker wird, so ist das Philosophie, und wenn eine Schraube an einem Erdkörper locker wird, so ist das auch Philosophie, es

müsste denn sein, dass bisweilen etwas Metaphysik mit darunter wäre, aber das kommt nicht oft vor. Philosophie, das ist mein Fach."

Wir Hegelianer sind nach der Reihe des Hochverraths am Preussischen Staat, der Zerstörung des Christenthums, der Wiederherstellung des Paganismus, der Untergrabung der Moral, des Atheismus, des Verderbnisses der Poesie u. s. w. u. s. w. angeklagt worden. Nun sollen wir auch noch Herrn Enfantin's confuse und libidinöse Doctrin auf dem Gewissen haben? Wahrlich, dies eben hätte uns noch zu unserem Glücke gefehlt.

6) Ihre Behauptung, dass Hegel nicht lehre, was Gott sei, ist falsch.

Sind Sie nicht recht wunderlich? Uebereilen Sie sich nicht gewaltig? Sie erzählen Ihren Lesern, wie nach Hegel alle Religion darin bestehe, dass der Mensch sich als Gott wisse. Sie wundern sich, wie Hegel, solches behauptend, den Anfang der Mosaischen Genesis habe übersehen können, in welchem bereits das Dogma der Incarnation in der Vorstellung der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott enthalten sei. Sie wissen nicht, wie breit die Hegel'sche Schule nach dem Vorgang ihres Meisters die Worte der Elohim: Adam ist worden, wie unser einer! getreten hat. Sie wissen nicht, wie hundertmal die Wissensscheuen und die angestellten Theologen darauf den Göthe'schen Faust wegen der Muhme Schlange und wegen des Bangewerdens vor der Gottähnlichkeit citirt haben. Doch gesetzt, Sie hätten mit jener

dürren Versicherung Recht, so würde immerhin doch darin, was Sie ganz übersehen, eine Definition Gottes liegen. Wenn ich sage, der Mensch ist Gott, so sollte ich glauben, dass der Mensch denn doch schon ein Wesen ist, von dem sich etwas Positives aussagen lässt. In der Methode der kirchlichen Dogmatik, für Gott durch Steigerung menschlicher Eigenschaften, *via eminentiae*, Attribute zu schaffen, geschieht ja nichts Anderes. Ich erinnere mich so eben, in meinen Studien S. 116 — 154 vor mehren Jahren eine Abhandlung haben abdrucken zu lassen, worin ich den Unterschied der Religionen durch die Urtheile: Der Mensch ist Gott; Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch; Gott ist Mensch; mit logischer Consequenz vom kategorischen bis zum disjunctiven, vom assertorischen bis zum apodiktischen Urtheil durchzuführen versuchte. Aber noch mehr. Feuerbach's Werk: das Wesen des Christenthums, enthält nur den Einen Gedanken: die Anthropologie ist die Theologie und von ihm können Sie lernen, wie fruchtbar selbst dieser einseitige Standpunct ist.

Was nun aber Hegel speciell betrifft, so hat ja derselbe ganz bestimmt erklärt: der absolute Geist ist Gott. Um dies wissenschaftlich zu erkennen, muss man freilich die ganze Philosophie durchnehmen. Hegel hat keine Theologie ausser der Philosophie. Jede Stufe des Systems enthält auch eine Definition Gottes. Aber zum absoluten Begriff Gottes gehört eben, die Totalität der verschiedenen Definitionen als Identität zu denken. Erst dieses Denken, in welchem die Idee als

logische, als Natur und Geist sich zusammenfassen, erreicht den Begriff des Geistes als des absoluten. Kennen Sie oder Schelling einen höheren Begriff? Ich antworte in Ihrer Beider Namen mit Bestimmtheit: Nein. Und mit diesem Nein erklären Sie die Hegel'sche Philosophie für diejenige, welche bis jetzt den wahrhaftesten Begriff des Absoluten, nämlich als des absoluten Geistes, gefasst hat. An den Einzelbestimmungen eines solchen Systems lässt sich nun zwar Vieles hin und her wenden, allein seine Grundvesten sind nicht zu erschüttern.

Sie sagen ganz zuversichtlich, dass Cousin um Gott sehr verlegen gewesen sei, und fahren S. 300 fort: „*C'est, que le Dieu de Hegel n'est nulle part défini dans son système. Chose bizarre! c'est avec Dieu, avec l'idée divine, avec l'idée absolue, que Hegel explique tout; mais Dieu, dans l'oeuvre de Hegel, fait précisément comme dans la création: il se cache, il ne se révèle directement à personne.*“ Hier muss ich Ihnen im Vorbeigehen erzählen, wie Viele auch bei uns nicht darüber hinweggekonnt haben, dass in Hegel's Encyklopädie als dem Gesammtabriss sich im Inhaltsverzeichniss gar kein apartes Capitel entdecken lässt, in welchem rund und nett der Begriff Gottes aufgestellt würde. Man hat sich einmal gewöhnt, von Gott als einer besonderen Existenz neben andern zu lesen. Selbst in Hegel's Religionsphilosophie ist der Abschnitt, der *expressis verbis* von Gott handelt, nur dürftig. Erst bei der Auseinandersetzung der christlichen Religion, erst bei Erklärung des Ausdruckes Dreieinigkeit, wird Hegel warm. Bevor man jedoch einen

Mann, wie Hegel, einmal tadelt, sollte man sich billig zehnmal besinnen. Denn da, wo Hegel in der Religionsphilosophie sich mit dem Begriff Gottes kürzer fasst, steht er am Anfang, wo er aber weitläufig sich darin vertieft, am Ende. Dort hat er den Begriff nur erst *in abstracto* anzugeben, hier *in concreto*. Dort muss von dem Allgemeinen weiter gegangen werden, hier kann man nicht weiter gehen. An sich enthält natürlich jener Anfang dies Ende, das Ende aber schliesst den Anfang so in sich ein, dass er als ein von uns in ihm gesetzter erscheint.

Aber wir würden Hegel, dessen ganze Philosophie ein perennirendes Definiren Gottes ist, Unrecht thun, wenn wir ihm abstritten, sogar in Ihrem Sinne eine Definition Gottes gegeben zu haben. In der Encyklopädie, 3. Ausg., §. 554 heisst es: „Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist."

Eine solche Definition ist nun zwar nicht schlechter, als andere Definitionen, aber doch nur eine Definition, die wenig Werth hat, wenn sie nicht im Fluss des ganzen Verlaufs der Entwicklung begriffen wird. Ich könnte Ihnen an Ihnen selbst zeigen, wie schwierig und misslich das Streben ist, philosophisch so in aller Kürze zu sagen, was Gott ist. Sie haben nämlich im Aprilheft Ihrer Revue einen Artikel: *de Dieu*, geschrieben, der voll von jenem tiefen Ringen nach Klarheit, voll von jener ächten Religiosität und aufrichtigen Liebe zur Mensch-

heit ist, derentwegen Sie mir so theuer sind, und die Hochachtung aller ἄριστοι in so hohem Grade verdienen. Nun bedenken Sie einmal, was Sie in diesem Artikel vortragen. Sie nennen Gott das allgemeine Leben, welches bei der Existenz des individuellen Lebens beständig intervenire. Sie suchen zu zeigen, dass Gott in seiner Einheit mit sich von sich unterschieden sein, und diese Triplicität auch in den Dingen als Reflex sich darstellen müsse. Sie fangen mit der speculativen Auslegung des Christenthums an, und hören mit den Wahlverwandtschaften der Chemie auf, denn auch in diesen erkennen Sie noch die Manifestation Gottes, da sich das Wirken Gottes im All auf nichts Besonderes beschränken lässt. Sie sagen in Betreff der Trinität Seite 49: *„Ainsi, soit en Dieu le Père, c'est à dire dans l'état, antérieur à toute création et par conséquent à toute vie particulière; soit en Dieu le Fils, c'est à dire dans chaque acte de vie créatrice et de manifestation de la vie au sein des créatures; soit en Dieu l'Esprit-Saint, c'est à dire en cet état latent et virtuel où chaque être passe après une manifestation de la vie et avant une autre manifestation, l'être individuel était distingué de l'Être universel, bien qu'il n'en fût jamais séparé et qu'il reposât toujours dans son sein."* Diese Erklärungen der Trinität haben wir in Deutschland zu Dutzenden gehabt, Schelling selbst hat im Bruno, in der Schrift: Philosophie und Religion, in den Aphorismen (in den Jahrbüchern für Medicin) und anderwärts dergleichen versucht. Hegel hielt für nothwendig, alle in solchen Erklärungen als Mittel gebrauchte

Ausdrücke, wie Leben, Allgemeinheit, Einzelheit, Wirksamkeit u. s. f. selbst erst zu untersuchen. Er bemühete sich, die Wahrheit dieser Begriffe dadurch zu finden, dass er sie in ihrem eigenen Zusammenhang entwickelte. Seine Kritik ist nicht, wie Sie meinen, eine nur negative, die Unhaltbarkeit von Begriffsbestimmungen aufzudecken, sondern dies negative Moment ist bei ihm nur eine Seite des Ganzen, indem das Positive, insofern es nicht das schlechthin Absolute ist, seinen Mangel an sich selbst und aus sich selbst enthüllen muss. Diese Selbstnegation ist an sich die Position eines anderen Positiven, das einerseits Resultat der Negation des ihm vorangehenden Positiven, damit aber andererseits der positive Grund der Negation selber ist, folglich das von ihm negirte Positive als positives Moment in sich als der negativen Identität aller seiner Bestimmungen einschliesst.

9) Ihre Behauptung, dass Hegel Religion und Philosophie absolut trenne, ist falsch.

Indem ich zu schreiben fortfahren will, ergreift mich eine tiefe Wehmuth. Der böse Dämon flüstert mir zu: es ist umsonst, es hilft zu nichts. Der gute Geist aber, der heilige Geist der Wahrheit, mahnt mich: schreib' und lass es darauf ankommen, was daraus wird. Es ist kein Wunder, wenn wir Anwandlungen der Feigheit und Faulheit haben, wenn uns zuweilen zu Muthe wird, als sei Verständigung, Belehrung unmöglich. Da sind Hegel's Schriften! Welche Reihe stattlicher Bände! Wie viel Subscribenten auf der Liste! Man sollte meinen, dass seine

Philosophie so bekannt sein müsste, wie das Einmaleins. Da sind die Schriften seiner Schüler, erweiternd, commentirend, berichtigend. Ach, da sind endlich meine eigenen Schriften, die gar kein anderes Thema haben, die sich seit Jahren darin verzehren, den wahren Sinn des Hegel'schen Systems, vorzüglich in Ansehung der Religion, an's Licht zu stellen! Und wie wenig noch wird Hegel gründlich studirt, wie wenig daher recht verstanden. Die Halbversteher, die ihn sich für ihre Zwecke zurecht machen, sind eben so schlimm, als die Nichtversteher, die sich ein Phantom als Hegel in den Kopf setzen. Sie selbst gestehen S. 342, dass Hegel's Philosophie wie eine dunkle, schwere Wolke bis dahin auf Ihnen gelastet habe, dass Sie aber mit dem Urtheil noch zurückgehalten hätten. Nun aber, seit Schelling gesprochen, sei Ihnen Alles klar, und Sie hätten nicht geglaubt, das Hegel'sche System der Cousin'schen Copie so ähnlich, so dürr in der Metaphysik, so schwach, so ohne Liebe und Frömmigkeit zu finden. Sähe man nicht zu deutlich, dass Sie von Hegel so gut wie Nichts wissen, dass Sie durch Vorurtheil für Schelling eingenommen sind, und das Hegel'sche System durch diesen schon gestürzt wähnen, so müsste man ein solches Aburtheilen auf die Auctorität eines Anderen hin auf das Bitterste tadeln, und Sie beschuldigen, dass Sie nicht als Philosoph handeln.

Ein Hauptvorwurf, welchen Sie Hegel machen, besteht darin, dass derselbe die Religion von der Philosophie unterscheidet.

Sie haben mit Nichts bewiesen, dass beide nicht unterschieden seien. Sie fragen gewöhnlich nur, ob die Religionsstifter nicht Denker, ob die Philosophen nicht religiös gewesen? Sie machen den Unterschied der Philosophie von der Religion, indem Sie denselben nur als Negation der Einheit setzen, zu einer Specialität, wie Sie es in dem Aufsatz, *le Christianisme*, nennen. Sie verrathen nirgends eine Kenntniss davon zu wissen, wie Hegel den Unterschied bestimmt. Sie machen sich nur eine ungefähre Vorstellung davon, und halten sich besonders daran, dass Hegel die Philosophie über die Religion stellt. Sie sind von der Besorgniss erfüllt, dass die Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Christenthum, welche Hegel lehrt, entweder die grösste Absurdität oder die grösste Heuchelei sein müsse. Die grösste Absurdität, weil das Christenthum eine Idololatrie enthalte, welche mit der Philosophie schlechthin unverträglich sei. Oder die grösste Heuchelei, weil der, welcher die Idololatrie des Christenthums erkannt habe, nicht mehr Christ sein könne.

Diese Besorgniss beherrscht auch bei uns nicht Wenige. Es ist auch bei uns, wegen des Missbrauchs, den pfäffisch Gesinnte mit dem Christenthum treiben, schon so weit gekommen, dass Derjenige, der dem Christenthum die Wahrheit zugesteht, Vielen nicht mehr für einen Philosophen gilt. Umgekehrt dünkt sich jetzt Mancher schon mit der einfachen Versicherung der Negation des Christenthums ein Philosoph zu sein. Wir besitzen bereits eine ganze Literatur, welche von dem Verkün-

diger des Unterganges des Christenthums Profession macht. Ja nicht nur das Christenthum wird als antiquirt betrachtet, sondern die, welche auf der Höhe der Zeit zu stehen sich schmeicheln, sehen sogar den Glauben an einen persönlichen Gott so an. Und doch sind diese Negationen nur Producte der Furcht, mit der Hingebung an den Theismus, an den Christianismus, der Hierarchie und mit dieser der politischen Unfreiheit Vorschub zu leisten. Wenn daher ein Philosoph das Christenthum anerkennt, wenn er den Glauben an den persönlichen Gott als nothwendig zu beweisen sucht, so erweckt er sogleich den Verdacht, entweder ein bornirtes Subject zu sein, oder auf den Wegen des Jesuitismus zu wandeln. Auch Sie sprechen von Heuchelei. Die Hegel'sche Philosophie stellt in ihren Anhängern eine grosse Mannigfaltigkeit von Ansichten über das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum auf, allein sie hat bis jetzt wenigstens den Ruhm erhalten, dass ihre Anhänger aufrichtig sind. Richter wie Göschel, Michelet wie Gabler, Strauss wie Daub, Ruge wie Gans, Vischer wie Hotho, Bayrhofer wie Hinrichs, u. s. w., an Keinem haftet der Vorwurf der Hypokrisie. Noch mehr! Die Pietisten haben den Hegelianern die Aufrichtigkeit sogar zum Verbrechen gemacht. Sie haben die Offenheit tadelnswerth gefunden, mit welcher einige derselben den Nichtglauben an die Persönlichkeit Gottes und an die Unsterblichkeit bekannt haben.

Sie sagen S. 335: *Hegel avoit appellé le Christianisme la religion absolue; il l'avoit paré du titre*

de dernière des religions, afin de mieux lui enlever pour les adeptes ce caractère même de religion. Il avoit consenti à ce que le Christianisme fût la détermination la plus élevée de l'esprit dans la sphère religieuse, pourvu qu'on lui accordât que le dernier terme du développement de l'esprit n'est pas la religion, mais bien la philosophie. Il fallait, comme l'a fait Schelling, fouler aux pieds ces distinctions. La vérité est une, et si le Christianisme est la religion absolue, il n'y a rien au-dessus de lui."

„Cette juxta-position d'une philosophie indépendante, qui explique la religion, et d'une religion indépendante, qui n'est pourtant pas la philosophie, est la plus grande des absurdités, si ce n'est pas la plus grande des hypocrisies."

„Mais il fallait en même tems oser plus encore. Il fallait, en identifiant la religion avec la philosophie, renouveler la religion et ne pas s'enfermer dans le Christianisme. Il fallait aller plus loin que Hegel; il fallait franchir ce cercle fatal, où Hegel, en apparence du moins, s'étoit contenu en appelant le Christianisme la religion absolue."

„Puis qu'on renonçait à la ruse, il fallait mettre son salut dans l'audace."

„On plutôt il fallait uniquement suivre l'inspiration, qui parlait en ton coeur, illustre et vénéré Schelling! Nous savons ta pensée profonde. Tu ne l'as pas vainement confiée à tes amis. Tu crois à un nouveau Christianisme, au Christianisme de S. Jean."

Um also das Christenthum, wie Sie es darstellen, gegen die Philosophie zu erniedrigen, gelen Sie zu verstehen, habe Hegel sich des Kunstgriffs bedient, es als die höchste Stufe der Religion zu fassen. Eine solche Wendung, mein Herr, war Ihrer nicht würdig. In Deutschland überlassen wir solche Constructionen der Werke der Philosophen den Misologen. Nein, Hegel's Anerkennung des Christenthums war ohne Hintergedanken. Er hat die ausgebreitetsten und mühsamsten Studien von Jugend auf daran gesetzt, wie Sie unter Anderem aus den Mittheilungen ersehen können, welche ich aus Hegel's Leben in Prutz Literarhistorischem Taschenbuch, I. Jahrgang, gemacht habe.

Wenn er aber sein System mit dem Begriff der Philosophie selbst schloss, so beruhete dieser Schluss eben so wohl auf der Einheit der Religion mit der Philosophie, als auf dem Unterschiede derselben. Die Religion ist mit der Philosophie darin identisch, dass sie zu ihrem Inhalt die absolute Versöhnung des göttlichen und menschlichen Geistes hat. Sie ist aber darin von der Philosophie unterschieden, dass die theoretische Form, in welcher diese Versöhnung für sie existirt, noch die der Vorstellung, nicht die des speculativen Denkens ist. „Diese Form," sagt Hegel in der Encyklopädie 3. Ausg. §. 565: „gibt den Momenten seines (des Geistes) Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und aufeinander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen

Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben." Und §. 571 sagt Hegel von der Offenbarung, dass sie das Leben des Geistes in dem Kreislauf concreter Gestalten der Vorstellung explicirt und fährt fort: „Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äusserlichem Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschliessen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum Denken, in dessen immanenter Einfachheit eben so die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewusst als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der Philosophie."

Hegel nennt die Kunst, die Religion als geoffenbarte und die Philosophie die verschiedenen Formen, in denen die Absolutheit des Geistes zur Existenz der Erscheinung kommt. Er sagt jedoch ausdrücklich, dass man diese ganze Sphäre überhaupt die der Religion nennen könne. Ihre Ausdrücke von einer Philosophie, die unabhängig von der Religion, von einer Religion, die unabhängig von der Philosophie bestehen soll, würde Hegel nur in Ansehung des Formunterschiedes angenommen haben. Das Begreifen des Inhaltes der Religion wie ihrer Form ist Sache der Philosophie. Die Religion fordert Glauben. Das Glauben

ist Wissen, aber ein Wissen, welches nicht die absolute Form des freien, sich selbst bestimmenden Denkens hat. In dem religiösen Wissen oder Glauben ist das reine Denken mit der Phantasie vermischt. Die Philosophie begreift nicht nur diese Vermischung, sondern sie begreift auch, dass dieselbe für die Religion nothwendig ist, weil Religion für Alle, Philosophie nur für Wenige ist. Das philosophische Denken ist von dem Standpunkt der Bildung der Intelligenz abhängig. Die Ungleichheit der Bildung ist es, welche die Menschen in Philosophen und Nichtphilosophen unterscheidet. Oder sind Sie allen Ernstes der Meinung, dass alle Menschen die Stufe des speculativen Denkens erreichen sollen? Versuchen Sie es mit den Männern. Sie werden sehen, wie weit Sie kommen. Die Frauen bitte ich jedoch damit zu verschonen und sie bei der Naivetät des Glaubens zu belassen. Zwischen dem Wissen des Glaubens und dem philosophischen Wissen liegt der Zweifel mitten inne, der wie das Fegefeuer der Intelligenz zwischen zwei Paradiesen seine kalten Nebel, seine rüttelnden Stürme ausbreitet.

Die Philosophie steht von Seiten der Gewissheit über dem Glauben der Religion, weil sie durch die Vermittelung des Zweifels an der Wahrheit der Gewissheit hindurchgeht und die Nothwendigkeit als vernünftige begreift, beweist. Wollen Sie dies läugnen? Kann die Philosophie etwa dafür, dass aus dem Fürwahrhalten des Glaubens die Negation des Zweifels hervorzutreten vermag? Der Glaube ist nicht gedankenlos, aber das Glauben

als solches ist ohne die Nothwendigkeit, sich, was es glaubt, dialektisch, systematisch zu rechtfertigen. Unser Unterricht in der Religion wird schon philosophisch, sobald er den an und für sich seienden Zusammenhang der Religionswahrheiten, wie man wohl bei uns sagt, zu entwickeln unternimmt. Wollten die Theologen recht positiv gläubige Menschen bilden oder vielmehr haben, so müssten sie nur factisch verfahren und sagen: so ist es. Das Warum ist schon ein Attentat gegen das Glauben. Die Lectüre der Bibel ist deshalb von dem römischen Katholicismus consequent den Laien untersagt und überhaupt der für hierarchische Zwecke durchaus nothwendige Unterschied von Laien und Klerikern gemacht.

Schelling und Hegel haben die Beschuldigung oft erfahren müssen, dass sie einen neuen Katholicismus aufstellten, indem sie die speculative Einsicht auf einen kleinern Kreis beschränkten und das philosophische Wissen als ein esoterisches Eigenthum bezeichneten. Allein sie haben Niemand von dem Uebergang aus dem exoterischen Zustande des Wissens zum esoterischen ausgeschlossen; sie haben den Esoterismus der Philosophie als einen freien, sich von selbst erzeugenden betrachtet, der in der Natur der Sache liege und für welchen deshalb natürlich gar keine Schranken zu ziehen seien.

Sie können sich also nicht in eine Philosophie finden, welche ihr System mit ihrem eigenen Begriff schliesst und über der Absolutheit des Wissens hinaus nicht noch eine andere, höhere, besondere Gestalt des Geistes kennt? Sie können sich in eine Philosophie nicht finden, welche

behauptet, dass der Inhalt der geoffenbarten Religion von dem der Philosophie nicht verschieden sei? Sie können es nicht, Sie nicht, welcher doch lehrt, dass der Fortschritt der Menschheit das Wahre und Göttliche im Christenthum nicht aufgeben könne? Sie nicht, der das gegenwärtige Problem der Philosophie für Schelling und sich selbst mit den Worten ausdrückt: „*Expliquer le Christianisme sans détruire ce qu'il y a de divin en lui?*" Sie nicht, der der Politik die Gleichheit, der Moral die Humanität, der Metaphysik die Erklärung der Trinität, als Problem zuweist? Sie können es nicht, der seine Philosophie zur Religion machen will? Sie sollten nicht einsehen können, dass man Philosoph und doch religiös, religiös und doch Philosoph sein könne? Sie nicht, der Schelling eben deshalb so verehrt, weil derselbe der Philosophie Seele, Wärme zurückgegeben? Und wodurch zurückgegeben? Doch eben dadurch, dass er, wie Sie meinen, eine neue Religion lehre, ein neues Christenthum verkündige? Doch eben dadurch, dass er die Religion der Kritik der Vernunft unterwirft?

Zwischen Schelling und Hegel ist weder darin ein Unterschied, dass sie die Philosophie der Religion von der Religion selbst unterscheiden, noch darin, dass sie den Unterschied keineswegs, wie Sie sagen, als absoluten bestimmen, da die Auffassung des Universums *sub specie aeterni* gleich sehr der Religion als der Philosophie eignet. So viel mir bekannt geworden, lehrt Schelling ausdrücklich: 1) Die natürliche Religion, deren Product die Mythologie der Heiden und Juden; 2) die

geoffenbarte Religion oder das Christenthum; 3) die Vernunftreligion. Er sucht, wie Hegel, nur auf anderem Wege, die Vorstellungen der verschiedenen Religionen von Gott speculativ in der Totalität eines organischen Zusammenhanges zu erklären. Er sagt eben so wenig, als Hegel, dass er nicht Christ sei. Er sagt nicht, wie Sie, dass das Christenthum untergegangen sei. Er würde Ihre Worte Aprilheft S. 31 nicht unterschreiben: *„Le Christianisme — est tombé, et nous sommes sans religion. Irons nous, comme des enfans, nous imaginer, qu'il suffit d'abondonner la tradition du dix-huitième siècle pour que le Christianisme renaisse? L'oeuvre de nos pères n'a-t-elle pas été, elle aussi, sainte et providentielle? Nous abandonnerions aujourd'hui lâchement leur mémoire, que leur oeuvre n'en serait pas moins faite: seulement elle ne serait pas continuée. Le Christianisme ne renaîtrait pas, et nous serions sans religion; et nos enfans après nous seraient sans religion. — Vivre sans religion est le plus douloureux des supplices; vivre sans religion ce n'est pas vivre, c'est errer dans les ténèbres, c'est être livré à tous les doutes, à tous les tourmens du coeur, à toutes les maladies de l'âme. Or si ce Christianisme officiel et menteur, qui n'est qu'un cadavre et une ombre, obtenait je ne sais quel aveu hypocrite de la part de ceux, qui ont consacré leur vie à la vérité, il s'ensuivrait une prolongation indéfinie de ce mal affreux de l'irreligion qui nous dévore. Car il est évident, que cette religion usée et décrépite, à laquelle on ne croit pas, empêche la véritable religion de naître et de s'établir."*

Diese Worte, sage ich, würde Schelling nicht unterschreiben, da er vielmehr das Christenthum mit aller Thatsächlichkeit, mit Allem, was Sie Idololatrie nennen würden, in seinen Vorlesungen vertheidigt. Sie können auch ein französisches Buch darüber nachsehen, *Amand Saintes: histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa*, Paris 1842, worin S. 287 ff. eine vertraute Correspondenz aus München mitgetheilt wird, in der Schelling als ein: *vrai chrétien et bon protestant* gerühmt wird. Es heisst wörtlich: „*N'écoutez pas ceux, qui, se faisant les échos de la haine, parlent de son catholicisme; il n'est que chrétien. Pour lui, Dieu est maintenant le souverain de l'être, il est ce qu'il veut être, et la création est un acte de sa liberté. L'homme libre, la couronne de la création, s'est séparé de son créateur, et par lui le genre humain; mais le conseil de la rédemption fut conçu dans l'éternité, et Dieu l'a manifesté par l'envoi de son fils sur la terre, qui avoit pour but la réhabilitation du genre humain. — Vous pouvez donc assurer, que le Christianisme actuel de Schelling est positif.*"

Dass Sie sich nicht denken können, wie der Philosoph die christliche Religion anerkennen und die Philosophie selbst ohne Absurdität, ohne Hypokrisie von ihr unterscheiden könne, liegt zum Theil auch in der schlechten Psychologie, welche noch in Frankreich herrscht. Sie selbst, mein Herr, haben freilich in Ihrer *Encyclopédie nouvelle* besseren Ansichten die Bahn gebrochen; Sie haben sich dem falschen Dualismus von Leib und Seele widersetzt; aber die Unterscheidung dessen, was

nur Vorstellung nennen, von dem, was Gedanke, Begriff ist, dürfte in der umfassenden und systematischen Weise, wie sie bei uns schon in die Wissenschaften eingedrungen ist, bei Ihnen noch nicht geläufig sein. Wollen Sie Hegel's Ansicht über die Einheit der Philosophie und Religion, wie über ihren Unterschied mit Beziehung auf die Beschuldigung des Atheismus und Pantheismus in gedrängter Kürze übersehen, so empfehle ich Ihnen die Anmerkung zu §. 573 der Encyklopädie und schreibe Ihnen zum Anreiz folgende Stelle daraus her: „Die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniss des Geistes, der, als zeugend, der Geist im Menschen ist. Dies Zeugniss, an sich substantiell, fasst sich, insofern es sich zu explicíren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewusstseins und Verstandes ist, hiedurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, dass der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue und inconsequent gegen sie sei. Durch diese Inconsequenz corrigirt er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (— Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht

ihn in der That zu nichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt speculativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschiedes und des Werthes der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe sein kann. Es ist auf den Grund der Form, dass die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres speculativen Inhalts, dass sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott zu wenig in ihr (Atheismus), für diese zu viel (Pantheismus)."

10) Ihre Meinung von einem Atheismus der Massen ist falsch.

Sie betrachten das Christenthum als eine untergehende Religion; Sie erblicken als negativen Ausgangspunkt der neuen Religion den Atheismus der Gegenwart; Sie sehen in sich selbst, dem Philosophen, zugleich den Propheten und Priester der entstehenden Religion; Sie setzen Ihre Mission darin, die abgestorbene Vergangenheit als solche erkennen zu lassen, jedoch das, was sie wahrhaft Gött-

liches enthält, zu retten und die neue Religion, die weder Idolatrie noch Hypokrisie nöthig haben wird, die Religion der Gleichheit aller Menschen, der Humanität, des metaphysischen Verständnisses der Trinität, diese Religion vorbereiten zu helfen. O, mein Herr, wie liebe ich Sie um dieses Strebens halber! Wie gern theile ich Ihren ächt christlichen Enthusiasmus, wenn Sie die Mängel der Gegenwart enthüllen und das reizende Gemälde einer schöneren Zukunft, einer versöhnteren Menschheit aufrollen!

Ich werde mich auch wohl hüten, zu leugnen, dass in der religiösen Bildung unserer Zeit viele Erscheinungen vorkommen, die, mit früheren Formen der christlichen Religion verglichen, nichts als ein Verschwinden derselben darzustellen scheinen.

Auch müssen Sie nicht glauben, dass Ihr Gedankengang uns in Deutschland fremd sei. Sie haben sich in den Kopf gesetzt, dass die Reformation nur eine Deminegation, die Revolution eine totale Negation gewesen sei. Sie wollen dem Protestantismus einen nur negativen Charakter zuschreiben, der dennoch nicht den Muth der vollen Consequenz gehabt habe, der nach Ihnen erst Voltaire und Rousseau gebührt, welche Beide Sie als Franzose viel höher stellen, als viele Deutsche, zum Theil in der That aus Unwissenheit, zu thun pflegen. Allein Sie irren sich. Wir sind in Deutschland sogar viel gründlicher in der Negation gewesen, als die Franzosen, die allerdings geräuschvoller darin auftraten. Bei uns hat die Wissenschaft in tausend stillen Thaten die Widersprüche zwischen Vernunft und

positivem Glauben durchgearbeitet. Wir haben uns nicht, wie Voltaire, mit dem Witz, nicht, wie Rousseau, mit dem Gefühl begnügt; nein, wir haben Exegese getrieben, haben den Ursprung des Kanons untersucht, haben in der Kirchengeschichte der verwegensten Skepsis, in der Dogmengeschichte der kältesten Kritik gehuldigt. Sie scheinen den Werth des Lebens Jesu von Strauss nach Ihren Aeusserungen darüber (S. 297) gar nicht zu verstehen. Sie spotten über die Erklärungsversuche unserer Theologen. Aber diese Versuche waren nothwendig. Jeder mögliche Standpunct musste in seiner ganzen Einseitigkeit nach allen Seiten hin sich entwickeln, um darzuthun, ob er, der Schlüssel des Ganzen zu sein, fähig wäre.

Dieser Ernst, dies Streben nach Vollständigkeit, hat uns Deutsche mehr als die Franzosen vor frivoler Manier bewahrt. Werke, welche unsere Amtstheologen schon als frivol bezeichnen, würden Ihnen in Frankreich noch gar nicht so erscheinen. Feuerbach's Werk: das Wesen des Christenthums, welches unseren Theologen so vielen Kummer macht, würde Sie in Erstaunen setzen. Sie müssten erst eine Recension dieses Buches lesen, worin von dem Leichtsinn, von der Irreligiosität, von dem Spottergeist des Verfassers mit kanzelmässiger Salbung die Rede wäre. Hierauf müssten Sie das Buch selbst lesen. Wie, würden Sie sagen, diesen sittlichen Eifer, diese glühende Liebe zur Wahrheit, dies sichtliche Bemühen, das positive Christenthum in sich zu ergründen, diese Offenheit im Aussprechen der

entdeckten Widersprüche, nennen die Deutschen bereits frivol? Sie nennen es frivol, wenn Jemand einmal die capricirte Orthodoxie beim Wort nimmt und Wunder als Wunder, Hölle und Himmel als sinnlich existirende Localitäten, Blut als Blut, oder vielmehr Wein als Blut, Auferstehung des Fleisches u. s. w. baar ohne alle moralische Ausdeutung, ohne die Zweideutigkeit eines „Gewissermassen" zugestanden wissen will? Die Deutschen nennen es frivol, wenn alle jene für den Verstand unmöglichen Bestimmungen als ein Werk der consequentesten Entwicklung der ekstatischen Phantasie begriffen, ihnen gegenüber jedoch den Ansprüchen des Verstandes nichts vergeben wird?

Die Deutschen?

Nein, mein Herr, das wäre ungerecht gegen die Deutschen. Nur gewisse deutsche Theologen urtheilen so. Diese Herrn wissen mit ihren Erfindungen von Frivolität uns interessant zu überraschen. Ich hatte letzthin drucken lassen, dass bei uns ausser den Theologen, die es von Amtswegen thun sollten, Niemand mehr die symbolischen Bücher der protestantischen Kirche läse. Ich habe damit nur ein Factum ausgesprochen, das unumstösslich wahr ist, denn selbst in pietistischen Kreisen habe ich bemerkt, dass die Leute, obwohl sie gern recht alterthümlich kirchlich erscheinen, doch in den symbolischen Büchern, den Katechismus etwa ausgenommen, wenig, oft gar nicht bewandert waren, und z. B. von den Schmalkaldischen Artikeln, von der Apologie u. s. w. nur mit genauer Noth den Namen wussten, den Inhalt aber

nicht anzugeben vermochten. Die zarte Gewissenhaftigkeit mancher unserer Theologen hat mich wegen des Aussprechens jenes Factums einer „frechen Frivolität" beschuldigt! Wenn bei Ihnen der Univers 17 Professoren in diesem Jahre als irreligiös denuncirte, wenn er Nisard zum Atheisten machte, weil er den Styl George Sand's bewundert, so ist das bei Ihnen lächerlich. Villemain als Minister antwortete auf die Insinuationen des Jesuitischen Klerus gegen die Eklektiker damit, dass er Damiron zu Jouffroy's Nachfolger ernannte. Bei uns ist eine solche Insinuation viel bedenklicher, weil wir Alle uns mehr für die Theologie interessiren. Unsere Philosophie ist daher auch mehr, als zu wünschen steht, theologisch und vernachlässigt manche Gebiete zu sehr.

Doch um auf den Atheismus zurück zu kommen, so ist derselbe bei uns in Deutschland jetzt so gestellt, dass die Existenz Gottes als des absoluten Subjectes geleugnet, die Idee des Wahren, Guten, Schönen aber behauptet wird. Der Atheismus ist bei uns sittlich. Er hat nichts von dem Cynismus des vorigen Jahrhunderts, nichts von der Literatur des Roué's an sich. Feuerbach, sein kühnster, sein theologisch am meisten durchgebildeter Verfechter, ist dem Angriff ethisch unzugänglich. Feuerbach erblickt in der Religion als positiver nur die an und für sich überflüssige Tautologie, dass dasjenige, was das Wesen des Menschen selbst ausmacht, von ihm durch die Phantasie noch einmal als Existenz eines absoluten Subjectes projicirt, die Güte als der Gute, die Gerechtigkeit als der Ge-

rechte, die Weisheit als der Weise u. s. f. gesetzt wird. Diese Projection der Phantasie, dieser transcendente Anthropomorphismus, ist also theils Mangel an Einsicht, theils Schwäche des Willens. Die Religion ist nach Feuerbach ein Product der theoretischen und praktischen Unvollkommenheit des Menschen. Michelet, auf welchen Sie gewöhnlich sich berufen, denkt ähnlich. Je mehr die Blume der Religion für diese Schriftsteller den berauschenden Wunderduft verloren hat, um so mehr suchen sie dem Menschen durch die Sittlichkeit einen idealen Halt zu geben.

Diese Wendung hat das eigentliche Geheimniss dieses modernsten Atheismus enthüllt. In der Sphäre des objectiven Geistes, in dem Bereich des freien Thuns des Menschen, hat er vollkommen Recht. Die Sittlichkeit kann ohne Autonomie, ohne Autokratie nicht bestehen. Als sittliches Wesen muss ich mich selbst entschliessen, muss ich selbst die Schuld meiner Thaten auf mich nehmen. Alle Verhältnisse der Gesellschaft beruhen auf der Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit. Verantwortlichkeit aber ist mit freier Selbstbestimmung identisch. In einem Sendschreiben an Professor Michelet: Gott und die Palingenesie betitelt, Berlin 1842, hat Dr. A. Cieszkowski, den Sie vielleicht persönlich kennen, den Atheismus Michelet's von diesem Standpunct aus glücklich zu widerlegen angefangen. Was für die Sphäre des rechtlichen moralischen, politischen Handelns wahr ist, das ist deswegen noch nicht überhaupt wahr. Und was der sinnlichen

Wahrnehmung das Unwahrscheinlichste ist, das kann für die Idee, wie der Lauf der Erde um die Sonne, doch das Wahrste sein. Und so wölbt sich über den Gräbern der Geschichte der Dom des Glaubens an Gott, des Glaubens, durch welchen die, deren Herzen in den Gräbern ausgeschlagen, allererst zum Handeln befeuert wurden. Kein Held war Atheist, eher Fatalist.

Feuerbach hat den Anthromorphismus, das Wunder, die juridische Satisfactionstheorie und den Magismus der Sacramente, insofern dies Alles mit dem Verstande und dem freien Willen in Widerspruch steht, vernichtet. Allein die Menschlichkeit des Göttlichen, die Herrschaft des Geistes über die Natur, die solidarische Verbindlichkeit der Liebe und die Anerkenntniss des Göttlichen in der Natur und in der Beziehung des Menschen auf dieselbe predigt er desto nachdrücklicher. Wenn nun bei uns so Viele Feuerbach unbedingt beistimmen, so sehe ich in diesem Factum nur ein der Religion günstiges Zeichen.

Ich denke nämlich, dass wir in die Epoche des Christenthums eintreten, in welcher wir Gott ganz um seiner selbst lieben werden, ohne alle egoistische Nebenabsicht. Dieser Schritt erst, alle Nützlichkeitsbeziehung in dem Glauben an Gott aufzugeben, versetzt uns ganz in das Element der lauteren Liebe, die Christi Wesen war. Wir werden von Gott nicht mehr erwarten, dass er uns sinnlich sichtbar erscheine, denn er ist allgegenwärtig, gestaltlos, wie schon die alten

Griechen sagten, eine unendliche Kugel. Wir werden keine Theophanie mehr durch ein sinnlich hörbares Wort erwarten, denn Gott bezeugt sich nur im Geist und, um alle Illusion auszuschliessen, in der Wahrheit. Wir werden keine plötzliche und mit dem Bestehenden zusammenhanglose directe göttliche Intervention erwarten, weil wir im Gegentheil wissen, dass Gott sich perennirend im Grössten wie im Kleinsten, manifestirt. Wie sollten wir unserer individuellen Bedürfnisse halber eine plötzliche Aenderung des Ganzen, eine improvisirte, supplementarische Schöpfung erwarten? Nur so vermögen wir die Grässlichkeiten der Geschichte zu ertragen. Da schmachtet ein Unschuldiger im Gefängniss. Er betet zu Gott als dem Allwissenden, seine Unschuld offenbar werden zu lassen. Umsonst. Man führt ihn zum Schaffot, wie den J. Calas. Gott, hast du keinen Blitz, keinen Donner, meine Unschuld zu bezeugen? Der Himmel lächelt indifferent im schönsten Blau. Das Schwert blinkt schon und spiegelt die blitzende Sonne. Gott, wirst du nicht jetzt ein Wunder thun? Du musst es, du bist es mir schuldig, denn du bist ja der Allwissende, du bist der Heilige, dem es doch nicht gleichgültig sein kann, dass die Unschuld gemordet wird. Aber das Haupt fliegt vom Rumpf. — Wer nun nicht in so herzzerknirschenden Momenten über die Kurzsichtigkeit der actuellen Erfahrung hinauswäre, wer nicht an die Vorsehung des Gottes in der Geschichte glaubte, der würde verzweifeln müssen. Ein solcher aber erblickt schon die Nemesis, von welcher Schelling im Morgenblatt einst so schön sagte: „Nemesis ist ja doch

nichts anderes, als jene unsichtbare Gewalt, die das, was geschehen soll, zum wirklichen Geschehen bringt, und die dem Bestehenden feind ist, in wiefern es verhindert, dass das einmal Seinsollende sich vollende."

Eben so wenig, als wir für uns Wunder verlangen, vielmehr, weil solche nicht für uns geschehen, des grossen Zusammenhangs wegen, worin auch unser kleines Schicksal steht und sein weitstrahlendes Licht wie seinen finstern Schatten wirft, an Gott glauben, eben so wenig erwarten wir von dem historischen Glauben an die Thatsache, dass ein Mensch für das, was ihm als Wahrheit galt, gestorben, schmählig gestorben, gekreuzigt ist, den Frieden unserer Seele. Nein, diesen todten Glauben haben wir abgethan. Wer nicht mit Christus stirbt, ersteht auch nicht mit ihm auf. Das trockne Fürwahrhalten der Versicherung, dass er sein Blut für uns vergossen, hat keine sündentilgende Kraft für uns. Wir müssen zu ihm selbst werden, wir müssen sein Schicksal als das unsrige erkennen und empfinden, wenn wir wahrhafte Gemeinschaft mit ihm pflegen wollen. Das Widerstreben unserer Zeit gegen die sogenannte Blutheologie, welche de Maistre bei Ihnen wieder mystisch aufputzte, „weil Blut ein gar besonderer Saft," dies Widerstreben ist ein ächt christliches.

Und eben so sehe ich es an, wenn man dem Genuss der Sacramente keine zauberischen Wirkungen mehr zutraut und den Exorcismus des Teufels, wie die Vereinigung unserer als Glieder mit Christus als unserem

Haupt in der Weise vergeistigt hat, dass das Wasser der Taufe, wie das Brodt und Wein des Abendmahls in der That nur symbolische Mittel für uns sind. Dieser moderne Spiritualismus ist ein Fortschritt des Christenthums, ist seine eigene Vollendung, nicht sein Untergang.

Wir Protestanten haben ein Princip, dessen Macht in Frankreich, in Paris vielleicht weniger bekannt ist. Wenigstens könnte ich mir sonst Ihre Aeusserungen über den Protestantismus als eine blosse Halbheit nicht erklären. Dies Princip ist die Rechtfertigung durch den Glauben. Es ist wahr, dass die besonderen Formen des Protestantismus in der Bestimmung des Glaubens selbst von einander abweichen. Da ist die *Confessio Augustana, Helvetica*, da ist die *Formula Concordiae*, die Dortrechter Synode, der Heidelberger Katechismus u. s. w. Allein das Princip bleibt dasselbe, und bewährt sich gerade in solcher Mannigfaltigkeit. Vor Gott gelten nicht Werke als solche allein, sondern gilt der Glaube an ihn und an die Versöhnung mit ihm durch ihn als den Gottmenschen. In diesem Princip liegt die Toleranz des Protestantismus garantirt. Jeder steht und fällt seinem Gott. Hierauf mussten Sie reflectiren, wenn Sie das Positive, einer unendlichen Entwicklung Fähige des Protestantismus begreifen wollten.

Das Christenthum wird nicht untergehen. Der Protestantismus wird nicht untergehen. Aber aus dem bisherigen Protestantismus wird eine reinere, christ-

lichere Gestalt der Religion entspringen. Fahre dahin, was Menschenwerk ist, was dem kirchlichen Particularismus, was den Mängeln wissenschaftlicher und ästhetischer Bildung angehört! Fahre dahin, was ein Ornament der Phantasie, eine Illusion localer Befangenheit! Fahre dahin, was eine Organisation des Zwanges und Hasses, nicht der Freiheit und der Liebe ist! Stürze zusammen, im Namen Gottes, was vor dem Gericht, das sein Geist in dem Geist der Völker übt, nicht bestehen kann! Benget Eure Knie dem heiligen Gotte, der aus diesem Grabe des Vergehenden als der ewige Sieger hervorbricht! Klagt nicht, wenn die Steine der Gebäude, die Ihr mühsam zusammengefügt habt, zersplittern, sondern ehrt den Gott, der sich darin offenbart und wanket nicht, wenn auch Alles um Euch herum wankt!

Sie danken Hegel dafür, dass er den abstracten Theismus und die egoistische Unsterblichkeitslehre gestürzt hat. S. 324: *„Honneur à Kant, honneur à Hégel, qui ont détruit les faux dieux. Si le théisme, cette dernière forme rabougrie du dieu idolâtrique, que les Chrétiens adorèrent, ne comprenant pas le vrai Dieu caché dans leurs symboles; si le théisme, dis-je, était lui même une idolâtrie, honneur à Hégel, pour avoir servi à le détruire. Si l'immortalité de l'âme, comme on l'entend ordinairement, cette forme rabougrie du paradis et de l'enfer des Chrétiens, étoit encore une chimère fatale aux progrès du genre humain, honneur à Hégel pour l'avoir fait évanouir. Courage, et n'écoutons pas les conseils de la pusillanimité. Non,*

non, nous n'arriverons pas au néant sur la ruine des idoldtries; nous arriverons à l'être, nous arriverons à la vie, nous arriverons à Dieu."

Ist aber nun etwas Wahres an dem, wofür Sie Hegel und Kant Ihren Dank darbringen, so versichere ich Sie, dass bei diesen Philosophen auch ein positiver religiöser Fond vorhanden ist, von welchem das Negative nur die Kehrseite ausmacht. Die Zeit wird dies lehren. Jetzt sagt man Hegel auch bei uns gern todt. Jeder, der eine kleine Correctur an seinem grossen Werk anbringen kann, dünkt sich damit schon ein Held, der Hegel überhaupt widerlegt habe. Jeder, der in der Wissenschaft der Zeit einen faulen Fleck findet, behauptet, Hegel sei Schuld daran.

Auch Feuerbach's Atheismus wird Hegel imputirt. Wenn man dies so verstünde, dass Feuerbach einseitig den Standpunct des Selbstbewusstseins durchgeführt hätte, so würde man in so weit ganz Recht haben. Den Antheil, welchen die Phantasie an der Gestaltung der christlichen Religion hat, kann man nicht schärfer darstellen, als Feuerbach es gethan. Als psychologische Analyse hat sein Werk einen bleibenden Werth. Allein als absolute Consequenz kann es nicht gelten, wiewohl alle die, welche die Hegel'sche Philosophie durch die Confession des Atheismus wie des Achristianismus zu gern um den öffentlichen Credit bringen möchten, es nicht daran fehlen lassen, zu behaupten, dass gerade Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer, die drei Männer im feurigen Ofen der Verdammniss, das

Herz des Hegelianismus auf der Zunge trügen. Sie haben aber, was ihr grosses Verdienst, von Hegel nur die eine Seite fortgebildet, welche Hegel in der Phänomenologie unter der Kategorie: der Glaube und die reine Einsicht, abgehandelt hat. Die weitere Entwicklung: den Kampf des Glaubens mit der Aufklärung haben sie nicht durchgeführt. Sie haben sich daran gehalten, dass das Allgemeine, als Substanz in sich bestimmt, ohne das Einzelne Nichts ist, allein sie haben die Immanenz des Allgemeinen im Einzelnen unbegriffen gelassen, und berufen sich deshalb beständig auf die Immanenz als ihre letzte Instanz. Das Wort Immanenz soll jeder Frage den Mund stopfen. Es ist ein schönes Wort, aber ohne seinen Zwilling, ohne die Transcendenz, ist es nur zur Hälfte so schön, als es sein kann. Hegel's Entwicklung, welche zur negativen die positive ausmacht, beginnt vorzüglich bei den Worten S. W. II. S. 416: „Die reine Einsicht verhält sich zu dem absoluten Wesen des glaubenden Bewusstseins negativ u. s. w." Hegel nimmt erst die Vorstellung des absoluten Wesens, hierauf den Grund des Wissens von ihm und endlich den ihm gewidmeten Dienst durch und zeigt das Unrecht auf, welches dem Glauben geschieht, wenn die sinnliche Seite seiner Erscheinung fixirt und die dem Glauben selbst immanente Negation derselben unbeachtet gelassen wird. Dies Unrecht hat Feuerbach dem Glauben angethan. Hegel spricht S. 421 mit concentrirter Ironie aus, wohin das Nichtanerkennen der Doppelwelt des Glaubens die Aufklärung führt: „An demjenigen, was

dem Glauben absoluter Geist ist, fasst sie, was sie von Bestimmung daran entdeckt, als Holz, Stein u. s. f. als einzelne wirkliche Dinge auf; indem sie überhaupt alle Bestimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine Endlichkeit, als menschliches Wesen und Vorstellung begreift, wird ihr das absolute Wesen zu einem *Vacuum*, dem keine Bestimmungen, keine Prädicate beigelegt werden können. Ein solches Beilager wäre an sich sträflich, und es ist es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden sind. Die Vernunft, die reine Einsicht ist wohl selbst nicht leer, indem das Negative ihrer selbst für sie und ihr Inhalt ist, sondern reich, aber nur an Einzelheit und Schranke; dem absoluten Wesen dergleichen nichts zukommen zu lassen, noch beizulegen, ist ihre einsichtsvolle Lebensart, welche sich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu stellen und das Absolute würdig zu behandeln weiss.

Feuerbach mit seinem scharfen Verstande hat auch sehr wohl seine Differenz mit Hegel erkannt und in den Deutschen Jahrbüchern feierlichen Protest dagegen eingelegt, ihn für eine blosse Consequenz Hegel's zu halten. Er hat sich zu ihm sogar in diametralen Gegensatz gestellt. Und doch würden Sie Feuerbach's Atheismus missverstehen, wenn Sie ihn nur als das: *se savoir Dieu*, in Ihrem Sinne nähmen, als wenn es nur auf die Vergottung der „schlechten" Subjectivität ankäme. Nein, Feuerbach's Idealität ist die Moralität, worin Strauss, Br. Bauer, Bayer, Ruge u. A. mit ihm übereinstimmen

und was diese Schriftsteller jetzt unter der Terminologie predigen — denn das Philosophiren hat sich bei ihnen allmälig zum Predigen herabgelassen —: dass die Religion die gewissenhafte Praxis der Idee sei.

Von einem solchen moralischen Atheismus hat die menschliche Gesellschaft nichts zu fürchten und die Regierungen lassen ihn daher auch gewähren. Herwegh's Gedichte und überhaupt politische Schriften der radicalen Opposition sind verboten worden, die Werke von Strauss, Feuerbach, B. Bauer nicht. Die Regierungen sehen ein, dass man die moralische Selbstgewissheit, welche keines Gottes zu bedürfen glaubt, welche ohne diese absolute Innigkeit, ohne diese Mystik des Gemüths sich in sich zu befriedigen stark genug ist, nicht antasten darf, ohne den Menschen zur Revolution zu zwingen. Sie sehen ein, dass sie mit einem solchen Verfahren die Majestät des Gewissens angreifen würden. Sie sehen ein, dass sie kein Geschäft daraus machen können, das Dasein Gottes dem daran Zweifelnden zu beweisen. Sie erkennen, dass diese Skepsis theoretisch durchgefochten werden muss, und erinnern sich auch wohl, wie lächerlich-erhaben Ihr Frankreich war, als es in der Revolution erst den Cultus der Vernunft, hierauf, ihn cassirend, den des höchsten Wesens decretirte. Den Glauben an Gott decretiren, ihn zu einem Paragraphen der Landesgesetze machen, Robespierre nachahmen — das wollen und werden sie nicht, wenn gleich der priesterliche Fanatismus zuweilen solche chimärische Einfälle hat.

Feuerbach hat in seinem Buch, das Wesen des Christenthums, S. 274, eine classische Stelle über das Verhältniss des blos formalen Glaubens an Gott zu dem moralisch inhaltsvollen Atheismus, die ich Ihnen hersetzen muss. Er sagt: „Die Existenz ist an und für sich eine indifferente Sache; darum keineswegs nothwendig, dass der Atheist, indem er leugnet, dass Gott ist, auch die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Güte, die Weisheit verwirft. Diese Prädicate haben eine innere Realität; sie dringen durch ihren Gehalt dem Menschen ihre Anerkennung auf, erweisen sich ihm unmittelbar durch sich selbst als wahr, sie bezeugen sich selbst, die Güte, die Gerechtigkeit. Die Weisheit ist dadurch keine Chimäre, dass die Existenz Gottes eine Chimäre ist, noch dadurch eine Wahrheit, dass diese eine Wahrheit ist. Der Begriff Gottes ist abhängig von dem Begriffe der Gerechtigkeit, Güte u. s. w.; ein Gott, der nicht gerecht, nicht gütig, ist kein Gott, aber nicht umgekehrt. Die Gerechtigkeit, überhaupt jede Bestimmung, welche die Göttlichkeit Gottes ausmacht, wird durch sich selbst erkannt und bestimmt, Gott aber durch die Gerechtigkeit; nur in dem Falle, dass ich Gott und Gerechtigkeit schon identificirt habe, Gott unmittelbar als die Realität der Idee der Gerechtigkeit denke, bestimme ich Gott durch sich selbst."

„Die Religion wird daher, in wiefern sie sich auf die Existenz Gottes als eine empirische Wahrheit gründet, zu einer für die innere Gesinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der

Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament *für sich selbst*, ohne den Geist, die Gesinnung zur *Sache* selbst wird: so wird endlich auch der Glaube nur an die Existenz Gottes, abgesehen von der innern Qualität, von dem geistigen Inhalt, zur Hauptsache der Religion. Wenn Du nur glaubst an Gott, glaubst überhaupt, dass Gott ist, so bist Du schon gerettet. Ob Du Dir unter diesem Gott ein wirklich göttliches Wesen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkst, ein Bild Deiner Leidenschaft, Deiner Rach- und Ruhmsucht, das ist eins — die Hauptsache ist, dass Du *kein Atheist* bist. Die Geschichte der Religion hat diese Folgerung, die wir hier aus dem Begriffe der Existenz ziehen, hinlänglich bewiesen."

Aller Atheismus ist *relativ*. Es ist die *Bildung* einzelner Zeiten, einzelner Menschen, welche, die Unvollkommenheit der Form einer positiven Religion entdeckend, in seine Negativität hineingerissen wird. Der Atheismus, der Zweifel an der Existenz Gottes, ist nur ein *Entwicklungsmoment* in der Geschichte des religiösen Bewusstseins. Der Atheismus ist die Schule der Prüfung für den Dogmatismus, der, durch ihn im innersten erschüttert, sich zusammennehmen und alles illusorische von seinem Begriff Gottes abthun muss; der Zweifel setzt die Existenz der Wahrheit voraus, und schlägt in die Gewissheit derselben um, wie *Luther* auf dem Reichstage zu Worms im Gebet vor seiner Rede sagte: „O Gott, o Gott! hörst du nicht, mein Gott? Bist du todt?" hierauf aber sich selbst antwortete: „Nein, du kannst nicht sterben, du verbirgest dich allein."

Wenn Sie daher so ängstlich besorgt sind, der Atheismus könnte die Massen ergreifen und unsere Kinder dem Zustande der Unreligion Preis geben, so ist diese Besorgniss ohne Grund. Viel eher, als atheistisch, werden die Massen theils pietistisch, theils katholisch. Die Propaganda des Pietismus wie des Katholicismus macht gerade durch Erregung der Furcht vor dem Atheismus, auch wo sie ganz überflüssig ist, so gute Geschäfte. Auch finde ich, dass Sie in Ihrer *Encyclopédie nouvelle* im herrlichen Artikel: *Culte*, den Beweis geführt haben, dass ein Volk nicht ohne Religion gedacht werden könne. Sie sagen freilich: *Oui, il faut bien le reconnoître, à la suite du protestantisme et de la philosophie, nous sommes devenus athées. Quand Bayle osa le premier poser ce problème: „Vaut-il mieux un peuple athée qu'un peuple idolâtre, et ne serait-il pas meilleur, que les hommes n'eussent aucune religion, que d'en avoir une fausse," Bayle fut obligé, de convenir que jamais jusque là peuple n'avait existé sans religion et sans culte. Mais l'hypothèse de Bayle est maintenant réalisée, ou près de l'être; nous sommes à la veille d'être peuple athée. — Qui peut penser, en effet, que les débris de Christianisme, qui se montrent encore au milieu de nous puissent subsister long-temps? Déjà toute la partie éclairée de la nation vit dans l'irreligion, la masse entière suivra. Le temps arrivera donc, où un peuple existera, qui ne connoitra pas de Dieu, et ne rendra aucun hommage, aucun culte à la Divinité.*"

So, mein Herr, mag man zuweilen denken, wenn man in Paris das Treiben der fashionablen Frivolität,

die Theatercoups des Klerus, oder die Unwissenheit und Rohheit des stumpfsinnigen Pöbels vor sich hat. Von dem eigentlichen Pariser Bürger, dem Nationalgardisten, von dem Ouvrier dürften Sie doch wohl andere Vorstellungen haben müssen. In den Provinzen aber existirt bei Ihnen nicht nur der Christianismus, sondern sogar ächter Katholicismus. Ich berufe mich desshalb auf das nicht genug zu schätzende Werk: *les Français peints par eux mêmes*, das uns so anschauliche und genaue Sittenschilderungen der Provinzen Frankreichs gegeben hat. Das Verschwinden des ceremoniellen Cultus, der Mangel an Devotion vor dem Klerus, vor Reliquien, der Indifferentismus gegen die Sacramente u. s. f. ist noch nicht ein Verschwinden des Cultus überhaupt, der sich, wenn seine Aussenwerke zerstört werden, in das Asyl des Herzens zurückzieht. Kennten Sie den deutschen Protestantismus näher, so würden Sie wissen, dass die Religion äussertich zum Minimum der Erscheinung herabsinken und doch im Gemüth des Menschen mit heiligem Enthusiasmus glühen kann. Da ist ein Mann, der seit Jahren in keine Kirche geht, kein Sacrament geniesst, der nicht einmal mehr ein: Herr Jesus! im Affect über seine Lippen schlüpfen lässt, der Alles, was Religion heisst, vergessen zu haben scheint, der vielleicht nicht einmal, was doch sonst das Charakteristicum eines Protestanten, eine Bibel im Hause hat. Wollen Sie aber wagen, diesem Mann das Prädicat der Unreligion zu geben? Wissen Sie von den Geheimnissen seiner Seele? Dürfen Sie behaupten, dass der Seufzer, der sich seiner Brust entstiehlt, der Blick, der sehnsüchtig zum Himmel

irrt, das tiefe Nachsinnen, worin das gesenkte Haupt sich verliert, dass diese nicht Gott suchen, nicht den Rapport mit ihm unterhalten? Dürfen Sie wagen, ihm die Beseligung durch Gott, ihm den Namen eines Christen abzusprechen?

Nein, gewiss nicht. - Dieser so unkirchliche Mensch kann vor Gott in der unsichtbaren Kirche seiner Heiligen vielleicht einen der ersten Plätze einnehmen. Man muss nicht zu rasch urtheilen. Wenn man in den von Menschen vollgepfropften Strassen einer grossen Stadt gegen das Individuum gleichgültig wird, wenn ein Mensch mehr oder weniger nichts auszumachen scheint, wenn bei der sichtbaren Spannung, welche die Interessen des Augenblicks erregen, alle Richtung auf das Ewige in diesen ephemeren Wesen ein Wahn dünkt, mit dem wir die flüchtige Gegenwart decoriren, wenn für den Verkehr mit Gott hier gar kein Raum gelassen scheint, so ist das eben nur ein Schein. Begleiten Sie jedes dieser noch eben so gleichgültigen Individuen, die sich die Existenz streitig machen, in die Kammer, wohin sie sich endlich zurückziehen und mit sich allein sind, oder treten Sie gar an das Sterbelager irgend eines dieser Menschen, sei es ein Herzog oder ein Bettler, so wird ihre Gleichgültigkeit der lebhaftesten Sympathie Platz machen und Sie werden erfahren, wie die Religion, wär' es sogar im verzweifelnden Kampf mit ihr, die Gemeinheit von dem Menschen nimmt und ihn zu einem höheren Wesen adelt. Ja, auf die Gefahr hin, missverstanden zu werden, möchte ich das Paradoxon aussprechen: auch der Atheismus ist eine Religion, wenn gleich nicht die Religion.

Doch Sie selbst, mein Herr, haben in jenem Artikel: *Culte*, das schöne Wort gesprochen, das ich gern unterschreibe: „*Resumons nous. On voit, que l'hypothèse de Bayle est insoutenable. Pas d'homme, dont l'esprit ne soit forcé de se poser les questions religieuses; pas de peuple, par conséquent, dont les membres puissent être complètement indifférens à ces questions. Un peuple entier de douteurs grossiers et sans art est impossible; un peuple entier de douteurs par principes, par art, par méthode, est également impossible. Enfin, les sceptiques n'ont pas paru dans le monde aux diverses époques pour introniser à perpétuité le pyrrhonisme, mais pour amener, par un secret de la Providence, la foi, la certitude, le dogmatisme. La religion, et par conséquent le culte, qui en est l'expression, sont donc, non pas utiles, comme dit Montesquieu, mais nécessaires à toute société humaine, et vraiment inévitables.*"

11) Ihre Verwandlung Hegel's von einem Faust zu einem Mephistopheles ist ein Ihrer nicht würdiges rhetorisches Effectstück.

Was Sie sich nicht über Hegel Alles einbilden, nachdem Sie einmal von Schelling sich eine confuse Vorstellung gemacht haben! Was Sie nicht Hegel Alles nehmen, es Schelling zu geben! Was für Thatsachen Sie sich nicht gegen den armen Hegel erschaffen, von denen wir in Deutschland noch nichts gewusst haben! Was für ein Relief Sie den mageren, aber in's Schöne malenden Mittheilungen der Augsburger Zeitung über Schelling untergelegt und wie schnell Sie darnach Hegel von einem

grübelnden Faust zu einem Teufel umzutaufen gewusst haben. Hören wir erst Ihre Worte S. 344:

„*Avec Schelling, la philosophie deviendrait active, de stérile qu'elle est restée sous la glace du Fatalisme. Car encore une fois la preuve, qu'avec Hegel la philosophie n'a pas d'âme, pas de cœur, pas de charité, pas d'amour pour tout ce qui souffre dans le monde, c'est que, pendant les vingt ans du règne de Hegel, elle fut aristocratique, servile avec les grands, méprisante et brutale avec les petits. Hegel lui-même en fit, comme M. Cousin, une doctrine pour les puissants et les riches; et il a fallu le courage de quelques disciples, pour la faire sortir de cet état d'atonie et d'indifférentisme fataliste, où elle se tenait.*"

„*Il semble, en effet, que Hegel, ayant lu le Faust de Goethe, ait imaginé de transformer Faust lui même, le docteur Faust, le philosophe Faust, qui cherche vainement la vérité, en Méphistophélès, l'autre personnage du drame de Goethe; et, cette belle opération faite, de dire: Voilà Faust arrivé enfin à résoudre son problème.*"

„*Schelling détruit d'un coup de baguette cette conception, qui (nous en savons quelque chose) a perdu tant d'apprentis philosophes, en France comme en Allemagne.*"

„*Honneur donc à Schelling, et n'appelons pas rétrogradation une œuvre si nécessaire.*"

Und nun preisen Sie noch Schelling, weil er einen Monotheismus lehre, der so höflich ist, „zu erlauben"

in der Einheit Gottes die Verschiedenheit der Personen zu fassen.

Wenn Sie einer Philosophie die Seele, die Liebe, das Mitleiden absprechen, so heisst das doch wohl so viel, als dass in dem System Liebe, Menschenfreundlichkeit u. s. f. nicht nur nicht vorkommen, vielmehr ihm sogar widersprochen wird. Denn wollten Sie von dem Philosophen sprechen, so wäre das etwas Anderes. Da käme es auf Beurtheilung seines Charakters, auf Kenntniss seines Lebens an. Sie sprechen aber nicht von Hegel. Sie sagen nicht, Hegel war Aristokrat, Hegel schmeichelte den Reichen und stiess die Geringen mit brutaler Verachtung von sich. Sie sagen nicht, Hegel war lieblos und hatte für die Leiden seiner Brüder kein Herz. So schwer dieser Vorwurf fiele und so schwer Ihnen der Beweis dafür werden sollte, so wäre er doch immer noch besser, als dass er Hegel's Philosophie träfe. Um aber dieser solche Herzlosigkeit zu imputiren, hätten Sie doch wohl Hegel's Philosophie des Staats, hätten Sie sein System der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigen müssen. Sagen Sie aber ein Wort davon? Und hat sich nicht auch hier wieder der Schatten Cousins zwischen Hegel und Ihrem Auge eingeschoben? Werden Sie nicht den Manen Hegel's Abbitte zu leisten haben, ihm die Cousin'sche Plutokratie unterzubreiten? Und sollte man nicht denken, dass Schelling's Philosophie, da Sie dieselbe der vermeinten Seelenlosigkeit Hegel's entgegensetzen, demokratisch, dass sie philanthropisch wäre, dass sie um den Pauperismus u. dgl. sich bekümmert?

werte! O wie irren Sie sich. Wenn Vornehmheit einem Menschen angeboren werden kann, so ist sie Schelling angeboren. Durch Schelling's ganze Philosophie, wie durch sein ganzes Philosophiren geht ein aristokratischer Zug, der von jeher besonders in seiner Polemik mit den grellsten Farben sich abzeichnete. Und welches waren denn die Werke, die Ideen Schelling's, die eine solche praktische Gemeinnützigkeit enthielten, als Ihnen doch bei jenem Tadel Hegel's, der zugleich ein Lob Schelling's, vorgeschwebt haben muss! Was doch die eine Vorstellung vom Johanneischen Christenthum Schelling's Sie geblendet hat! Am Ende denken Sie sich unter demselben noch gar eine Emanation des philanthropischen Freimaurerthums.

Ihre Metamorphose Hegel's von Faust in Mephistopheles laborirt blos an dem kleinen Missstande, dass von Hegel das Prädicat des Faust nicht gelten kann: *qui cherche vainement la vérité*; denn die Ueberzeugung, die Wahrheit nicht nur gesucht, vielmehr auch gefunden zu haben, war bekanntlich in Hegel so stark, dass er sogar meinte, die Philosophie könne ihren ursprünglichen Namen: Liebe zur Weisheit, ablegen. Sie sei wirkliche Erkenntniss geworden. Er führte daher überhaupt statt des Ausdrucks philosophisch viel mehr den Ausdruck wissenschaftlich ein. Und wirklich ist der Begriff Wissenschaft etymologisch prägnanter, bestimmter, als der Ausdruck: Philosophie.

12) Sie haben nicht Unrecht, wenn Sie Schelling's Hypothese von einem neuen Johanneischen Christen-

thum bekämpfen, aber Sie haben auch nicht Recht, wenn Sie es in das dreizehnte Jahrhundert setzen.

Ich komme zu dem letzten, für Ihre Ansicht Schelling's entscheidenden Punkt, die Zukunft der christlichen Kirche.

Darin sind wir alle drei, Sie, Schelling und ich, einverstanden, dass in der That eine grosse Epoche des Christenthums abgelaufen ist. Hierin unterscheiden wir uns von Hegel insofern, als in dessen Philosophie zwar ebenfalls die Anerkenntniss einer solchen relativen Abschliessung des kirchlichen Bildungsprocesses enthalten ist, er aber persönlich mit grosser Hartnäckigkeit sich zum Lutheranismus bekannte und merkwürdigerweise als Rector der Berliner Universität zur Feier des dreihundertjährigen Bestandes der Augsburgischen Confession in dem verhängnissvollen Jahr 1830 eine Festrede ganz in diesem Sinne hielt.

Mit uns steht es anders. Wir können uns nicht wohl mit einem bestimmten Confessionsnamen bezeichnen. Sie nennen sich nicht einmal Protestant, nicht einmal Christ. Schelling ist zwar noch Protestant, allein er hat doch den Untergang des Protestantismus ausgesprochen. Ich selbst, ursprünglich aus der französisch-reformirten Kirche hervorgegangen und in meinen kirchlichen Verhältnissen mich noch zu ihr haltend, bin eigentlich weder Lutheraner, noch Reformirter. Wir nennen die Synthese der Lutherischen und Reformirten Kirche seit der in Preussen vollzogenen Union evangelisch.

Ich bin also evangelisch.

Ich weiss genau, was ich kirchlich **nicht** bin. Ich bin nicht Griechischer, nicht Römischer Katholik. Ich bin nicht Luthers'cher, nicht Reformirter Christ, sofern ich ein bestimmtes Symbolum anerkennen sollte.

Aber was bin ich positiv?

Die Union der Luther'schen und Reformirten Kirche hat die Synthese nur erst negativ vollzogen. Nur erst, dass die Scheidung **unwesentlich sein soll**, ist ausgesprochen. Allein was nun positiv geglaubt werden solle, ist ausserhalb der Philosophie schwer zu sagen. Das Allgemeine, Gott, Christus, Sündenvergebung u. s. f. steht wohl fest, jedoch das Besondere ist noch unbestimmt. Hierauf mag sich beziehen, was Sie von Hegel erzählen und was ich erst durch Sie erfahre, dass er von der Union jener Kirchen gesagt habe: *elles se sont unies dans la nullité.*

Soll ich mich also bestimmter Weise über meine Auffassung eines Dogma's erklären, so gerathe ich unvermeidlich in meine Philosophie hinein und werde sagen müssen: meine Philosophie enthält den Begriff meines Glaubens. Sollte ich eine Dogmatik nennen, der ich beipflichte, so wäre es am meisten die von Marheineke. Sollte ich aber einen Prediger nennen, von dem ich mich ganz nach meinem Bedürfniss erbauet finde, der mein Innerstes zu rühren, der mich geistig und sittlich zu erwecken, der mich mit der reinsten Liebe zu Gott und zu den Menschen zu erfüllen, der mich zu demüthigen und

zu erheben, der mich zum Bewusstsein meiner Sünde und Schuld, aber auch zum Bewusstsein meiner Versöhnung mit Gott zu bringen und das Vorbild Christi als meines Meisters mir begeisternd nahe zu bringen verstände — wen anders könnte ich nennen, als dich, Schleiermacher!

Ich habe einst deine Dogmatik bekämpft und würde es auch heute noch vielleicht nicht besser machen. Aber als Prediger wirst du mir stets theuer bleiben! Strome des Lebens gingen von dir aus und die kommenden Geschlechter werden deine Predigten lesen, als den Ausgangspunkt einer neuen religiösen Cultur.

So steht es also mit uns. Die Sache ist die wichtigste von allen. Aber ich klage nicht darüber. Ich weiss, dass eben, weil es die wichtigste aller Angelegenheiten ist, wir nichts übereilen dürfen. Die Neubildung will Zeit haben. Vor der Hand ist es nothwendig, uns auf das negative Moment der Freiheit des Cultus, wie Sie in Frankreich auch thun, zu beschränken.

Wie denken wir uns nun die Zukunft der Kirche?

Wir müssen doch wohl gestehen, sehr unbestimmt.

Oder wir müssen bekennen, dass wir, sobald wir bestimmter werden wollen, die Construction des Staates nicht umgehen können. Der Staat hat jetzt das Bewusstsein, für die Praxis in seinen Institutionen die Verwirklichung des Reiches Gottes zu sein. Dass Sie so denken, weiss ich aus Ihren Schriften. Dass Schelling die Göttlichkeit des Staats anerkennt, war wenigstens in seiner früheren Philosophie der Fall und es ist kein Grund, anzunehmen, dass er in diesem Punkt sich wo-

sentlich geändert habe, da er den Begriff der Geschichte als Offenbarung Gottes festhält.

Sie haben die Hauptpunkte für die Bestimmung der kirchlichen Zukunft darin zusammengefasst, dass Sie, wie schon angeführt, die metaphysische Exposition des Dogma's der Trinität, die Humanität der Moral und die Gleichheit des Rechts verlangen. Schelling hüllt seinen Begriff in den Namen des Apostels Johannes. Er construirt so, dass Petrus die Katholische, Jakobus, und, da derselbe früh hinweggerafft, an seiner Stelle Paulus die Protestantische, Johannes die zukünftige Kirche repräsentiren soll. Schelling hat hierbei wohl das sanfte Liebessäuseln des Johanneischen Neoplatonismus, die Ausgleichung des Friedens, im Sinn gehabt, um seinem Vorbilde Lessing auch als Irenike zu gleichen.

Seitdem dies bei uns durch die Zeitungen bekannt geworden, ist natürlich viel die Rede darüber gewesen. So weit jedoch ist Niemand gegangen, wie Sie, der Sie von einem Dom des Johannes träumen, welchen unser König, den Sie sehr irrig einen Schüler Schelling's nennen, an den Ufern der Spree der Kirche des Petrus am Tiberstrande entgegen errichten könnte. Sie führen S. 330 Schelling's Worte, die er, Ihnen zufolge, bereits vor zehn Jahren in München gesprochen haben soll, an: „*Si j'avais à élever un temple, ce serait à St. Jean, que j'en élèverais un.*" Dann fahren Sie fort: „*Tu élèves aujourd'hui mystérieusement ce temple, et peut-être le royal disciple, qui t'a appelé à Berlin, se flatte-t-il, qu'un jour la bannière du Christ, portée par St. Jean, remplacera, sur les bords de la Sprée, celle qui flotte*

jadis sur les bords du Tibre sous le patronage de S. Pierre."

Ich muss nun zunächst bemerken, dass Schelling bei uns keineswegs der erste ist, welcher das Banner des heiligen Johannes erhebt; Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters." Berlin 1806, hat zuerst von Seiten der Philosophen die Theorie aufgestellt, dass die Protestantische Kirche einen Paulinischen Charakter habe, d. h. nach Fichte, auf der juridischen Basis der Idee eines Vertrages zwischen Gott und den Menschen beruhe. Es sei aber Zeit, aus diesem Judaismus, der eine unselige Buchstabentheologie mit sich geführt, zum wahren ursprünglichen Christenthum überzugehen; S. 224: „Alsbald aber würde Friede sein, wenn man diese ganze Theorie fallen liesse, und zum Christenthum in seiner Urgestalt, wie es im Evangelium Johannes dasteht, zurückkehrte." Fichte hat diesen Gedanken in einer Reihe von Vorlesungen, die er ebenfalls zu Berlin hielt, in der „Anweisung zum seligen Leben," ein Jahr darauf, ausführlich entwickelt, namentlich in einer der Beilagen den durch den Unterschied des Johanneischen Evangeliums von den übrigen so nahe liegenden Gegensatz des metaphysischen und historischen Christus erörtert.

Neues also hat Schelling den Berlinern nicht gesagt, sie müssten denn, was sie 1806 durch Fichte gehört hatten, wieder vergessen haben. Von den Theologen war es besonders Schleiermacher, welcher mit Fichte hierin übereinstimmte und sich, als Kretschneider's *Probabilia* hervortraten, in einer neuen Ausgabe seiner

Reden über die Religion V, Anmerkung 14, sehr entschieden erklärte. Hier in Königsberg habe ich einen Theologen Kähler zum Collegen, der in ähnlichem Sinne ein System der Moral auf dem Johanneischen Christenthum basirt hat, d. h. auf demjenigen, welches in seiner Authentie trotz Schleiermacher's Autorität kritisch bei uns durch Strauss, Lützelberger und B. Bauer am meisten angefochten worden ist.

Wenn Schelling aber sagt, er würde dem heiligen Johannes eine Kirche erbauen, so finde ich diesen Wunsch matt, denn es sind ihm schon zahllose Kirchen gewidmet. Und wenn er hinzugesetzt hat, es würde wohl eine Zeit kommen, wo man dem Johannes, Petrus und Paulus eine gemeinschaftliche Kirche erbauen dürfte, so finde ich auch dies überflussig, denn auch Apostelkirchen haben wir bereits in Menge. Ja sogar, wenn er (was, meiner Meinung nach, für einen christlichen Philosophen, sobald er einmal Kirchen bauen und betiteln will, das einzig Rechte wäre) der heiligen Dreifaltigkeit eine Kirche widmen wollte, so käme er auch damit zu spät, denn auch Trinitatiskirchen gibt es genug und selbst in Berlin war Schleiermacher und ist Marheineke Prediger an einer solchen, ein Umstand, aus welchem Hegelianer künftiger Jahrhunderte (denn sobald wird dies Geschlecht nicht aussterben) vielleicht noch „eine tiefe Bedeutung" herausymbolisiren.

Die grossen Gestalten der Kirche auf einzelne Apostel als Repräsentanten zurückzuführen, ist jedoch überhaupt ein unglücklicher, weil halber Gedanke, der nur aus mangelhafter Kenntniss der Kirchen- und Dogmengo-

schichte entspringen kann. Es ist unmöglich, den Reichthum der kirchlichen Entwicklung auf Gestalten zurückzubringen, deren Zusammenhang mit denselben geschichtlich gar nicht vorhanden ist. Sollte jedoch eine solche Symbolik mehr als ein geistreicher Einfall sein, so würde die Analogie, welche ich in Wiggers kirchlicher Statistik, in diesem Jahr in Hamburg herausgekommen, angedeutet finde, viel richtiger sein. Wiggers nennt als biblischen Stammvater der Morgenländischen Kirche den Johannes, als den der Römischen, wegen des Pelagianismus, der Werkheiligkeit, den Jakobus, als den der protestantisch-evangelischen Kirche den Paulus.

Sie setzen Schelling die Bemerkung entgegen, dass die Johanneische Krisis des Christenthums vom dreizehnten Jahrhundert an dem Paulinischen der Reformatoren vorangegangen sei. Sie erinnern an das *Evangelium aeternum*, an den Abt Joachim, an Johann von Parma, an die *fratres et sorores spiritus sancti*, an Amalrich u. s. w. Sie haben hiermit eine wesentliche Instanz beigebracht. Noch vor zehn Jahren tauchten ja bei Ihnen, mitten in dem modernen Paris, die *nouveaux temples* auf, welche sich auf das Pseudoevangelium Johannes, auf das Leviticon, stützten und mit der katholischen Geistlichkeit über die geistliche Monarchie, über die Sacramente u. s. f. alle jene Streitigkeiten erneuerten, die von den schwärmerischen Secten des Mittelalters mit dem Papstthum geführt waren. Sehen Sie aber genauer zu, so werden Sie in dieser merkwürdigen Bewegung neben dem Johanneischen Liebeszuge überall

eben so sehr auf Paulinische Elemente stossen. Sie werden des Paulus Lehre von der Gemeinde, Sie werden seine Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes als einer in der Zeit nahen, Sie werden seine Vorstellungen von Taufe und Abendmahl, von der Hierarchie der himmlischen Geister, wie der Areopagite sie weitläufig ausmahe u. s. w. finden. Selbst die Deutsche Theologie, dies reinste und reifste Product jener ganzen Epoche, ein Buch, auf welches die Deutsche Kirche bis heute noch beständig zurückgegangen, fängt sogleich Paulinisch an: „Der heilige Apostel Paulus spricht 1. Korinth. 13, 10: „Wenn da kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören."

Paulus enthält wohl den Johannes, aber Johannes nicht den Paulus. Paulus kennt die Tiefe der Logoslehre sehr wohl. Wie ein Offenbarungsdonner rollen seine Worte einher: „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber." Aber er predigt nicht nur den Glauben, er predigt auch die Liebe und predigt sie mit Feuereifer. „Hätte er der Liebe nicht, so wäre er ein tönend Erz und eine klingende Schelle." Und „wenn ein Engel vom Himmel käme" und ein anderes Evangelium, als das der Liebe predige, sollten wir ihm nicht glauben. Paulus unter Johannes zu stellen, ist ein Irrthum Schelling's, der nur darauf beruhen kann, dass er den Paulinischen Lehrbegriff vielleicht zu einseitig gefasst hat. Ihn gar zu einem Surrogat für den Jakobus zu machen, ist vollends eine Künstelei. Wie soll der Verfasser der „strohernen Epistel", wie Luther sagte, den Paulus zum Stellvertreter haben können! Da sehe ich

keinen Faden. Paulus ist allerdings mit dem Geist der protestantischen Kirche innigst verschmolzen und sollen wir Protestanten uns durchaus einen Zugführer unter den Aposteln wählen, so kann es nur Paulus sein, Paulus, der, wie wir, nicht unmittelbar mit Christus sich berührte; Paulus, der von dem Judenthum zum Christenthum überging, der ein Christ wurde; Paulus, der den Kampf des alten und neuen Menschen bis zum Erleben alles Festen in ihm durchstritt; Paulus, der den finstern Druck des Gesetzes und die Freundlichkeit der Gnade schmeckte; Paulus, der gegen Petrus die Toleranz in äusserlich gleichgültigen Dingen durchsetzte; Paulus, der die ganze Scala der Gefühle in sich durchbilden musste, die zwischen der Verzweiflung über die Sünde und der Gewissheit ihrer Vergebung liegen; Paulus endlich, der recht der Apostel des heiligen Geistes ist, welcher auch ihn schon in alle Wahrheit leiten musste; ja Paulus, der das Christenthum stets aus seiner Idee in sich erneuet und nach allen Seiten wendet; der von allen Aposteln die am meisten geschichtlich zweifellose Gestalt ist; Paulus, der nicht blos, wie Johannes, innerhalb der Gemeinde die Liebe empfahl, sondern in alle Welt ging, die Heiden lehrte, auf dem Markt zu Athen dialektisch schlagfertig den Philosophen zu schaffen machte, und seinen Glauben zu rechtfertigen wusste; ja Paulus ist unser Bannerfürst, und mögen wir seiner immer würdig sein! Sollte ich denn durchaus als evangelischer Christ eine aparte Denkmalkirche bauen, so würde ich sie dem heiligen Paulus und dem heiligen Luther errichten.

Sie, wie Schelling, sprechen immer nur vom Römischen Katholicismus und vom Protestantismus. Sie vergessen Beide, dass ausser diesen beiden Formen, vor ihnen, die Griechische Kirche eine eben so wesentliche Gestalt des Christenthums ist. (Aus einem Bericht über Schelling's System in Zeller's Theologischen Jahrbüchern, I, 3. Heft, S. 620, ersehe ich so eben, dass Schelling die Griechische Kirche zwar berücksichtigt, jedoch sogleich wieder eliminirt und im Streben der Römischen gleichgestellt hat. Es heisst: „Die Griechische Kirche macht zwar dieselben Ansprüche, wie die Römische, konnte sie aber wegen des eindringenden Muhamedanismus nicht ausbilden." Der letztere Grund ist ganz falsch, denn in Spanien, worin der Muhamedanismus so tief eindrang, so lange herrschte, ist der Katholicismus Römischer, als irgendwo, als selbst in Italien, durchgebildet.)

Mehr als diese drei Formen sind nicht möglich, weil mit dem Protestantismus der freie Wille im Staat und das freie Denken (freilich eine *contradictio in adjecto*, aber doch, gegen die Scholastik gesagt, wahr) in der Wissenschaft zur Realität gelangt sind. Eine neue Kirche, welche qualitativ von der bisherigen protestantischen unterschieden wäre, ist nicht vorauszusehen. Wenn die kritische Berechtigung der Vernunft erst in unseren Tagen zur Anerkennung sich durchkämpft, so tritt damit für die Theologie wohl eine neue Periode ein; und eben so, wenn das Symbol keiner protestantischen Particularkirche dem *acta* existirenden Glauben der evangeli-

schen Kirche adäquat ist, so tritt damit allerdings für den kirchlichen Glauben eine neue Periode ein, und endlich, wenn der Staat in seiner Sitte, Rechtspflege und öffentlichen, durch die Presse vertretenen Meinung christlich geworden ist, so tritt damit auch für das Gebiet der kirchlichen Disciplin eine neue Periode ein: aber diese neue Periode der Theologie, des Dogma's und der sogenannten Kirchenzucht ist neu nur in Beziehung auf das Untergehen von Unvollkommenheiten. Die Versöhnung der Theologie mit der Vernunft, die Auflösung des Symbolzwanges in die Individualität der verschiedenen Gemeinden, die durchgängige Erfüllung des politischen Organismus mit christlichem Wesen; dies Alles ist nicht ein kahler Tod, vielmehr ein Fortschritt zur Vollendung des Protestantismus. Ich bin, wie ich vorhin mich selbst zum Beispiel machte, nicht lutherisch, nicht reformirt, aber ein Protestant bin ich ganz gewiss und halte es für ganz unnöthig, da ich zwar die Polemik der Theologie erfahre, aber keinerlei kirchlichen Zwang verspüre und, wenn ich wollte, niemals wieder einen Fuss über die Schwelle einer Kirche zu setzen brauchte, ich sage, ich halte es unter solchen Umständen für ganz unnöthig, aus der Kirche auszutreten, wie Jemand zu Anfang dieses Jahres in den Deutschen Jahrbüchern mit grossem Pomp that, jedoch lächerlicherweise sich nur als einen Philosophen in Berlin unterschrieb, hingegen seinen Namen zu nennen unterliess, welche Offenheit allein diesem Schritt wenigstens den Reiz der Curiosität hätte geben können.

Es würde ungeschickt sein, Ihnen und Schelling über den Unterschied der Griechischen Kirche von der Romischen und Protestantischen eine weitläufigere Belehrung zu geben. Aber es würde auch wenig Achtung gegen Sie Beide verrathen, wenn mein Gedanke, dass die Griechische Kirche ein in sich abgeschlossener eigenthümlicher Organismus sei, von gestern, wenn er nur flüchtig, um Opposition zu machen, oder weil ich selbst so eben erst davon überrascht worden, aufgerafft wäre. Nein, ich darf behaupten, dass wenige Gedanken mit solcher Gewissheit in mir feststehen, wie dieser. Ich darf mich darauf berufen, dass ich in meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 1831, S. 170 bis 325 diesen Gedanken durch die Geschichte der Verfassung, des Cultus und des Dogma's der Kirchen durchgeführt, dass ich ihn mithin bewiesen habe. Und ich wüsste nicht, dass die Kritik ihn widerlegt hätte, wenn auch Katholiken, die mein Buch nachahmten, aus leicht begreiflichen Gründen ihn verstümmelten. Gewöhnlich reflectirt man für die Differenz der Morgenländischen Kirche von der Abendländischen nur auf die Controverse über den Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn. Allein diese ist nur die dogmatische Spitze eines harmonischen Gebäudes, insofern die Griechische Kirche nur den Vater als den den Sohn Zeugenden, nicht aber den Sohn als den mit dem Vater den Geist Sendenden verstanden hat. Die Romische Kirche dagegen vertieft sich ganz in das Moment der Hypothesis, macht es im Papst als dem *Vicarius Christi* zur Carricatur, versteht aber noch nicht den Geist, den sie in den Secten, in denen er sich regt, stets bekämpft. Der Geist kommt erst im Protestantismus zu seinem vollkommenen Rechte, womit denn auch rückwärts, was der Sohn und der Vater sind, in Wahrheit verstanden wird. Natürlich müssen aber eben

hieraus auch alle Einseitigkeiten des Protestantismus sich ableiten lassen. Ein höheres Princip aber, als das des Geistes, der sich selbst als alle Wahrheit bezeugt, der sich als den ewigen Grund weiss, aus welchem die Gemeinde, die Tradition, die Auslegung, die Predigt des Glaubens, die Wissenschaft der Religion, erst entspringen, ein höheres Princip, sage ich, existirt nicht und es hat daher keine Noth mit dem Protestantismus. Eine richtigere Einsicht in die Bildung des Kanons ist noch kein Protest gegen die Wahrheit, dass der Geist Gottes in seiner Gemeinde *actu* existirt. (Vergleiche meine Kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems 1840, S. 262). Was also in jener Controverse über den Ausgang des Geistes nur seinen allgemeinsten Ausdruck fand, das zieht sich durch alle Momente der Griechischen Kirche hindurch. Sie nennt sich auch die katholische, allein es ist fast Nichts, worin sie nicht von der Römischkatholischen different wäre. Sie hat in der Verfassung eine Episkopalaristokratie, keine Monarchie. Ihre Weltgeistlichen sind nicht zum Cölibat verpflichtet. Im Cultus taucht sie den Täufling ganz unter das Wasser, besprengt ihn nicht blos; im Abendmahl reicht sie mit einem Löffel Brod und Wein, nicht blos eine consecrirte Hostie; in der Sprache schliesst sie sich der Nationalität an, bedient sich nicht einer der Gemeinde unverständlichen Sprache; Heilige hat sie wohl, aber sie duldet nur Bilder, keine Statuen derselben; ihr Gesang ist noch der alttestamentarische Psalm, nicht eine eigenthümliche Lyrik; in dem unaufhörlich wiederholten *Kyrie eleison* klingt noch die Furcht vor dem Herrn, wogegen die Römische Gemeinde die Antiphonie des *Dominus vobiscum* und des *Et cum spiritu tuo* hat u. s. w. u. s. w. Nur wenn man sich in alle Einzelheiten dieser grossen kirchlichen Kunstwerke hineinlebt, versteht man den hes

tigen Protestantismus ganz und begreift man, wie die Tiefe seiner Innerlichkeit die Breite der ceremoniellen Aeusserlichkeit, der phantastischen Symbolik, musste zusammenschrumpfen lassen und ihn zur Philosophie emportreiben.

Schluss.

Doch genug des Kampfes! Er war mir aber Bedürfniss. Möchten auch diese wenigen und ich fühle es wohl, sehr flüchtigen Zeilen, ein kleiner Beitrag zu dem immer innigeren Verkehr der Französischen und Deutschen Wissenschaft sein. Möchte der edle Wetteifer in einer wahrhaft humanen Politik, in Kunst und Wissenschaft, die Triarchie der Franzosen, Briten und Deutschen immer mehr befestigen! Möchten Franzosen und Briten sich überzeugen, dass wir Deutsche allmälig anfangen, uns ihnen als wirkliche Nation anzuschliessen, dass der Deutsche Bund in den Deutschen Stämmen zur Wahrheit wird, dass Preussen und die constitutionellen Staaten Oestreich nicht mehr misstrauisch von sich ausschliessen, dass Oestreich, ja Ungarn, sich uns immer mehr vereint. Warum sollte es denn so unmöglich sein, anders, als über Leichen, zur Vernunft zu kommen!

Lassen Sie mich die schönen Worte anführen, welche Sie S. 291 von Deutschland geschrieben haben: „*Eh bien! qu'elle sorte encore de son sein la grande découverte, qui doit combler toutes les autres; qu'elle descende sur nous des glaciers de l'intelligence allemande, comme en sont venues, suivant Bacone, la poudre, l'imprimerie, et la Réforme religieuse. Que cette Réforme religieuse, qui appelle depuis trois siècles une conclusion, ait enfin cette conclusion, et que ce soit l'Allemagne, qui l'a donnée. Que Schelling accomplisse l'oeuvre de Luther! ou plutôt (car c'est là le problème) qu'il mette fin à l'oeuvre de*

Luther, en nous faisant sortir définitivement de la phase critique où la pensée humaine marche de ruines en ruines depuis trois siècles!

„Nous avons assez, nous autres Français, rempli le rôle que Boerne nous assigne: détruire, démolir le vieil édifice; déblayer, niveler le terrain. Si c'est la tâche des Allemands de fonder, d'élever un nouvel édifice social, ainsi soit-il! Qu'il vienne, qu'il vienne enfin ce congrès futur de paix, où tous les peuples de l'Europe se rassembleront; et quant à nous Français, nous céderons de bon cœur la présidence à l'Allemagne."

Wie schmeichelhaft für Deutschland diese liebenswürdige Bescheidenheit ist, wie sehr sie die gänzliche Veränderung ausspricht, welche in der Stellung beider Nationen eingetreten ist, wie thatsächlich der *Congrès scientifique* zu Strassburg noch in diesem Monat ihre Worte bestätigt hat, so glaube ich doch, würden wir Deutsche am liebsten mit dem Franzosen und Briten zusammen den Fortschritt machen. Was sage ich aber: würden wir! Ist es doch nur zu klar, dass wir nur gemeinschaftlich fortschreiten können, folglich es auch müssen! Ein Krieg der Franzosen gegen die Deutschen, oder der Deutschen und Franzosen gegen die Engländer würde zu seinem Resultat nur die Potenzirung der Ueberzeugung haben, dass keines dieser drei Völker ungestraft von anderen abstrahiren, keines mehr der Herr des andern sein kann. Wie schöne Gelegenheiten, Krieg anzufangen, hätten wir alle Drei, Franzosen, Briten, Deutsche, sonst nicht unverzeihlich vorübergehen lassen! Allein indem wir das Schwert ziehen wollen, lähmt uns der Gedanke, dass das Herrschen nur um des Herrschens willen, das Erobern nur des Eroberns wegen, dass das blutige Zusammenzwängen der Nationen dem Wunsch nach der friedlichen Ver-

einigung auf dem Wege der Intelligenz, der Freiheit, des Vertrauens gewichen sei. Kant schrieb seinen ewigen Frieden, in welchem er zuerst den Völkerbund der Diplomatie empfahl, in einer Zeit, die seinen Hoffnungen Hohn zu sprechen schien, mitten in den Stürmen der Revolution. Aber er schrieb ihn. Er blickte weiter. Die Schlacht bei Leipzig haben wir die Völkerschlacht genannt. Mit Recht. Aber die Extreme berühren sich. Von ihr ab ist die Divergenz der Völker zur Convergenz geworden, ist der Völkerfrieden näher gerückt.

Ein Alpdruck lastet noch auf Europa, die Furcht vor der Erneuung der Greuel der französischen Revolution. Die Fürsten wie die Unterthanen, die Reichen wie die Armen, die Frivolen wie die Kopfhänger, Alle begegnen in ihren Phantasien noch immer dem Gespenst der Guillotine. Dies Gespenst sucht das Prunkzimmer, sucht den Mächtigen eben so heim, als die Dachkammer, als den Journalisten, der dem Zeitgeist im Schooss sitzt. Dies Gespenst ist das uneingestandene Geheimniss, das Jeder ins tiefste Verliess seiner Gedanken verkerkert, und das immer wiederzuerscheinen noch nicht müde wird.

Diese schnöde Furcht vor der *exaltation*, wie Sie in Paris zu sagen pflegen, muss überwunden werden. Das blutige Abendroth, das der Sonne dieses Jahrhunderts voranging, muss dem reinen Licht des Tages weichen. Vertrauen muss die Nationen mit den Nationen, Vertrauen muss die Fürsten mit ihren Völkern, Vertrauen muss die Stände eines Volkes untereinander durchdringen. Dann bedarf es keiner neuen unerhörten Erfindung, keiner neuen bis dahin, so zu sagen, unglaublichen Religion. Nur der vernunfterfüllten Freiheit, nur des einfachen Gehorsams gegen dieselbe bedarf es, nur der aufrichtigen Hingebung an das, was ewig recht und ewig wahr ist — und ich verspreche Ihnen Riesenschritte. Leben Sie wohl!

Königsberg, den 24. October 1842.

Karl Rosenkranz.

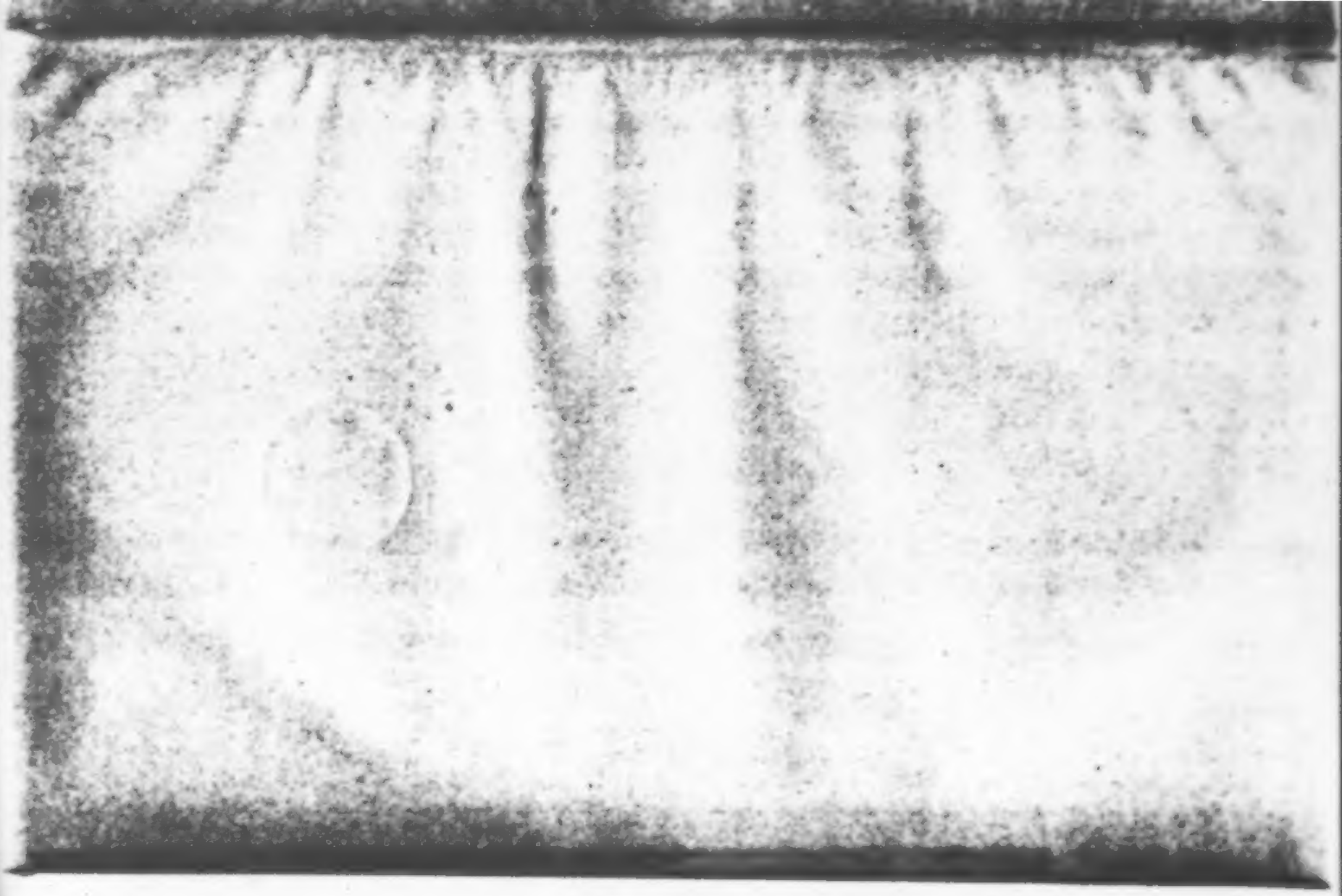
Druck und Papier der Reichsdruckerei in Altenburg.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

HEGEL

ALS DEUTSCHER

NATIONALPHILOSOPH.



HEGEL

ALS DEUTSCHER

NATIONALPHILOSOPH

VON

DR. K. ROSENKRANZ

LEIPZIG
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT
1870

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts
Bibliothek

VORWORT.

Die geehrte Verlagshandlung, in welcher dies Buch erscheint, forderte mich im Herbst 1868 auf, zur ersten Säcularfeier Hegel's, der sie, als Inhaberin seiner sämmtlichen Werke, gern einen öffentlichen Tribut ihrer Theilnahme darbringen wollte, eine Umarbeitung von meinem „Leben Hegel's" vorzunehmen, das ich 1844 bei ihr herausgegeben hatte. Hierzu konnte ich mich aber nicht entschliessen, weil dies Buch eine wahrhafte Biographie, ein streng in sich geschlossenes, wohlgeordnetes Ganzes ist, das ich durch eine Umgestaltung, welche sich tiefer, als es in ihm damals geschehen konnte und durfte, auf die Kritik der Philosophie Hegel's eingelassen hätte, nur verdorben haben würde. Ich will nicht sagen, dass ich dies Buch nicht verbessern könnte. Es sind dies jedoch nur Berichtigungen und Erweiterungen in Einzelheiten; das Ganze muss bleiben, wie es ist. Der Hegel, den ich in jener Biographie geschildert habe, ist der wirkliche Hegel, wie er, als historische Person, in die künftigen Jahrhunderte fortwandern wird. Alles andere, was ich geschrieben habe, kann der Vergessenheit zum Raube verfallen, aber dies Buch von mir wird bleiben.

Ich konnte also den Wunsch der Verlagsbuchhandlung nicht befriedigen. Ich machte ihr dagegen einen andern Vorschlag. Ich trug mich schon zehn Jahre mit dem Gedanken einer Schrift über Hegel als deutschen Classiker. Professor Haym hatte 1857 sein Buch „Hegel und seine Zeit" herausgegeben. Es wurde allgemein, auch in Berlin, mit grösster Zustimmung und Bewunderung aufgenommen. Selbst die philosophische Gesellschaft in Berlin, welcher

Professor Michelet präsidirt, äusserte aus ihrem Kreise nicht das geringste Zeichen der Missbilligung. Mich schmerzte diese Auffassung tief, die einen so einfachen Charakter, einen so biederen Mann, einen so in den höchsten Ideen lebenden Menschen mit morosem Misstrauen und politischem Argwohn behandelte. Haym schildert Hegel als einen Philosophen, der sein Denken immer nur zum Reflex der gerade herrschenden Zeitströmung gemacht habe. Erst habe er der Aufklärung, dann dem Hellenenthum, hierauf der Romantik, endlich der aus der Romantik entsprungenen Reaction gehuldigt. Er habe seine Dialektik missbraucht, um den nationalfeindlichen Tendenzen der Restaurationsepoche, den hierarchischen Bestrebungen der preussischen Landeskirche eine wissenschaftliche Tünche überzustreichen. Wenn er daneben Hegel's Genie bewunderte, so geschah dies, um die Verwerflichkeit seiner Philosophie desto stärker damit zu contrastiren. Wenn er die glänzenden Erfolge Hegel's in Berlin nicht leugnen konnte, so leitete er sie theils aus ganz andern, unlauteren Quellen als denen des wissenschaftlichen Enthusiasmus, nämlich aus der Patronisirung des Hegel'schen Systems durch das Ministerium Altenstein ab, theils bedauerte er ihre verderblichen Folgen für die Bildung der Jugend. Als Schriftsteller vollends erblickte er in ihm nur den Sophisten, der, wenn er hier und dort auch einmal glücklicher sei, doch im allgemeinen einen dunkeln, verworrenen, mit zweideutigen Wendungen angefüllten Styl schriebe, und dem er deshalb Herbart's Eleganz als Muster vorhielt. Auf das Innere der Arbeiten Hegel's liess Haym sich gar wenig ein. Es wurde nur insoweit berücksichtigt, als es Stoff liefern konnte, die Verdächtigung des grossen Mannes als eines undeutschen und servilen Politikers, als eines speculativen Taschenspielers, der dem bornirten Kirchenglauben durch eine neue Scholastik wieder aufhelfen wolle, wahrscheinlich zu machen.

Ich unterschätzte die Bedeutung und Tragweite des Haym'schen Buches nicht, denn es war mit ausserordentlicher Gewandtheit geschrieben. Die politische Verstimmung, die aus jeder seiner Zeilen hervorblickte, traf in der damaligen Epoche der preussischen Geschichte überall die grösste Sympathie. Haym warf die Schuld unserer politischen und kirchlichen Misère auf Hegel als ihren intellectuellen Urheber zurück. Das liess sich damals leicht und gern verstehen. Hätte ich, als Hegel's Biograph, zu dem Zerrbilde, das Haym aus Hegel herausgemalt hatte, geschwiegen, so hätte dies als meine Zustimmung zu seinem

Urtheil gelten müssen. An der Richtigkeit der Thatsachen, die ich von Hegel erzählt hatte, war von Haym nichts Wesentliches zu ändern oder Wichtiges, ihnen als neu Hinzuzusetzendes gefunden. Das Dilemma, ob Hegel ein Philosoph oder ein Sophist gewesen, war die Hauptsache. Ich wartete nun allerdings, ob denn Niemand der vielen Kritiker, die sich mit Haym's Buch in den Zeitungen und Journalen beschäftigten, dasselbe mit dem meinigen vergleichen würde, wozu die Aufforderung so nahe lag, dass sie als eine Pflicht der Kritik angesehen werden konnte. Es geschah aber nicht. Nun schrieb ich eine Apologie Hegel's gegen Dr. Haym. Ich kümmere mich wenig um das Schicksal meiner Schriften, aber das von dieser glaube ich zu wissen. Sie wurde fast gar nicht beachtet. Der Beifall, welchen man Haym's Buch als Manifestation einer edlen liberalen Gesinnung gegen die preussische Regierung unter der Form der Polemik gegen einen wenn auch längst gestorbenen Philosophen zollte, war zu gross und zu unbedingt. Man konnte sich der Lectüre meiner Apologie ganz überheben, da man es zu natürlich finden musste, dass ein alter Hegelianer und Biograph Hegel's, wie ich, den Meister nur zu präconisiren vermöchte. Damals entstand in mir der Vorsatz zu der hier vorliegenden Schrift.

Sie ist eine ganz selbständige. Sie hat mit Haym's Buch nichts mehr zu thun, obwohl ich es einigemal erwähnen musste. Zu meinem „Leben Hegel's" hat sie das Verhältniss einer Ergänzung; von dem biographischen Element nimmt sie nur das auf, was zur Erklärung des literarischen nothwendig ist. Bei dem ersten Entwurf dieser Schrift, sowie bei der ursprünglichen Ausarbeitung fast ihrer ersten Hälfte, habe ich noch gar nicht daran gedacht, dass sie zur Säcularfeier einen Beitrag geben könnte.

Während sie nun schon gedruckt wurde, erschien das Buch: „Aus Schelling's Leben", als dessen Herausgeber sich Herr Professor Plitt in Erlangen unterzeichnet hat. Es sind darin auch endlich die Briefe Schelling's an Hegel gedruckt, die ich in meiner Biographie nicht mittheilen konnte und auch nie zu lesen bekommen hatte, obwohl Frau Professor Hegel eine Abschrift von ihnen besass. In einer Anmerkung erwähnt Herr Professor Plitt, dass auch noch einige Briefe Hegel's an Schelling vorhanden seien, deren Veröffentlichung sich mit Sicherheit erwarten lasse. Diese Briefe, mit noch einigen andern, sind mir allerdings zu diesem Zweck von Herrn Professor Carl Hegel in Erlangen übergeben worden und werde ich

auch diesem Vertrauen zu entsprechen suchen, sobald ich Zeit dazu finde. Aus jenen Briefen habe ich auch gesehen, dass ich im Irrthum war, wenn ich glaubte, Schelling's Vater sei eine Zeit lang Rector der Klosterschule von Maulbronn gewesen. Er war es zu Bebenhausen.

Die Grundauffassung, die ich in der vorliegenden Schrift über das Verhältniss von Hegel zu Kant durchzuführen versucht habe, ist von mir zuerst 1840 in meiner Geschichte der Kantischen Philosophie dargelegt worden. Das Verhältniss Hegel's zu Schelling anders aufzufassen, als ich es 1843 in einer Schrift „Schelling" gethan habe, ist mir bisher keine genügende Veranlassung gegeben worden.

Von Hegel's Philosophie sind unzählige Darstellungen gemacht. Ganz allgemein aus dem historischen Gesichtspunct einer Uebersicht in den Handbüchern der Geschichte der Philosophie von Tennemann-Wendt, woraus Cousin für die Franzosen übersetzte, von Rixner, von Reinhold, Sigwart, Schwegler, von Düring u. s. w. bis zu Ueberweg herab. Diese letztere Darstellung meines verehrten Collegen ist eine durch sachliche Treue und kritische Unbefangenheit ausgezeichnete.

Es folgen dann die Darstellungen der Geschichte der neuern Philosophie von Descartes ab, unter denen die von Erdmann den ersten Rang behauptet. Das parallele Werk Kuno Fischer's ist noch nicht bis auf Hegel gediehen.

An sie schliessen sich die Schilderungen der neueren, speciell der deutschen Philosophie seit Kant, von Michelet, Biedermann, Fichte, Gruppe, Ulrici, Chalybäus, Barchou-de-Penhöen u. A.

Der letzte Ausläufer dieser Berichterstattung findet sich in den Monographien, die Hegel's Philosophie zum Gegenstand haben, wie Bachmann, Philipp Fischer, Staudenmaier u. A. sie bei den Deutschen, Ott bei den Franzosen geliefert haben.

Als eine Unterabtheilung dieser Charakteristiken, die gewöhnlich aus gegnerischen Gesichtspuncten Hegel bekämpfen, kann man die vielen Schriften betrachten, die sich mit einzelnen Lehren Hegel's befassen, die Menzzer über seine Naturphilosophie, Danzel über seine Aesthetik, Thaulow über seine Pädagogik u. s. f. geschrieben haben; eine Specialisirung, die sich auch in die verschiedenen Bearbeitungen der besondern Wissenschaften, z. B. der Rechtsphilosophie von Stahl, hineinzieht.

Die Persönlichkeit Hegel's ist selten geschildert worden. Das vorzüglichste Portrait derselben hat Hotho in seinen Vorstudien für Leben und Kunst 1835 gegeben, das daher auch mit Recht oft wiederholt und daher typisch geworden ist. Durch diese unnachahmliche Beschreibung seines Kathedervortrages hat Hotho zugleich ein höchst ausdrucksvolles Bild der Hegel'schen Darstellungsweise überhaupt gegeben. Als eine Ergänzung dazu lässt sich die Schilderung ansehen, die Alexander Jung in seinen Vorlesungen über moderne Literatur 1842 nach den Erinnerungen seiner Berliner Universitätsjahre gegeben hat. Manchmal findet man sehr interessante Erwähnungen der Person Hegel's an Orten, wo man sie nicht erwartet, z. B. in dem letzten Band von Laube's Reisenovellen. Manchmal sind es nur zerstreute Züge, die von Hegel zur Erwähnung kommen, wie Heinrich Heine solche geäussert hat, aber alle zeigen uns immer denselben einfachen, soliden, gutmüthigen, arbeitseligen Menschen. Die Concentration in das stille, energische Denken, das war sein normaler Zustand. Lange nach seinem Tode fragte ich einmal im Laufe des Gesprächs seine von mir hochverehrte Frau, welche Lieblingsgerichte Hegel gehabt habe. Lieblingsgerichte? Diese Frage erschreckte sie beinahe, als eine gleichsam frivole, denn diese Kategorie war im Hauswesen gar nicht vorgekommen.

Endlich habe ich selber in einer langen Schriftstellerlaufbahn so viel über Hegel geschrieben, dass ich, wollte ich mich nicht wiederholen, gezwungen gewesen bin, in dem vorliegenden Buche gar manche Partien viel kürzer zu halten, als es vielleicht erwartet wird. Ich rechne dahin zunächst alles, was ich über den Begriff des Gegensatzes und des Widerspruchs gesagt habe, weil ich in einer Wissenschaft der logischen Idee alle Formen des Widerspruchs ausführlich abgehandelt habe, um der Verwirrung auf diesem Gebiet abzuhelfen. Ich rechne dahin die etwas knappe Behandlung, die ich der Naturphilosophie habe angedeihen lassen, weil ich eine besondere Schrift über Hegel's Naturphilosophie mit Beziehung auf Véra's Bearbeitung derselben erst im Frühjahr 1868 herausgegeben und darin namentlich auch die systematische Organisation der Naturwissenschaften ausführlich besprochen habe. Ferner rechne ich dahin die kritische Besprechung der psychologischen Fragen, weil ich in einem Anhang zur dritten Ausgabe meiner Psychologie von 1863 eine die ganze neuere Literatur umfassende Abhandlung über den gegenwärtigen Stand der deutschen Psychologie gegeben habe. Von

den Ausführungen, die ich von einzelnen Seiten der Hegel'schen Philosophie gemacht habe, will ich die vielen kleinen, die theils in meinen „Studien" und in meinen „kritischen Erläuterungen des Hegel'schen Systems" schon gesammelt sind, theils noch in sehr verschiedenen Journalen zerstreut liegen, übergehen und nur ihrer Wichtigkeit halber zwei erwähnen. Ich habe von der Philosophie der Geschichte in der dritten Auflage des Rottek-Welker'schen Staats-Lexikon's unter dem Titel: Menschheit, einen Abriss der ganzen Weltgeschichte gegeben. Von der christlichen Religion aber, über deren Auffassung von Hegel bei den Theologen so viel Unbestimmtes zu lesen ist, dessen Inhalt zuletzt auf den Vorwurf des Pantheismus hinauszulaufen pflegt, habe ich eine vollständige Darstellung in meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften gegeben, deren erste Ausgabe ich Hegel noch selber persönlich nicht lange vor seinem Tode einhändigte. Die zweite Ausgabe 1846 ist, wie ich glaube, durch eine völlige Umarbeitung der theoretischen und praktischen Theologie viel besser und gründlicher, als die erste; sie ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, noch viel hegelscher, allein eben deshalb wurde sie von den Theologen mehr als die erste, gemieden. Wenn man sie auch benutzte, so genirte man sich doch, sie zu nennen. Ich bringe nun diese Schrift ausdrücklich hier zur Erinnerung, theils um mich zu entschuldigen, wenn ich über einen so wichtigen Gegenstand, als das Christenthum, weniger weitläufig gewesen bin, theils um die Behauptung zurückzuweisen, die neuerdings gegen Hegel und gegen mich wieder mehrfach gemacht ist, als ob es an einer deutlichen und eingehenden Darstellung der christlichen Religion durch die Hegel'sche Philosophie fehlte. Die Stellung, die ich nach aussen hin durch meine theologische Encyklopädie einnehme, habe ich in der Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre charakterisirt.

Statt einer Untersuchung über Hegel, warum wir ihn als einen Classiker unserer Literatur ehren müssen, würde vielleicht der zeitgemässere Weg, diese Ueberzeugung zu erwecken, eine Blumenlese aus seinen Werken gewesen sein, Lichtstrahlen, wie der jetzt beliebte Titel für solche Sammlungen lautet. In einem mässigen Bändchen für weniges Geld hat man das Gediegenste und Schönste, was sich bei einem Autor findet. Lebt nun wohl, ihr Werke des Autors, denn ihr fallt durch eure Vielbändigkeit dem leichtlebenden, genussfrohen Geschlecht der Gegenwart viel zu beschwerlich. Es

ist übrigens eine sehr umfangreiche Anthologie aus Hegel's Werken vorhanden, die Constantin Frantz mit Hiller in Berlin vom wissenschaftlichen Gesichtspuncte aus veranstaltete.

Auf die Schule Hegel's ist von mir unter dem Abschnitt, der von der Polemik gegen ihn handelt, nur so viel Rücksicht genommen, als zu seiner Charakteristik schlechterdings erforderlich war. Ihre Geschichte ist bisher zweimal geschrieben, von R. Gottschall in seiner Geschichte der neuen deutschen Literatur, besonders in der zweiten Auflage, und von Erdmann im zweiten Theil seines vortrefflichen Grundrisses der Geschichte der Philosophie. Es lässt sich aber wohl noch eine andere Ausführung dieses interessanten Themas denken, denn in dieser Geschichte spiegelt sich der ganze Verlauf der politischen und religiösen Kämpfe, welche zwischen der Juli- und der Februarrevolution Norddeutschland so heftig bewegten. Die Form der socialen Frage war es, hinter welcher sich die schärfste Kritik des Staates und der Kirche verbarg. Die Geschichte des jungen Deutschlands ist von der der Hegel'schen Schule nicht zu trennen. Der französische Musterkritiker Taillandier hat in seinen Studien über Deutschland sich diesen Zusammenhang auch nicht entgehen lassen.

Nicht weniger wichtig aber ist in diesem Process das jüdische Element, das sehr bald in Berlin zur Hegel'schen Philosophie ein intimes Verhältniss gewann und sich oft in den wunderlichsten Metamorphosen herumwarf. Die Juden zeichnen sich durch das Formuliren und Colportiren der Stichwörter des Parteikampfes besonders aus.

Mit andern Worten, man muss die Geschichte der Hegel'schen Schule nicht blos literaturgeschichtlich, sondern zugleich als Culturgeschichte schreiben. Keine Schule, auch die Socratische nicht ausgenommen, hat eine solche Fülle origineller Individualitäten hervorgebracht und in den Phasen ihrer Entwickelung einen so dramatischen Verlauf mit bald tragischen, bald komischen Ausgängen gehabt.

Der Chronologie nach gehören Kant und Fichte, Schelling und Hegel zusammen, der höchsten Intention nach aber Kant und Hegel. Das glaube ich hier bewiesen zu haben. Wenn ich Fichte, Schelling, Herbart, Krause, Baader, Schopenhauer nur als Zwischengestalten zwischen Kant und Hegel betrachte, so will ich sie damit zwar in die richtige Proportion setzen, die ihnen vor dem Richterstuhl einer unparteiischen Kritik zukommt, ich will ihnen aber den Werth nicht rauben, den sie besitzen. Es wäre unwürdig und lächerlich, das Verdienst dieser Männer herabzusetzen, um für Hegel

eine künstliche Suprematie herauszupräpariren. Ich lebe meiner Ueberzeugung nach, die ich schon vor dreissig Jahren ausgesprochen habe. Ich werde es weder dem Herbartianer Allihn, noch dem Krausianer von Leonhardi, noch dem Baaderianer Hoffmann verdenken, wenn sie mit mir nichts weniger als übereinstimmen. Mögen sie versuchen, für ihre Meister dasselbe zu thun, was ich für den meinigen versucht habe.

Man hat die mancherlei Abweichungen, die sich in meinen Schriften, namentlich in meinem System der Wissenschaft 1850 finden, so gewendet, als pointirte ich, eine eigene Philosophie zu haben. Nun hab' ich allerdings mir stets freien Sinn bewahrt, weil ich Sclaverei jeder Art hasse. Buchstabenvergötterung in der Philosophie ist der Tod derselben. Aber in der kritischen Unbefangenheit, die ich auch Hegel gegenüber zu besitzen glaube, habe ich mir nie eingebildet, ein eigenes System geschaffen zu haben. Ich bin unabhängig genug, auch von meinen eigenen Arbeiten zu wissen, dass ich mein ganzes Leben hindurch Hegel gegenüber nur der liebevolle Schüler gewesen bin, der nicht mit serviler Reproduction, sondern mit productivem Streben seine Arbeit zu pflegen und weiterzuführen getrachtet hat. Wenn ich daher auch in dieser Schrift, welche wesentlich dem Ruhme Hegel's gewidmet ist, gegen ihn polemisire, so geschieht dies immer aus den Principien oder aus der Methode seiner Philosophie heraus, nicht aus der Eitelkeit, es besser zu wissen, als er.

Stellen anzuführen, meine Ansicht in Betreff der Hegel'schen Doctrin zu unterstützen, habe ich für überflüssig gehalten, weil eine lange Erfahrung mich gelehrt hat, dass sie nichts helfen. Den Theologen zeige man noch so bündig einen Haufen Stellen, darzuthun, dass Hegel kein Pantheist gewesen, so bleiben sie doch bei ihrer Meinung, schon weil sie zu bequem ist. Wenn man sich ansieht, was sie ihrerseits für Stellen citiren, Hegel zum Pantheisten zu stempeln, so erkennt man offenbar, dass sie selber oft gar nicht recht wissen, was sie sich unter Pantheismus denken sollen. Da ich nun Hegel für keinen Pantheisten halten kann, mein Theismus aber keineswegs der Glaube an die sentimentale Frazze ist, welche der Eudämonismus Gott zu nennen die Unverschämtheit hat, so hat man für mich den Namen eines Semipantheisten erfunden. Der Widerspruch, in welchem der egoistische Theismus mit der täglichen Erfahrung steht, ist so gross,

dass aus ihm eben alle die offeneren oder versteckteren atheistischen Tendenzen unseres Zeitalters entspringen. Der Phrenologe Combe erzählt in der Vorrede zu seiner Naturreligion, wie er schon als Kind zu ihr gekommen sei. Er hatte ein recht blankes Geldstück geschenkt erhalten. Dies gefiel ihm ausserordentlich. Er wünschte aber, es möchte grösser sein. Die Kinderfrau des Hauses hatte ihm immer gesagt, wenn er recht artig wäre und Gott recht innig um etwas bäte, so würde das auch geschehen. Er nahm nun das Geldstück, legte es in eine Schachtel, betete täglich auf das inbrünstigste zu Gott, es wachsen zu lassen und maass es von Zeit zu Zeit. Wochen und Wochen vergingen, aber das Geldstück blieb trotz des Betens, wenn er es erwartungsvoll maass, immer nur so gross, als es gewesen war. Empört, sich von dem allvermögenden Gotte, vor dem er so oft das Knie gebeugt hatte, sich so behandelt zu sehen, gab er den Glauben an das Wunder nicht nur, sondern auch an den persönlichen Gott auf. Das ist symbolisch die Geschichte so vieler unserer Gottesleugner.

Hegel stimmte mit Kant im Vertrauen zur Vernunft überein. In der Epoche, in welcher er herankam, im letzten Decennium des vorigen und ersten des jetzigen Jahrhunderts, war in unserer philosophischen Literatur eben durch Kant's Vermittelung und durch die Verjüngung Spinoza's der Begriff des Absoluten lebendig, während in unserer Epoche gewöhnlich nur Momente desselben verabsolutirt werden, sei es das Ich, sei es die menschliche Gattung, sei es die Materie, sei es die Kraft, sei es der Wille, sei es eine Abstraction des Etwas, sei es die logische Kategorie. Der Begriff des Absoluten geht über alle solche einseitigen Abstractionen hinaus und fordert ebenso wohl das Denken, als das Sein, als ihre absolute Einheit; und diese Einheit nahm Hegel nicht nur als eine an sich seiende, als Substanz, sondern zugleich als für sich seiende, als Subject. Und Subjectivität der absoluten Substanz nahm er nicht als das Subjectsein im einzelnen Menschen, wie der Junghegelianismus ihn interpretirt, sondern als ebenfalls absolutes Subjectsein. Ohne die absolute Subjectivität würde die relative des endlichen Geistes gar nicht existiren.

Hegel erkannte die immanente Gesetzmässigkeit der Natur an, aber er war kein Materialist.

Er erkannte die Existenz des Uebels an, aber er war kein Pessimist. Er wälzte die Schuld der Existenz des Uebels nicht von Gott auf den Menschen oder, was ja nur eine vornehmere Form

dieser Hypothese ist, auf einen Lucifer vor dem Menschen ab, sondern er erklärte dasselbe als von der Endlichkeit der Erscheinung unabtrennbar. Eine Welt ohne die Möglichkeit des Schmerzes wäre ihm fade erschienen. Er war eine zum Heroischen geneigte Natur, die daher auch den Krieg als vernünftig gerechtfertigt wissen wollte; um zum Frieden zu gelangen muss der Geist nach ihm sich über den Tumult der Geschichte zur Religion, zur Versöhnung mit Gott erheben. Der moderne Pessimismus, der vor dem Dasein und noch mehr vor dem Kampf um die Existenz in krankhafter Gereiztheit zurückschauert, ist nur die Kehrseite der ungeheuern Genussucht, in welche unser Zeitalter versunken ist. Man möchte im Geniessen die Organe gern bis zur Maasslosigkeit strapaziren, aber ohne sie zu ermüden, ohne sie abzustumpfen oder zu vernichten. Die schönen Houris in Mohammed's Paradies, denen die Gläubigen ins Unendliche hin beiwohnen können, ohne dass sie aufhören Jungfrauen zu bleiben, sind das Ideal unserer genussgierigen Pessimisten.

Wir leben in einer Zeit des Fortschritts, dessen riesenhafte Dimensionen von unsern Zeitgenossen überall, mehr oder weniger gefühlt, dessen Wirkungen von ihnen oft nur widerwillig anerkann werden. Das neue Bewusstsein, das in dieser universellen Bewegung, die selbst Spanien ergriffen hat, entstehen muss, kann sich nicht in Absonderlichkeiten, wie glänzend sie auch erscheinen mögen, es kann sich nur in der Vernunft befriedigen, nur in ihr zur Klarheit über sich gelangen. Die Führer in diesem Process sind Kant und Hegel. Der Unterschied zwischen beiden wird noch durch ein besonderes Element charakterisirt, auf welches wir noch mit wenigen Worten hinweisen wollen.

Ueberschaut man die beiden Decennien unserer Literatur am Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts, so gewahrt man bald, wie tief das Studium der hellenischen Weltanschauung darin eingegriffen hat. Lessing und Winkelmann, Herder und Wieland, hatten es begründet. In Göthe und Schiller, in Heinse und Hölderlin culminirte es innerhalb der Poesie. In der Philosophie blieb Kant und Fichte von ihm unberührt. In Schelling regte es sich, wurde aber, wie bei den Schlegeln, von der Romantik absorbirt. In Hegel drang es zur vollkommen plastischen Gestaltung der Wissenschaft in der Composition wie im Styl durch. Bei Krause und Baader verschwindet es. Baader ist sogar antihellenisch zu nennen. Bei Herbart kommt das hellenische Element

sporadisch zum Vorschein. Schopenhauer fehlt es nicht an Empfänglichkeit für die Platonische Ideenwelt, für die Schönheit der griechischen Form; allein von da ab, dass er sein Hauptwerk vollendet hat, beginnt der Voltärianismus in ihm die Oberhand zu gewinnen. Ein Franzose Foucher-Careil hat in einer ausführlichen Monographie: *Hegel et Schopenhauer*, dies ausdrücklich hervorgehoben.

Auf dem Gebiet der Empirie ist der hellenische Geist von Alexander von Humboldt zur classischen Gestaltung der deutschen Wissenschaft fortgebildet. Als Reisender ist er der deutsche Herodot Amerika's, als Mann der Wissenschaft der deutsche Demokrit. Wie dieser, hatte er auch sein väterliches Erbtheil seinen wissenschaftlichen Reisen geopfert, wie dieser schuf er einen Kosmos. Auf Speculation, wie der Abderite, liess er sich nicht ein. Er blieb bei der Erfahrung stehen. Wahrnehmung der Thatsachen, Beobachtung und Vergleichung derselben, durch Induction die Gesetze der Natur zu erkunden, das war seine Grösse. Bis in das höchste Alter lebte in ihm ein unermüdlicher Sammlerfleiss für alle Naturphänomene. Das Zusammenschauen der Wechselwirkung zwischen Bodenbeschaffenheit, Bodengestaltung, Klima, Flora und Fauna war ihm eingeboren und verlieh seinen Schriften jenen poetischen Zauber, der vorzüglich in seinen Ansichten der Natur so bewunderungswürdig ist und die Geographie aus einer für trocken gehaltenen Wissenschaft zu einer der interessantesten hat umgestalten helfen. Der Kosmos, das Werk seines mit den vielseitigsten Anschauungen und Kenntnissen gleichsam überfruchteten Alters, hat nur im ersten Theil noch die malerische Farbenfrische, die in den früheren Darstellungen, auch im ersten Band seiner Amerikanischen Reise, so glänzend hervortrat. Von seiner Asiatischen Reise ist nichts Aehnliches zu sagen. Was der Platonische Timäus als ein speculatives Gemälde der Natur, das ist der erste Theil des Humboldt'schen Kosmos als ein rein empirisches Der zweite Band enthält noch über das Naturgefühl der Völker und über die landschaftliche Physiognomie der Gegenden geistvolle Blicke und anmuthige Schilderungen. Die Geschichte der physischen Weltbeschreibung in derselben zeigt schon eine Ermattung des Styls, die in den folgenden Bänden sich in Trockenheit verliert, weil sie nur einzelne Abschnitte des ersten Theils mit einem gröaseren Detailreichthum wiederholen. Die Uebersicht der Vulcane wird zuletzt ganz katalogartig. Ein ungeheures Wissen, dessen Breite zum Erstaunen nöthigt, ist von Humboldt in den Anmerkungen des Kosmos

ausgelegt, allein eben hiedurch ist die Composition in ihrer organischen Einheit geschädigt. Wie es möglich ist, was in Berlin bei seiner Universitätsfeier geschehen ist, den Humboldt'schen Kosmos als ein episches Gedicht zu feiern, ist mir wenigstens unverständlich. Wie es möglich ist, den Kosmos als ein populäres Werk in einer sogenannten Volksausgabe verbreiten zu wollen, ist mir noch unverständlicher. Es erscheint mir als eine ungerechte Beeinträchtigung der Verdienste Humboldt's, immer nur bei seinem Kosmos stehen zu bleiben, statt seiner anderweiten Arbeiten wenigstens in demselben Maasse zu gedenken. Seine Ansichten der Natur, seine Ideen zu einer Pflanzengeographie, seine Abhandlung über den Umlauf des Goldes, seine Schilderungen des Orinokothales und der Cordillerenberge, das sind seine wahrhaft populären Schriften, die auch schon durch tausendfältigen Wiederabdruck Eigenthum der Nation geworden sind. Humboldt war, als Preusse, als Deutscher, zugleich Kosmopolit in einem Sinne, wie es von andern Sterblichen nicht gesagt werden kann, wenn sie etwa kosmopolitische Meinungen haben. Er gehörte nämlich, wie Friedrich der Grosse, als Schriftsteller ebenso sehr den Franzosen an. Seine Geschichte der Entdeckung Amerika's, von welcher die Geschichte der physischen Weltbeschreibung im zweiten Theil des Kosmos eigentlich nur einen knappen Auszug liefert, wurde von Ideler aus dem Französischen erst in's Deutsche übersetzt. Humboldt ist auch darin eine ganz einzige kosmopolitische Erscheinung, dass er durch sein Werk über die Statistik Neuspaniens, die Revolution Mexiko's als intellectueller Urheber vorbereitete. Ob seine schönen Schilderungen zu dem grossen Kupferwerk: *Vues des Cordillères* schon in's Deutsche übersetzt sind, vermag ich in diesem Augenblicke nicht einmal zu sagen.

Mit allen diesen Notizen, die ich noch häufen könnte, will ich nur der Einseitigkeit entgegentreten, mit welcher man heutzutage, oft in ganz stereotypen Wendungen, einen grossen Mann zu feiern sucht. Bei Humboldt immer nur wieder von seinem Kosmos reden zu hören, als ob man damit alles erschöpft hätte, ist so langweilig als ungenügend. Manchmal will man ihn damit loben, dass man ihn den deutschen Aristoteles nennt. Welche schiefe Parallele! Die Deutschen besitzen jetzt ein aus der Hegel'schen Schule hervorgegangenes treffliches Werk von Biese über Aristoteles, welches in seinem zweiten Theil denselben auch als Physiker und Naturgeschichtschreiber schildert. Sie könnten also, ohne zu dem Engländer Lewes

zu greifen, der dem Aristoteles so ungerecht begegnet ist, recht bequem sich unterrichten, was im Aristoteles steht, und dann solche nichtssagende und verwirrende Phrasen unterlassen.

Noch seltsamer ist es, wenn man Humboldt dadurch zu verherrlichen meint, dass man ihm eine Verachtung der Philosophie andichtet, die er, der Bruder eines so tief gebildeten Philosophen, als Wilhelm von Humboldt es war, nie besessen hat. Er wollte mit Recht für die Naturwissenschaft vor allen Dingen exacte Forschung und war den apriorischen Constructionen auf ihrem Felde abhold; aber er war weit entfernt, die Philosophie überhaupt zu verkennen. Ich habe Jahre lang mit ihm in den freundlichsten Verhältnissen gestanden. Er hat meinen Bestrebungen eine Theilnahme geschenkt, wie ich sie gar nicht erwarten konnte. Nicht aber nur in complimentirenden Briefen, sondern auch sich einlassend. Er hat sogar die zweite Ausgabe meiner theologischen Encyklopädie Seite vor Seite durchgelesen und mir dann einen langen Brie. darüber mit sehr speciellen Bemerkungen geschrieben. Würde Jemand das glauben, der etwa nur den Briefwechsel Humboldt's mit Varnhagen von Ense gelesen und ihn daraus als einen witzigen Salonspötter kennen gelernt hätte? Noch thörichter aber, als Humboldt für einen Verächter der Philosophie zu halten, ist es, anzunehmen, als ob er ohne die Philosophie sich zu einer solchen Höhe der Naturanschauung, wie sie bei ihm zu bewundern ist, hätte aufschwingen können. Man darf nur auf den Begründer der classischen Philosophie der Deutschen, auf Kant, zurückblicken, um die Keime eines Werkes, wie der Kosmos, zu entdecken.

Wer sollte nicht sehen, dass in Kant's Naturgeschichte des Himmels im wesentlichen dasselbe geleistet ist, was die Uranologie des Kosmos darbietet? Wer sollte nicht zugestehen, dass in Kant's physischer Geographie die Erde wesentlich schon ebenso als ein Ganzes gefasst ist, als der Kosmos es thut? Wer sollte nicht erkennen, dass die descriptive und am Faden der Vergleichung sich fortleitende Manier Kant's in seiner Beschreibung der Geschichte des Lissaboner Erdbebens, in seiner Abhandlung über die Vulcane im Monde, über den Begriff der Menschenracen u. s. w. schon ganz dieselbe ist, welche Humboldt in seinen kleinen Naturgemälden verfolgt? Der Unterschied liegt hauptsächlich nur darin, dass Humboldt über ein unendlich grösseres und kritisch bereits gereinigteres Material zu gebieten hatte.

Man kann Humboldt's Kosmos sehr ungezwungen als den universellen Schluss dieser descriptiven Tendenz Kant's ansehen. Aber auch die Schelling'sche Naturphilosophie hat ihren unverkennbaren Antheil daran. Es ist jetzt Mode geworden, von derselben nur verächtlich zu reden und eine Anspielung Humboldt's auf die bacchantischen Ausschweifungen derselben als Auctorität dafür zu citiren. Es wäre aber ganz unhistorisch, den ausserordentlichen Fortschritt abzuleugnen, den Schelling's Ideen in der Entwickelung der Naturwissenschaft gewirkt haben. Sie durchbrachen mit Kühnheit die alten Schranken, sie zerstörten zahllose kleinliche Vorurtheile; sie gewöhnten daran, das Einzelne in seinem innern Zusammenhang mit dem Ganzen aufzufassen; sie begeisterten durch den Gedanken, auch in der Natur Gott zu finden. Die Verirrungen, die sich hieran knüpften, müssen wir vom Kern unterscheiden. Wenn Schelling's Säcularfeier herannaht, wird ihm hoffentlich der Dank der Nation dafür nicht ausbleiben, wenn sie auch zu seiner zweiten Philosophie, zu seiner theogonischen Restauration des Christenthums nicht sich hat bekehren können. Steffens' Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde, die aus dem Kampf mit dem Werner'schen System entsprangen, haben damals auf die Umgestaltung der Geologie eine mächtige Wirkung geübt, der auch Humboldt, welcher in Freiberg dieselbe Schule wie Steffens durchgemacht hatte, sich nicht zu entziehen vermochte. Es war unmöglich, ein Zeitgenosse jener Jenenser Periode zu sein und nicht von den Ideen der tonangebenden Philosophien, welche die ganze geistige Atmosphäre durchdrangen, berührt zu werden.

Den Gipfel des Unverstandes erreicht die moderne Gereiztheit gegen die Philosophie in dem Wahn, als ob sie überhaupt abgethan sei. Die Schopenhauer'sche Weltansicht ist daher so beliebt, weil sie ohne die Anforderung einer wirklichen Wissenschaft zu machen oder ohne auch nur eine einzige Wissenschaft aufzubauen, auf Fichte als einen seichten Rhetor, auf Schelling als einen Charlatan, auf Hegel als einen Unsinnschmierer, auf Herbart als einen Querkopf mit souveränstem Hohne schimpft. Dies rohe Schimpfen hat der Gemeinheit wohl gethan, welcher der Gedanke der Existenz der Vernunft so unbequem geworden ist. Man wird aber auch der Schadenfreude, jene Philosophen mit Schopenhauer als Narren und Dummköpfe zu verachten, wieder überdrüssig werden. Der ernstere Geist der deutschen Nation wird sich wieder zu einer ruhigeren Be-

sinnung erheben und den Verdiensten jener Männer gerecht werden, wie sich dies in Betreff Fichte's bereits bei seiner Säcularfeier gezeigt hat, wenn man auch an ihm, wie unter den damaligen Umständen erklärlich, die politische Seite vor der philosophischen hervorhob.

Man stellt gegenwärtig den Untergang der Philosophie auch wohl so dar, dass die Naturwissenschaft als die exacte Wissenschaft an ihre Stelle getreten sei. Man bringt daher das Wort Natur überall an. Man spricht von der Logik als der Naturlehre des Denkens von der Psychologie als von der Naturwissenschaft der Seele, von der Politik als von der Naturlehre des Staates und der Gesellschaft. Man spricht von den Naturgesetzen der Nationalökonomie, des Schönen und der Kunst u. s. w. Man präsentirt sich mit dieser Phraseologie dem Zeitalter als auf der Höhe der jetzigen Bildung stehend, die vom Geist nichts wissen und alles in Mechanik verwandeln will. Der Name Humboldt's wird auch für diese Abstraction gemissbraucht, indem man ihn als mit dieser Einseitigkeit völlig einverstanden erklärt und ihn als ein glänzendes Beispiel anführt, wie weit es die Naturwissenschaft ohne alle Philosophie und ohne Berührung des unbekannten Etwas, das man Geist zu nennen pflege, gebracht habe. Damit thut man Humboldt aber Unrecht, denn wenn er als Naturforscher vermieden hat, sich über andere Wissenschaften auszusprechen, so folgt daraus nicht, dass er dieselben als unberechtigt oder für blos integrirende Theile der Naturwissenschaft gehalten habe. Aus der tiefen Sympathie, die er für die liberalen Bestrebungen auf dem politischen und kirchlichen Gebiet besass, geht schon hervor, dass er noch an eine andere Macht, als die der blossen Naturnothwendigkeit, glaubte. Ich schickte ihm einmal ein Buch, worin ich die Entwickelung der poetischen Ideale der Völker untersucht hatte. Ich hatte ein plastisches Ideal der Schönheit, ein didaktisches der Weisheit, ein romantisches der Freiheit unterschieden. In den Stunden der Nacht, wenn wir andere Sterbliche schlafen, lebte Humboldt für seine Freunde. Dann hatte er endlich Ruhe, dann schrieb er Briefe. Aus einer solchen Nachtfeierstunde empfing ich von ihm einen Brief, worin er mit der Begeisterung eines Jünglings den Gedanken verfolgte, mit dem ich geschlossen hatte, dass die Freiheit Weisheit lernen und als Schönheit erscheinen werde.

Humboldt's Grossthat wird immer die wissenschaftliche Entdeckung Amerika's bleiben, allein um dies Centrum herum gruppiren sich

zahllose peripherische Arbeiten. Der Kosmos ist die encyklopädische Retroperspective auf alle diese Arbeiten.

Zwischen Humboldt und zwischen Hegel bestand gar kein persönliches Verhältniss. In der Geschichte der deutschen Prosa aber haben sie eine Beziehung zu einander. Die descriptive Prosa der Naturschilderung wurde von Humboldt zu classischer Eleganz fortgebildet; während Hegel die dialektische Prosa der speculativen Erkenntniss zwar nicht zur Eleganz, wohl aber zur plastischen Kraft erhob. Grösse der Conception, schöne Gliederung der Composition, sorgfältige Besonnenheit der Detailausführung, prägnanter Ausdruck des Einzelnen, so dass die männliche Würde der Sprache auch in der Region des abstracten Begriffs, eine gewisse Anschaulichkeit nicht verliert, endlich Innigkeit des philosophischen Pathos, das ist die Charakteristik des Hegel'schen Styls.

Es werden andere Zeiten, andere Zustände der Cultur kommen. Es werden andere Naturforscher, andere Philosophen ihre Zeitgenossen mit ihren Entdeckungen und Gedanken beschäftigen. Wenn in späteren Jahrhunderten, wie Macaulay prophezeit hat, die Brücken über die Themse von neugierigen Reisenden als Ruinen werden besucht werden, wie, möchte ich hinzusetzen, jetzt etwa die Reste der vierzig Brücken, die einst über den schönen Phasisstrom des Goldlandes Kolchis führten, das nun wieder mit Urwäldern bedeckt ist, dann wird man an Humboldt und Hegel so zurückdenken, wie wir an Columbus und Baco von Verulam. Dann aber wird man auch einsehen, dass der Kosmos das eine und die Encyklopädie das andere Extrem sind, die von einer gemeinschaftlichen Einheit getragen werden. Wenn jener liebevoll an die äussere Form der Erscheinung in ihrer ganzen Breite sich anschmiegt, so gräbt sich diese mit entschlossenem Muthe in das innere Wesen der Phänomene ein. Die mit einer gewissen Lockerheit sich häufende Beschreibung und die mit streng logischer Bündigkeit sich organisirende Systematik ergänzen einander.

Als Hegel zu Anfang dieses Jahrhunderts seine Phänomenologie schrieb, bemerkte er in der Vorrede, dass die Philosophie als Surrogat für die verlorene Religion gelten solle. Gegenwärtig ist auch dies Bedürfniss nicht mehr vorhanden. Auch die Philosophie ist abgethan. Der nihilistische Radicalismuss weiss nur zu gut, dass keine Wunder geschehen, und dass keine Vorsehung existirt, welche dafür sorgte, dass wir nicht verhungern, nicht erfrieren, nicht an entsetz-

lichen Krankheiten hinsiechen, nicht von andern Menschen auf das boshafteste behandelt werden könnten u. s. w. Er weiss dies; er will daher eine Einrichtung der Gesellschaft, die jedem Mitgliede Wohnung, Kleidung, Nahrung und Schutz gegen Gewalt garantirt. Er weiss auch, dass der Mensch da er auf Wunder nicht rechnen darf, sich selbst helfen müsse. So wird der nihilistische Radicalismus zum radicalen Nihilismus, zur Revolution des Proletariers. Seit der Verschwörung von Baboeuf und Buonarotti in der ersten französischen Revolution hat diese negative Richtung des Socialismus ungeheure Fortschritte gemacht. Cavaignac hat in der dreitägigen Schlacht, die er ihr 1848 in den Strassen von Paris lieferte, den vierten Stand vorerst noch einmal niedergeworfen. Dieser vierte Stand, der jetzt in einem dunkeln Ringen nach Bildung und menschlicher Würde begriffen ist, findet sich oft der Gefahr ausgesetzt, von herrschsüchtigen fanatischen Führern bis zur Verzweiflung aufgestachelt zu werden, die ihn an nichts mehr als an seine Faust und an das Geld glauben lässt.

Die neue Wendung, welche in die Philosophie gekommen ist, drückt nur den gesammten Zustand der gegenwärtigen Menschheit aus. Hegel war noch so glücklich, dass er, in Uebereinstimmung mit Kant, an der Existenz der Vernunft und der Herrschaft derselben, mindestens der sein sollenden, nicht zweifelte. Die neue Zeit aber fragt, ob denn die Nothwendigkeit, die wir empirisch vorfinden, auch überhaupt nothwendig sei? Sie fragt, ob die Gesetzmässigkeit der Natur, die wir anerkennen müssen, auch das Glück, das Wohlsein der Naturwesen involvire? Sie fragt, ob es nicht entsetzlich sei, eine solche Natur zur Unterlage der menschlichen Geschichte zu machen, und uns alle, wie Göthe es ausdrückte, auf Vulcanen schlafen zu lassen. Sie fragt, angesichts der Ruinen der Völkergeschichte, was denn an diesem ewigen Kriegszustande der Nationen Vernünftiges sei? Was hilft uns die schönste Dialektik des Hegel'schen Begriffs, wenn ihre vom Philosophen gefeierte Negativität das Construiren von Vulcanen, Orkanen, Raubthieren, Trichinen, Aussatz, Cholera u. s. w. möglich macht? Was hilft uns die zunächst imposante Architektur des Hegel'schen Systems, wenn wir darin alle Qual unseres Daseins, Krankheit, Tod, Krieg u. s. w. als vernünftige Wirklichkeit anerkennen sollen? Ist nicht die Philosophie Sophistik, wenn sie uns überzeugen will, dass diese Welt ein Ausbund von Vortrefflichkeit sei?

Solche und tausend ähnliche Fragen wirft der verbitterte Geist unserer Zeit ohne Scheu auf. Das Menschengeschlecht hat sie bei allen Völkern zu allen Zeiten in verschiedenen Formen aufgeworfen und beantwortet. Die Ostasiaten entgegengesetzt den Westasiaten; die Griechen und Römer anders als die Germanen; Die Epikureer anders als die Stoiker; die Manichäer anders als die orthodoxen Christen. Hegel kennt alle diese Standpuncte. Er hat sie alle mit kritischem Ernst geprüft. Er hat sich durch sie in seiner Gewissheit der Vernunft und Freiheit nicht erschüttern lassen. In ihnen sucht er, so weit es möglich ist, die Enträthselung der wunderbaren Erscheinungen, von denen wir selbst die wunderbarste sind, denn, wie Göthe singt:

„In Wundern wird der arme Mensch geboren,
In Wunder ist der arme Mensch verloren!"

Königsberg, 27. August 1869, als an Hegel's Geburtstag.

KARL ROSENKRANZ.

INHALT.

	Seite
Vorwort	V
Eingang	1
Nähere Bestimmung der Aufgabe	3
Die ältere deutsche Mystik als Vorbegründerin der deutschen Philosophie	5
Die Wolff'sche Popularphilosophie	13
Die Philosophie der Aufklärung	16
Kant, der erste classische Philosoph der Deutschen	18
Schiller, Reinhold, Fichte	23
Schelling	31
Hegel's Heranbildung zur Philosophie	35
Der Embryo des Hegel'schen Systems	43
Hegel's Entwurf einer neuen Verfassung Deutschlands	62
Die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems	68
Kritisches Journal der Philosophie	76
Die Phänomenologie des Geistes	85
Hegel als Zeitungsschreiber in Bamberg	115
Hegel's philosophische Propädeutik und Gymnasialreden	117
Die Wissenschaft der Logik 1812—1816	119
Verhältniss der Logik zur Phänomenologie	133
Das Wesen und das Unwesen der Hegel'schen Methode	135
Die Encyklopädie	140
Hegel als Publicist	143
Hegel, Preussen und die Rechtsphilosophie	148
Die Philosophie der Geschichte	163
Hegel's Psychologie	174
Was ist bei Hegel unter Wissenschaft des absoluten Geistes zu verstehen?	183
Schwierigkeiten, welche sich aus der Hegel'schen Eintheilung der Wissenschaft des absoluten Geistes erzeugen	186
Hegel's Aesthetik	192
Hegel's Religionsphilosophie	199
Hegel's Geschichte der Philosophie	217

Seite

Vollendung des Hegel'schen Systems in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie 1827 226
Hegel als Kritiker 229
Hegel als Stylist 233
Verhältniss Hegel's zu seinen philosophischen Zeitgenossen: Schelling, Bauder, Krause, Herbart, Schopenhauer 249
Hegel's Stellung in der deutschen Literatur 278
Hegel's Verhältniss zur Weltliteratur 295
Das Vorurtheil und die Polemik gegen Hegel 300
Die Zukunft des Hegel'schen Systems 318
Gesammtresultat 333
Epilog 347

Eigentum der
Universitäts-Bibliothek
München

Wenn man in dem heutigen Jena umherstreift, so entdeckt man bald an vielen Häusern viereckige kleine Steintafeln, die über den Thüren eingemauert sind; sie versetzen uns in eine Zeit dieser Stadt zurück, in welcher sie die regste Werkstätte deutscher Kunst und Wissenschaft war, denn wir lesen auf jenen bescheidenen Denksteinen die Namen der grossen Geister, die hier zwei Decennien hindurch, während die französische Revolution ganz Europa durchzuckte, den tiefsten Schöpfungen der Phantasie und des Gedankens sich in glühendem Wetteifer widmeten. Hier in diesem Garten dichtete Schiller den Wallenstein; hier in diesem Gasthof hatte Goethe sein Absteigequartier, wenn er von den höfischen Kreisen sich in der gelehrten und burschicosen Atmosphäre einer Universitätsstadt erfrischen wollte; aus jenem Fenster stürzte sich Sonnenberg, als er sein Riesenepos, das Weltgericht vollendet hatte. In jenen Häusern wohnten Schleiermacher, Friedrich und August Schlegel, Novalis, Wilhelm von Humboldt, Reinhold, Fichte, Krause, Fries, Oken u. a. w. In jenem grossen Zimmer des ersten Stocks eines Eckhauses schrieb Hegel die Phänomenologie des Geistes.

So hat die Literatur diese bescheidenen Bürgerhäuser geadelt, und es ist unmöglich, ohne Rührung und Erhebung zwischen ihnen zu wandeln. Hier bei Jena und Auerstädt vernichtete Napoleon die preussische Armee, aber eben hier in diesem Städtchen hatte der deutsche Genius schon die Waffen eines höheren Selbstbewusstseins geschmiedet, mit dem er aus seiner politischen Schmach sich zu neuer Wiedergeburt erkräftigte. Das deutsche Reich war gefallen; die einzelnen Staaten Deutschlands mussten der Reihe nach sich den französischen Legionen beugen: die Nation hatte keinen gemeinsamen Altar gerettet, ausser dem der Literatur. Aber aus diesem sollte die heilige Flamme eines

neuen Selbstgefühls, einer höheren Verbrüderung emporschlagen. Die Deutschen hatten schon einmal, im Mittelalter, eine classische Poesie besessen. Sie war mit dem Ritterstande untergegangen. Die Kämpfe des Feudalstaates und die der Reformation hatten die Existenz von Kunst und Wissenschaft herabgedrückt. Die Humanisten hatten sich ihrer Muttersprache geschämt und in lateinischer Zunge geschrieben. Es folgte die Gallomanie, welche in deutscher Sprache den französischen Mustern oft unbeholfen genug nacheiferte. Das, was Originelles in der deutschen Art lag, nahm als Erscheinung eine rohere, von den höheren Ständen verachtete Form an. Langsam, schüchtern ermannte sich der deutsche Geist, bis er in Lessing und Winkelmann, in Klopstock und Herder, sich wieder zur Selbständigkeit in sich zusammenfasste und für einen Goethe und Schiller die Bahn gebrochen wurde.

An dem Processe, der sich nun vollzog, hatte die Philosophie jetzt einen Antheil, wie er zuvor nicht dagewesen war, denn sie begleitete von Kant ab nicht nur alle Phasen der ästhetischen Literatur, sondern griff auch productiv durch ihre kritische Anregung ein. Vor allem aber zeigte sie ihre Bedeutung auf dem religiösen und politischen Gebiete, indem sie die Idee der Freiheit als die Seele derselben vertheidigte. Nächst Luther hatte die Nation kein Name so tief ergriffen, als Kant, weil er nicht nur als speculativer Denker, sondern auch als populärer Schriftsteller wirkte, der bis zum letzten Athemzuge die Freiheit des Gewissens, des Glaubens, des Gedankens, daher auch der Presse, eindringlich zu lehren nicht müde ward. Der Despotismus der Fürsten, wie der Pfaffen hatte an ihm einen unversöhnlichen Feind, und die Begeisterung, die er für das moralische Ideal begründete, wurde zu einer Macht, welcher selbst seine entschiedensten Gegner, die Katholiken, sich in ihrer Polemik beugen mussten.

Aus den Kant'schen Philosophemen ging nun eine weitläufige Vertheilung der Arbeit hervor, welche die Umgestaltung der Wissenschaft überhaupt nach seinen Principien erforderte. Reinhold, Fichte, Herbart, Schelling, Krause, Baader, Schopenhauer, Hegel haben auf der Kant'schen Grundlage die Organisation der Wissenschaft erweitert und vertieft. Nach fast einem Jahrhundert scheint es, als ob die deutschen Philosophen, unbefriedigt durch die bisherigen Leistungen nichts Besseres wüssten, als zu Kant zurückzukehren. Von wie vielen Seiten her ertönt nicht dieser Ruf! Allein dies wäre ein Irrthum, welcher den obengenannten Philosophen Unrecht thun würde, die nicht vergeblich mit der Fortbildung der Philosophie sich bemüht haben.

Unter diesen steht aber Niemand Kant so nahe, als Hegel. Niemand hat das, was Kant zu thun übrig liess, so scharf erkannt; Niemand hat die Consequenzen der Kant'schen Denkart so vollständig gezogen; Niemand hat auf dem religiösen und politischen Felde das Princip der Freiheit ähnlich wie Kant, ohne allen Fanatismus, zur tieferen Einwirkung auf die Nation gebracht; Niemand endlich die Fortbildung der philosophischen Sprache zu einer allgemein wissenschaftlichen ganz im Sinne Kant's so gefördert wie Hegel. Ein Jahrhundert ist seit seiner Geburt verflossen und wir vermögen jetzt wohl ohne Voreingenommenheit für oder gegen ihn, seinen unsterblichen Verdiensten gerecht zu werden. In der Geschichte hat eine Epoche ihr Recht. Der Geist eines Volkes muss sich nach allen Seiten hin ausleben. Die Ideen der Philosophie würden leere Begriffe sein, wenn sie nicht auch die Liebe zu ihrer Realisirung entzündeten. In dieser Epoche der thatendurstigen Arbeit stehen wir Deutsche jetzt, zum Erstaunen den anderen Nationen. Um so mehr ziemt es uns, uns dankbar der Männer zu erinnern, die uns zu solcher nationalen Würde verholfen haben.

NAEHERE BESTIMMUNG DER AUFGABE.

In den gewöhnlichen Geschichten der Philosophie wird von dem Zusammenhang der Philosophen mit dem Leben ihrer Nation nur zu sehr abstrahirt. Man beschränkt sich in der Regel auf eine Angabe ihrer äusseren Lebensumstände, auf die Herzählung ihrer vornehmsten Schriften und auf eine dogmatische Darstellung ihres Lehrgebäudes, wenn auch Erdmann allerdings mit tieferem Eindringen weit über dies beschränkte Maass hinausgegangen ist. In der That sind dies auch die wesentlichsten Puncte, um deren Kenntniss es bei einem ersten Anlauf zu thun sein muss, allein Niemand wird leugnen, dass damit doch nur erst dem dringendsten Bedürfniss in einer trockenen, äusserlichen Weise genügt wird.

Die Formseite eines Philosophen wird fast gänzlich vernachlässigt. Man sollte erwarten, dass die Geschichten der Nationalliteratur sich auf dieselbe tiefer einliessen, allein die Verfasser solcher Geschichten sind, mit rühmlicher Ausnahme von Julian Schmidt und Rudolf Gottschall, durchschnittlich der Philosophie fremd, haben daher kein grösseres Interesse, kein genaueres Verständniss für ihre Werke und behelfen sich da, wo sie ihrer Erwähnung nicht entgehen können, mit sehr

allgemeinen Ausdrucken, ihre Bedeutung für die Literatur zu charakterisiren. Platon bei den Griechen, Descartes bei den Franzosen, Baco von Verulam bei den Engländern, sind vielleicht die einzigen Philosophen, welche durch besondere Umstände hierin eine Ausnahme bilden.

Die Anthologien, welche den Zweck haben, die Musterschriftsteller der Deutschen in Fragmenten aus ihren Werken vorzuführen, lassen oft die Philosophen vermissen oder geben ein ganz zufälliges Fragment, das in seiner Einseitigkeit nicht im entferntesten eine richtige Vorstellung von dem betreffenden Autor zu machen im Stande ist.

Von allen deutschen Philosophen ist aber Hegel derjenige, der in seiner Stellung zur Nationalliteratur am wenigsten beachtet wird, obwohl er nun schon lange genug todt ist, eine unparteiische Würdigung seiner Verdienste auch in Betreff der deutschen Sprache erfahren zu können. Man begegnet bei seiner Erwähnung in der Regel nur der Bemerkung, dass er allerdings ein tiefsinniger Denker, aber ein schlechter Stylist gewesen sei, dessen dunkle und zum Theil barbarische Darstellungsweise vom Studium seiner Schriften mehr abschrecke, als dazu heranlocke. Dies Vorurtheil gegen ihn ist ein so allgemein verbreitetes, allein zugleich so wenig durch eine eingehende Beweisführung unterstütztes, dass eben hieraus sich die Untersuchung rechtfertigen wird, ob er als ein Classiker der deutschen Nation angesehen und ob er, auch von Seiten der Form, einem Kant, Fichte, Schelling und Herbart an die Seite gestellt werden dürfe?

Classisch überhaupt nennen wir das, was eben so sehr durch die Gediegenheit seines Inhaltes als durch die Schönheit seiner Form vollendet ist. In der Literatur nennen wir einen Autor classisch, wenn er auf einem besondern Gebiete der Poesie oder Prosa einen neuen und originellen Inhalt in einer vollkommenen Sprache darstellt. Der Geist einer Nation muss in den Werken eines Classikers einen allgemein nothwendigen und in der Behandlung des Stoffs zugleich einen ästhetischen Fortschrit machen.

Die Philosophie hat es nun zwar zunächst mit der Wahrheit, nicht mit der Schönheit zu thun, allein sie muss innerhalb ihrer eigenthumlichen Grenzen nichtsdestoweniger nach Vollendung der Form streben, ohne welche sie nichts Classisches zu erzeugen im Stande ist. Ein Volk beweist seine geistige Selbständigkeit in letzter Instanz durch die Dichter und Philosophen, die aus seiner Mitte hervorgehen und in seiner eigenen Sprache dichten, denken und schreiben. Die griechische Nation ist auch dadurch die geistreichste von allen, dass

sie die selbständigste und folgenrichtigste Entwickelung der Philosophie in ihrer eigenen Sprache und classische Repräsentanten für die verschiedenen Standpuncte, auf welche das Denken sich stellen kann, hervorgebracht hat. Die spätere Zeit ist in der Philosophie von den Griechen abhängig geblieben, allein es ist nicht gleichgültig, ob ein Volk, ob in einem Volke ein Stamm, sich bis zu einer relativen Selbständigkeit in der Philosophie erhoben habe oder nicht. Alle deutschen Stämme haben z. B. ihre Philosophen als den thatsächlichen Beweis des in ihnen herrschenden Gedankenlebens erzeugt. Schwaben hat Schelling und Hegel, Baiern Franz von Baader, Sachsen Leibnitz und Krause, Rheinland-Westphalen Jacobi, die Lausitz Lessing und Fichte, Hamburg Reimarus, Schlesien Wolff, die Mark Brandenburg Solger, Ostpreussen Kant, Westpreussen Schopenhauer hervorgebracht. Wen hat aber Oesterreich zu nennen, der diesen Männern ebenbürtig wäre? Und ist es zufällig, dass Oesterreich bis jetzt weder einen grossen classischen Dichter noch Denker zur Bereicherung der deutschen Nationalliteratur hat stellen können?

Das Anziehende einer Untersuchung über die Classicität eines Philosophen liegt vorzüglich in der Analyse der Composition seiner Werke, mit welchem Bewusstsein er sie angelegt und durchgeführt hat. Das Urtheil darüber zu gewinnen, wird erforderlich, sie mit dem absoluten Begriff der Wissenschaft und dem daraus sich ergebenden Ideal der Darstellung zu vergleichen; ein Vergleich, der allerdings nicht leicht, aber im höchsten Grade lehrreich ist, weil er in die Mysterien einer Productivität führt, die, wenn man sie mit der so oft und so weitläufig durchforschten poetischen vergleicht, bislang ausserordentlich vernachlässigt ist.

DIE AELTERE DEUTSCHE MYSTIK ALS VORBEGRUENDERIN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE.

Um aber Hegel in seiner wahren Bedeutung für die deutsche Nationalliteratur zu fassen, ist ein kurzer Rückblick auf die erste Entstehung der deutschen Philosophie überhaupt erforderlich, weil daraus die grossen Schwierigkeiten erhellen werden, welche unsere Sprache gehabt hat, sich für den philosophischen Gebrauch zu gestalten.

Die Deutschen hatten im dreizehnten Jahrhundert eine glänzende Epoche ihrer Dichtung durchlebt. Naturgemäss hätte auf dieselbe eine philosophische Epoche folgen können, allein hier stand die lateinische Sprache entgegen, weil sie im westlichen Europa durch die Vermittelung der Kirche zur allgemeinen Sprache der Wissenschaft geworden war. Dennoch sehen wir zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts den philosophischen Trieb auch in deutscher Zunge hervorbrechen. Deutsche hatten längst an der Entwickelung der Philosophie regen Antheil genommen; es war aber in lateinischer Sprache geschehen. Wir wollen nur an den Grafen Hugo von Blankenburg in der Abtei St. Victor zu Paris und an Albert von Bollstädt in Köln erinnern. Jener war ein Sachse, dieser ein Schwabe. Thomas von Aquino, der das Werk des Lehrbegriffs der römischen Kirche in seiner noch jetzt für sie gültigen, bei den Prüfungen der Theologen als Norm betrachteten Weise vollendete, war ein Schüler Alberts. Das Philosophiren in deutscher Sprache ging ganz naiver Weise aus der Predigt hervor, welcher sich die Franciscaner und Dominicaner mit vorzüglichem Eifer widmeten. Es war der Dominicaner Eckart, der diese speculative Richtung zuerst verselbständigte, so dass wir ihn den ersten deutschen Nationalphilosophen nennen können. Er war, aller Wahrscheinlichkeit nach, nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts im Elsass geboren, studirte in Paris, wurde vom Papst, der ihn nach Rom kommen liess, mit geistlichen Würden ausgezeichnet und zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts als Generalvicar nach Sachsen und Böhmen gesandt. Hierauf lebte er einige Zeit in Strassburg und zuletzt in Köln. Ueberall war seine Wirksamkeit eine ausserordentlich anregende, allein da er sich der freiern reformatorischen Thätigkeit der Begharden in manchen Puncten näherte, ward er der Häresie bezüchtigt. Er leistete 1327 einen bedingten Widerruf, mit welchem der Papst jedoch nicht zufrieden war und eine Bulle gegen ihn erliess. Indessen starb er 1329, bevor dieselbe noch veröffentlicht war.

Der Abt Trithemius hat noch seine Schriften gesehen: gegenwärtig besitzen wir jedoch nur Fragmente derselben, welche Pfeiffer in seiner Ausgabe der „Deutschen Mystiker", gesammelt hat. Wir ersehen daraus, dass er im allgemeinen von dem Standpunct des vortrefflichen Thomas von Aquino ausging, allein sowohl in der Schärfe, mit welcher er die Widersprüche zwischen Gott, Natur und dem Menschen fasste, als in der Kühnheit ihrer Lösung viel weiter ging. Eckart

ist ein durchaus besonnener Denker, der überall den Missverstand abzuwehren bemüht ist, zu welchem die paradox erscheinende Darstellung verführen könnte. Vieles klingt bei ihm pantheistisch, was in der That nur der Ausdruck der Tiefe und Innigkeit seines religiösen Gefühls, seiner „Gottesminne" ist. Er ringt damit, den Inhalt der christlichen Vorstellungen als den ewigen Process der Entäusserung Gottes zur Welt, der Entzweiung des Menschen mit ihm durch das Böse und der Versöhnung mit ihm durch die Wiedergeburt in der alle Selbstheit aufopfernden Liebe zu begreifen. Vernunft und Freiheit beseelen sein Gedankenleben. Die äusserliche, mechanische Form, in welcher die Kirche das Dogma von der Satisfaction redigirt hatte, konnte natürlich damit nicht bestehen und reizte die Hierarchie gegen ihn auf.

Was nun seine Sprache betrifft, so war derselben allerdings schon eine Vorarbeit in den Uebersetzungen vorangegangen, mit welchen Glossarien und Interlinearversionen die philosophischen Schriften des Boëthius zu deutschen versuchten. Es war dies das Stammeln, während Eckart zur wirklichen zusammenhängenden Sprache fortschritt. Einerseits muss er auch die lateinische Terminologie übersetzen und thut dies oft in den glücklichsten Wendungen; andererseits aber genügt ihm bereits der vorgefundene Ausdruck nicht mehr, und er beginnt, für seine eigenthümlichen Gedanken schöpferisch zu werden. Wenn man diese Anfänge unserer Philosophie in ihrer urfrischen Redeweise beobachtet, wie sie mit unbefangener Leichtigkeit von Wesen und Wesenheit, von Ueberwesen und Mitwesen, von Einheit und Mannichfaltigkeit, von Möglichkeit, Ursächlichkeit und Wirklichkeit, von Gestalten und Entstalten, von Werden und Entwerden, von Eigenheit und Anderheit, von Entselbeten und Vergotten, von Ichheit und Geist, von Thätigkeit und Leidentlichkeit u. s. w. spricht, so erkennt man, wie hier die deutsche Literatur sich für die Philosophie eine selbständige Sprache hätte schaffen können.

Dass dies nicht geschah, lag zunächst in der Art, wie Eckart's Theosophie durch die Gottesfreunde im Rheinthal fortgesetzt wurde, denn diese nahmen eine durchaus praktische Richtung. Die „Erspiegelung", wie sie das Wort Speculation verdeutschten, hatte für sie hauptsächlich ein Interesse zur Reinigung der Frömmigkeit von allem Falschen und Ungöttlichen. Sie stellten sich der hierarchischen Werkheiligkeit entgegen; sie wollten die Massen durch die Predigt zum reineren Christenthum, zur „Nachfolge des armen Lebens Jesu",

heranziehen; sie unterhielten einen Verkehr, auch mit erleuchteten Frauen. Tauler, Nikolaus von Basel, Heinrich von Nördlingen, Konrad von Kaisersheim, Johann von Dambach, Thomas von Strassburg (ein Augustinermönch), Meister Dietrich, Hermann von Fritzlar, Rulmann Merswin, Suso, Heinrich von Passau, Gerhard von Sterngasse u. A. gehören hieher. Nikolaus von Basel war der geheimnissvolle Mann, der die Gottesfreunde zu einer besonderen Gemeinschaft zu constituiren versuchte. Er muss eine mächtige, imponirende Persönlichkeit gewesen sein, allein nach den Zeugnissen, welche Professor Schmidt in Strassburg über ihn veröffentlicht hat, lässt sich kaum bezweifeln, dass er auch viel zum Untergang der Gottesfreunde — so nannten sie sich, weil sie nicht Gottesknechte sein wollten — dadurch beitrug, dass er ein ekstatisches Element pflegte, dessen Visionen die Klarheit der Erkenntniss trübten. Sodann wurde der Aufschwung der Philosophie, so weit sie als deutsche in diesen Reformatoren sich regte, natürlich auch dadurch gehemmt, dass die Kirche den Gottesfreunden entgegentrat und einige von ihnen verbrannte. Das kleine Buch, „von der deutschen Theologie" wurde das Hauptvermächtniss, welches von dieser Mystik den späteren Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag als eine gemässigte Darstellung des ganzen Standpunctes überliefert ward.

Die Philosophie wurde auch weiterhin nur lateinisch gelehrt, bis im sechzehnten Jahrhundert der Schweizer Paracelsus von Hohenheim jene theosophische Mystik wieder aufnahm und nach der Seite der Naturerkenntniss hin erweiterte. Bei Eckart, Tauler, Suso u. s. w. kam die Natur nur innerhalb der Theologie als „Geschöpflichkeit" vor, Paracelsus aber, ein Mediciner, ging ausdrücklich auch auf den Begriff der Natur als solcher aus. Er hatte den ungeheuersten Drang, die Natur aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Er wanderte daher durch halb Europa; er liess sich deshalb mit allerlei Volk ein, dem er eine instinctive Erkenntniss der Natur zutraute, mit Hirten, Bergleuten, Hebammen, Jägern; er glaubte auch, aus der Alchemie viel gewinnen zu können. Dies war das grösste Unglück für die deutsche Wissenschaft, denn Paracelsus schleppte eine ganz rohe, barbarische Terminologie ein, die, nicht geeignet, die Wissenschaft der Natur zu fördern, sie vielmehr verdunkeln und verwirren musste. Um seine Schriften nur einigermaassen verstehen zu können bedarf man eigener Vocabularien, zu erfahren, was er unter Adech, Tartarus, Mumie, Ebron, Evestrum u. s. w. vorgestellt wissen will. Die Theo-

sophie verhalf ihm in der Naturwissenschaft zu einer Art Methode, indem er von dem Satz ausging, dass, weil die Gottheit in sich dreipersönlich sei, auch alles, was sie schaffe, dreifach sein und den Ursprung aus dem *Ternarius sanctus* an sich bezeugen müsse. Mercurius d. h. Quecksilber, Sulphur und Sal, wurden ihm die allgemeinen Elemente aller Naturgestaltung. Er erblickt in ihnen nicht blos das unmittelbar Sinnliche, sondern allgemeine Principien; Sulphur z. B. war für ihn nicht nur Schwefel, sondern das Brennliche, Feurige überhaupt; Sal nicht nur Salz, sondern das Princip der Corporisation, weil es krystallisirt u. s. w. Paracelsus stand seinen Zeitgenossen revolutionär gegenüber. Seine Sprache athmet eine polemische Wildheit. Zuweilen ist sie vortrefflich, oft aber chaotisch und durch die alchymistische Terminologie ungeniessbar. Er schrieb meistens lateinisch, ist aber der erste Professor gewesen, der Vorträge in deutscher Sprache zu halten wagte.

Eckart war Theologe, Paracelsus Mediciner, beide aber waren schulmässig gebildete Männer, die das Lateinische verstanden und schrieben. Derjenige aber, welcher die Theosophie in ihrer Totalität bei den Deutschen zuerst darstellte, war ein schlichter Bürger, ein ungelehrter Schuster, Jacob Böhme, 1575 bis 1624. Er lebte in Görlitz das Leben eines einfachen Handwerkers. Die protestantische Kirche hatte sich in ihren Bekenntnissen abgeschlossen und damit die theologische Wissenschaft in ihrer freien Entwickelung niederzuhalten angefangen. Der Buchstabe verdrängte und bedrängte den Geist. Die Sectirerei, die sich regte, gab davon ein thatsächliches Zeugniss. In dieser Situation wandte sich ein so tief religiöses Gemüth, wie das Böhme's, zur Theosophie, sich, unabhängig von allem statutarischen Glauben, durch Gott selber belehren zu lassen. Schon in seiner Jugend hatte er Ekstasen gehabt. Sie fingen an, sich in seinem Mannesalter zu wiederholen. Unbekannt mit den psychologischen Phänomenen, wusste er nicht, wie er sie sich anders, als durch göttliche Offenbarung erklären sollte. Um aus der Unruhe, in welche er durch so ungewöhnliche Art des Anschauens versetzt wurde, herauszukommen, fing er endlich an, seine Vorstellungen niederzuschreiben. So entstand seine erste Schrift: „Aurora oder Morgenröthe im Aufgang", die sich noch ganz an die Bibel anlehnte, aber doch schon in rohen Zügen die Hauptmomente seiner Auffassung Gottes, der Natur und des Menschen enthielt. Die Geistlichkeit suchte ihn in seinem Streben als einem vorwitzigen Thun zu hemmen, er unterwarf sich auch Jahre lang dem Verbot des Görlitzer Magistrats, nichts mehr zu schreiben, bis er

seines Dranges nicht mehr Meister werden konnte und man ihn auch gewähren liess, wo er denn in rascher Folge ziemlich umfängliche Schriften: „vom *Mysterio magno*", von „den drei Principien", vom „dreifachen Leben des Menschen" von „der *Signatura rerum*", von der „Menschwerdung Christi" u. a. verfasste.

Die Tiefe Böhme's zeigt sich vorzüglich darin, dass er das Absolute in seiner ewigen Allgegenwart verstehen will und an dieser Möglichkeit nicht zweifelt. Er will erkennen, wie in Gott und aus Gott die Welt hervorgeht, und wie sie in ihn wieder zurückkehrt. Gott ist für ihn nicht ein Wesen, wenn auch ein höchstes, ausserhalb der Welt, sondern er schaut sein Wirken überall an, denn die Wahrheit ist nicht von gestern oder heute oder morgen, sondern ewig, und sie ist nicht hier oder dort, sondern allgegenwärtig. Die Offenbarung ist nicht ein einmal vorübergehender Act Gottes, vielmehr eine nothwendige und constante Function desselben. Ohne sie wäre er das wüste Eine. Er selber ist es, der den Gegensatz in sich enthält, durch welchen er sich fasslich und empfindlich wird, denn ohne das *Contrarium*, das überwunden wird, wäre keine lebendige Einheit Gottes mit sich, sondern nur eine leere, unfruchtbare Identität. Das Ja ist wirkliches Ja nur durch das ihm entgegengesetzte Nein. In solchen Anfängen seiner Schriften ist Böhme ziemlich einfach und klar und in der Wahl seiner Ausdrücke oft überaus glücklich. So wie er aber weiter in das Besondere sich einlässt, wird er verworren und phantastisch. Der Mangel an eigentlich wissenschaftlicher Bildung macht sich dann in einer bedauerlichen Weise fühlbar. Einerseits hat er wirklich tief dringende Gedanken, andererseits aber von Logik und Metaphysik keine Ahnung. Nun greift er, um sich zu genügen, nach allen möglichen Formen; er nimmt das Licht, den Ton, den Geschmack, den Geruch, die Affecte, die Temperatur, die Elemente u. s. w. zu Hülfe, um annäherungsweise zu sagen, was er denkt. Dadurch entsteht eine sehr stark sinnlich tingirte Sprache, die mit ihrem Inhalt, welcher die reinsten und genauesten Gedankenformen fordert, auf das stärkste contrastirt. Die Eckart'sche Mystik, wie sie durch die deutsche Theologie überliefert war, die Paracelsische Naturphilosophie, wie sie Böhme auch durch befreundete Aerzte zugeführt wurde, gaben ihm allerdings eine schon ziemlich reiche Terminologie, allein er verstand sie nicht kritisch zu sichten und so blieb seine Sprache eine traurige Zwitterbildung zwischen deutschen und fremdsprachigen, oft höchst gewaltsam gewendeten Ausdrücken.

Es kann hier, wo wir ein Hauptaugenmerk auf die Form der Philosophie richten, nicht der Zweck sein, uns auf den specielleren Inhalt der Böhme'schen Lehre einzulassen. Da er jedoch in der Periode der modernen Romantik, durch welche auch Hegel hindurchmusste, eine grosse Rolle spielte, so wollen wir wenigstens so viel davon erwähnen, als nothwendig ist, Hegel's Verhältniss zu ihm selber später zu charakterisiren. Wenn man von den vielen Schwankungen und Aenderungen in seinen Schriften absieht, so bleibt als Grundlage immer das Dogma der Trinität stehen, an welchem er sich in der Speculation orientirt. Gott ist nicht ein abstract einiger; er ist Vater, Sohn und Geist. Der Vater zeugt sich im Sohne und der Geist geht aus von Vater und Sohn. Nun hat Böhme eine gewisse systematische Ordnung in dem Process des göttlichen Wesens aufgestellt, nämlich die sieben Quellgeister oder Naturgestalten, aus denen das göttliche Leben urständet: 1. Sal; 2. Mercurius; 3. Sulphur; 4. Feuerblitz; 5. der Licht- und Wassergeist; 6. Schall und Hall; 7. die göttliche Sophia oder Magia oder der göttliche Salnitter. Die erste und letzte Bestimmung sind Functionen des Vaters als das A und O alles Seins; die zweite und sechste Functionen des Sohnes; die dritte und fünfte Functionen des Geistes; die vierte aber steht zwischen den drei ersten und den drei letzten als der Durchbruch von dem Werden zum Dasein. Sal, Mercurius und Sulphur sind die bekannten Paracelsischen Naturkategorien, welche Böhme erweitert, denn Sal ist ihm das Princip der Contraction, der Begierde, des Grimms, der Finsterniss, der Herbheit, Härte, Bitterkeit, der Impression zur Fasslichkeit; Mercurius ist ihm das Princip der Bewegniss, der Expansion, die Erweichung; Sulphur das Princip des Feuers als der *turba vitae*, als des Angstrades, als der Qual zur Geburt; der Feuerblitz oder Schrak aber ist der Moment des Durchbruchs der Geburt, der bestimmten Erscheinung des Gewordenen, das Aufzucken des Neuen, Anderen, denn nicht in sanfter Allmählichkeit, nicht in äusserlich continuirlicher Weise geht eine Gestalt aus der andern hervor, sondern es ist ein Ruck, mit welchem sich die neue aus dem Uterus der alten, in der sie herangesogen, in der sie vom Feuergeist unter Noth und Schmerzen herangepflegt worden, plötzlich losreisst. Die andern drei Quellgeister machen nun offenbar den Gegensatz zu den drei ersten aus. Der Licht- und Wassergeist ist der Finsterniss und Härte des ersten Princips der Schiedlichkeit entgegengesetzt; das Licht lässt die Erscheinung erst als Erscheinung und mit ihr sich selbst erscheinen und das

Wasser an sich selbst gestaltlos, opfert sich allen andern Existenzen auf. Der Schall und Hall, der das Verständniss aller Dinge eröffnet, ist einerseits bei Böhme wahrscheinlich aus dem Donner entstanden, der den Blitz, den Vater des Lichts, begleitet, andererseits aber auch aus dem Zusammenhang, worin der Name des Quecksilbers, Mercurius, mit dem Hermes Trismegistus, dem ägyptischen Thot, steht, den man nämlich mit dem Logos in Verbindung setzte. Das Wort ist Gott der Sohn. Die göttliche Sophia oder Magia, das paradiesische Leben, der grosse Salnitter, ist endlich die Harmonie des Ganzen, die Versöhnung, die als Wiedereinheit aus der Ueberwindung der Entzweiung hervorgegangen ist oder vielmehr ewig als das göttliche Freudenreich daraus hervorgeht, denn Jacob Böhme betrachtet den Process des göttlichen Wesens als einen immer und überall gegenwärtigen. Er fasst das Negative als eine dem Absoluten selber inwohnende Bestimmung, aber nicht weniger die Negation der Negation. Er vereinigt den Pantheismus mit dem Manichäismus und hebt dadurch den einen wie den andern auf. Die Einheit als blosse Einheit ist ihm wüst und leer und die Dualität, ohne gebrochen, ohne aufgelöst zu werden, ist ihm nur der Zorn, die Widerwärtigkeit, das Böse in Gott. Gott aber in seiner Wahrheit ist die über alle Negative triumphirende Macht der Liebe. Wir werden später sehen, in welchem Verhältniss Hegel zu dieser Lehre steht.

Böhme gilt gewöhnlich als der erste deutsche Philosoph. Man gab ihm auch diesen Namen, aber, recht deutsch, nicht mit deutschen Worten, sondern man nannte ihn den *Philosophus teutonicus*. Er schloss unsere mystische Periode der Speculation ab und brachte es zu einem gewissen System der Weltanschauung, das aber auf die deutsche Wissenschaft keinen grossen Einfluss gewinnen konnte, weil es im Inhalt zu willkürlich und in der Form zu roh war. Wie es Halbgebildeten zu gehen pflegt, fasste Böhme eine rechte Vorliebe für lateinische und griechische Wörter, die er sich halbwegs hatte verständlich machen lassen und von denen er nun einen oft völlig barbarischen Gebrauch machte. Tingiren, Qualiren, Temperiren, Processiren, Imaginiren u. s. w. mischen sich bei ihm zum Uebermaass in den deutschen Ausdruck. Diese Wörter schmälern nicht nur den deutschen Wortvorrath auf empfindliche Weise bei ihm, sondern scheiden ihn auch zugleich von der allgemeinen wissenschaftlichen Arbeit Europas als einen Mann aus, der zwar in einer Secte, in der der Gichtelianer, als ein Inspirirter in gläubiger Verehrung fortzuleben,

allein auf den grossen Gang der Wissenschaft nicht nachhaltig einzuwirken vermochte. Die Universitäten, die Hauptorgane der philosophischen Bildung, konnten mit Böhme's Theosophie nichts anfangen.

DIE WOLFF'SCHE POPULARPHILOSOPHIE.

Auf den Universitäten herrschte noch die lateinische Sprache. Wäre Böhme wissenschaftlich gebildet gewesen, so hätte er wenigstens die Stellung einnehmen können, welche Baco in England, Descartes in Frankreich, G. Bruno in Italien einnahmen, die Philosophie in der Sprache ihrer Nation reden zu lassen und damit die Bedeutung von classischen Prosaikern zu gewinnen. So blieben wir Deutsche zurück, zwei Engländer, Fludd und später Pordage, gaben sich zwar Mühe, die Böhme'schen Principien den Engländern zugänglich zu machen, und auch bei den Franzosen versuchte dies noch im achtzehnten Jahrhundert, unabhängig von den Engländern, der Artillerieofficier St. Martin. Diese Bestrebungen blieben jedoch eben so isolirt, als die der deutschen Böhmisten. Die Philosophie der Deutschen war seit der Reformation eine entschieden aristotelische geworden. Während die romanischen Völker bereits in die mannichfaltigste Opposition gegen die Peripatetiker getreten waren, entstand in Deutschland noch eine neue Blüthe derselben, weil Melanchthon, der *praeceptor Germaniae*, welcher die protestantischen Universitäten, namentlich Wittenberg, Tübingen und Königsberg, organisirte und lateinische Lehrbücher der Dialektik, Rhetorik, Physik und Ethik schrieb, die aristotelische Philosophie zu Grunde legte.

Nun erhielten die Deutschen in Leibnitz (1646 — 1716) allerdings einen Philosophen, der an Genie und Bildung denen der romanischen Völker ebenbürtig war, indessen eben dieser grosse Leibnitz schrieb lateinisch und französisch und nur nebenher zuweilen deutsch. Unter den deutschen Schriften desselben, welche Guhrauer in zwei Bänden gesammelt hat, findet sich ein längerer Aufsatz: „Unvorgreifliche Gedanken über die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache," der ihr zwar grosse Verdienste, grosse Fähigkeiten zuerkennt, allein ihr die Beanlagung zur Philosophie ausdrück-

lich abspricht. Leibnitz bewundert die Vortrefflichkeit der deutschen Sprache für die Jagd und den Bergbau, aber die Kunst, „abgefaumte Begriffe", d. h. Abstractionen zu bezeichnen, sei ihr nur in sehr geringem Maasse gewährt. So schrieb er denn seine philosophischen Hauptwerke entweder lateinisch, wie die Schrift: „*de Arte combinatoria*", oder französisch, wie die „*Theodicée*" und die „*Nouveaux essais sur l'entendement humain.*"

Die französische Sprache überschwemmte im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert durch die Entartung der deutschen Höfe und des deutschen Adels allmählich alle Schichten der Gesellschaft. Auch der kleinste der deutschen Tyrannen wollte, wenn auch in Miniaturform, Ludwig XIV. copiren. Er wollte seine Maitressen, sein Versailles, seine Oper und sein Ballet haben. Durch französische Hofmeister, Friseure, Tanzmeister, Kammerdiener, Kammermädchen, drang das Französische sporadisch, durch die Einwanderung der Reformirten nach Aufhebung des Edicts von Nantes massenhaft ein, und selbst das plattdeutsche Idiom, das eine so geringe literarische Cultur besitzt, ist durch und durch von französischen Wörtern erfüllt. Die von Leibnitz begründete Berliner Akademie, musste ihre Abhandlungen von 1700 bis 1810 in französischer Sprache verfassen. Während die französische Akademie gerade auf die Ausbildung eines nationalen Styls, eines correcten Ausdrucks, einen ausserordentlichen Einfluss übte, blieb die Berliner Akademie von jeder nationalen Wirksamkeit ausgeschlossen. Leibnitzens grösster Anhänger, der Schlesier Christian Wolff, systematisirte in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts seine Philosophie in vielen umfangreichen lateinischen Schriften, hatte aber auch den Muth, ihre Popularisirung in deutscher Sprache zu wagen.

Er schrieb unter anderm 1719: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen" und 1720 „Vernünftige Gedanken von des Menschen Thun und Lassen", d. h. eine theoretische und eine praktische Philosophie, die sehr oft neu aufgelegt wurden. Sie waren äusserst unbehülflich, trocken und langweilig, aber sie waren dennoch die ersten wirklich philosophischen Schriften in deutscher Sprache, die einen von uns kaum richtig zu schätzenden ausserordentlichen Erfolg hatten. Man muss Wolff sogar zugestehen, dass er Anwandlungen hat, aus seinem steifleinenen Styl herauszugehen und unterhaltend zu werden. Schüler von ihm, die schon von der neuen, im Anzug begriffenen Bewegung der deutschen Literatur an-

gehaucht waren, verstanden sich schon besser auf solche allgemein interessirende Darstellung. In Halle war es der Professor Meier, der in dieser popularisirenden Richtung 1752 eine „Vernunftlehre", 1754 eine „Metaphysik" schrieb. In Leipzig war es Gottsched, der in ähnlichem Ton eine „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" verfasste. Die Wolffianer fingen an, auf den Universitäten den Peripatetikern Concurrenz zu machen. Als eine Mittelfigur zwischen den Wolffianern und Kant lässt sich der Schweizer Lambert ansehen, der als Akademiker in Berlin lebte und 1764 ein „Neues Organon", 1771 eine „Anlage zur Architektonik" veröffentlichte. Das erstere: „Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren im Unterschiede von Irrthum und Schein" vereinigt gewissermaassen die Wolff'sche Logik mit der Locke'schen. Es zerfällt in eine Dianoiologie, Alethiologie, Semiotik und Phänomenologie. Unter dem Namen Semiotik führte Lambert besonders die Sprachphilosophie aus. Unter „Phänomenologie" verstand er die Lehre vom Schein in unserm Erkennen. Dies Element desselben hatte die Wissenschaft schon immer berühren müssen, allein Lambert war es, der es zu einer eigenen Wissenschaft absonderm versuchte. Er zeigte die Möglichkeit des Scheines und unterschied den sinnlichen, den physiologischen und den moralischen Schein. Sodann untersuchte er den Begriff des Wahrscheinlichen und schloss mit einer Betrachtung über die Bezeichnung des Scheines, bei welcher er auch der Kunst Rechnung trug. Diese ganze Abhandlung ist noch jetzt beachtenswerth und voll von anziehenden Nachweisungen über die nothwendigen Sinnestäuschungen im Unterschied von den krankhaften Hallucinationen, über die Täuschung unseres Urtheils durch die Affecte, durch die Leidenschaften, durch die Phantasie, über die Verwechselung des wahrhaft Guten mit dem Scheinguten u. s. w. Kant vergass in seiner Kritik der reinen Vernunft nicht, den Schein als ein unvermeidliches Element ihrer Dialektik aufzunehmen und Hegel wandte den Namen Phänomenologie, mit welchem Kant auch das vierte Buch seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften" überschrieben hatte, zur Bezeichnung der Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins an; er erwähnt Lambert's nicht, allein es ist kaum denkbar, dass er nicht von ihm gewusst haben solle. Wir führen diese Thatsachen nur an, bemerklich zu machen, dass Hegel das Wort „Phänomenologie" nicht als eine, wie man oft sich darüber geäussert hat, idiosynkratische Neuerung erst gemacht hat. — Das

andere Werk Lamberts: „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Ersten und Einfachsten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss" war ein sehr bemerkenswerther Versuch, aus der Wolff'schen Metaphysik einen Fortschritt zu machen. Nach einer allgemeinen Einleitung untersuchte Lambert darin den Begriff des Idealen, des Realen und der Grösse, indem er überall die Entgegensetzung in den Bestimmungen hervorhob. Unter dem „Idealen" verstand er das Allgemeine und Besondere, das Sein und Nichtsein, das Etwassein und das Nichtsein, das Wahrsein und das Nichtwahrsein, das Vorsein und das Nachsein u. s. w. Unter dem „Realen" die Kraft, den Zusammenhang, das Verhältniss, Ursache und Wirkung u. s. w. Unter der „Grösse" gab er eine ganz vorzügliche Metaphysik der Kategorie der Quantität, die mit dem Begriff des Endlichen und Unendlichen schloss. Lambert schreibt auch trocken, wie man es zu nennen pflegt, allein er ist durchaus sachlich, reich an neuen Beispielen, umsichtig für die Grenze der Begriffe, frei von Schulpedantismus. Heinrich Kurz in seiner Geschichte der deutschen Literatur bezüchtigt ihn, viele Wörter ganz willkürlich gebraucht und einen „Jargon" eingeführt zu haben, durch welchen formell und materiell unserer Philosophie so viel Schaden gebracht sei. Ich gestehe, dass ich diese Anklage für unbegründet halte, sondern glaube vielmehr, dass gerade in der strengeren Philosophie Niemand Anspruch hat, Kant vor seinem Auftreten 1781 so nahe gerückt zu werden, als Lambert, sowie, dass seine Darstellung sich augenscheinlich Mühe gab, die Philosophie deutsch denken und reden zu lassen. Wenn er von den herkömmlichen Wolff'schen Schablonen abwich, so kann man ihm dies noch nicht als eine schlechte Neuerung, als einen verderblichen Jargon vorwerfen.

DIE PHILOSOPHIE DER AUFKLAERUNG.

Die Wolff'sche Philosophie war an sich schon Philosophie der Aufklärung, weil sie keine Widersprüche dulden und von allem den zureichenden Grund aufsuchen wollte. Sie ging daher ganz unvermerkt in die eigentliche Philosophie der Aufklärung über, welche die Deutschen aus England und Frankreich herübernahmen. Man kann

in diesem Process drei Hauptmomente unterscheiden: 1. die allgemeine schöngeistige Strömung; 2. die Uebersetzung englischer und französischer Schriften; 3. die Erscheinung selbständiger Versuche der Deutschen.

Die allgemein schöngeistige Strömung des achtzehnten Jahrhunderts, welche von England und Frankreich aus auch die Deutschen ergriff, hatte das Gute, sie auf die Formseite der Schriftstellerei nachdrücklicher hinzulenken. Es war die Forderung des Geschmacks, die immer dringlicher wurde und auch die Philosophen nöthigte, der Darstellung mehr Fleiss zu widmen. Die Journale, welche aus dieser Richtung auch in Deutschland hervorgingen, halfen eine gewisse ästhetische Bildung verbreiten, welche das Recht der deutschen Sprache auf Vervollkommnung immer fühlbarer machte. Wir hatten zu Anfang des Jahrhunderts nur erst die lateinischen „*Acta Eruditorum*" von Menken in Leipzig als unser erstes kritisches Organ besessen, nunmehr aber entstanden auch deutsche kritische Tageblätter.

Das Uebersetzen aus der englischen und französischen Literatur half den Ausdruck schmeidigen und erweitern. Es ist unsäglich, was alles übersetzt wurde. Da die deutschen Fürsten selber für die Aufklärung schwärmten, so war die Censur eine sehr milde. Bücher, die im Auslande verboten oder verbrannt wurden, konnten in Deutschland ruhig nachgedruckt oder übersetzt werden. Beanstandete einmal die Censur eines Staats aus irgend welchen Gründen den Druck eines Buchs, so wurde es im Nachbarstaat gedruckt. Die Sucht, alles, auch das Mittelmässige und sogar Schlechte, und noch dazu oft flüchtig und roh zu übersetzen, überschwemmte Deutschland mit einer Masse auch ganz werthloser Schriften und bedrohte es mit dem Verlust selbständiger Productionen.

Die Reaction war also nothwendig, wenn wir nicht ganz zur äussersten Mattigkeit und Dürftigkeit herunterkommen sollten. Welches Verdienst unsere Dichter, namentlich Klopstock, hierbei gehabt haben, ist bekannt. Für die Prosa aber waren es vorzüglich Lessing, Reimarus, Mendelssohn, Engel, Garve, Herder, Sulzer, die genannt zu werden verdienen. Die englischen Freidenker hatten sich ungenirt aussprechen dürfen und daher durchschnittlich sehr einfach und kunstlos geschrieben. Die französischen Aufklärer hingegen, die vom monarchischen Absolutismus wie vom kirchlichen Despotismus bedroht waren, mussten zur Waffe des Witzes greifen, ihre Gedanken, unbeirrt durch Gefängniss oder Scheiterhaufen, äus-

sern zu können. Sie wurden eben damit aber auch frivol und zweideutig. Die Deutschen nahmen mit offener Begierde auch die extremen Producte der Engländer und Franzosen auf, waren aber zurückhaltender, gemässigter als ihre Vorbilder. Die Selbständigkeit einer freieren Form, zu welcher sie sich allmählich hervorwagten, kam sehr natürlich in Schriften zum Vorschein, die noch nicht der strengen Philosophie angehörten, wie Lessing's „Laokoon", Engel's „Philosophie für die Welt", Mendelssohn's „Phädon" und „Morgenstunden", Herder's „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" u. s. w. Die strenge Philosophie trat erst mit Kant in dieser höheren Stylform auf.

KANT, DER ERSTE CLASSISCHE PHILOSOPH DER DEUTSCHEN.

Lessing, Reimarus, Mendelssohn, Herder u. s. w. waren philosophisch gebildete Schriftsteller, allein noch nicht Philosophen im engeren Sinn. Ein solcher war erst Kant. Er entwickelte sich gleichzeitig mit den übrigen Koryphäen der deutschen Nation, welche die classische Periode ihrer Literatur herbeiführten. Man kann nicht behaupten, dass er sich in Abhängigkeit von dem einen oder andern gebildet habe, sondern er erwuchs neben ihnen zu freier Selbständigkeit. Königsberg lag fern von den Orten, in denen sich die höhere Regsamkeit der Geister zu neuer und vollkommnerer Gestaltung fortarbeitete. In ihm selber brachten ausser Kant Hippel, Hamann, Scheffner, ein lebendigeres literarisches Treiben hervor, dessen Mittelpunct Kant blieb.

Um aber als Philosoph einen Fortschritt zu begründen, musste Kant zuvörderst die ganze Philosophie seiner Zeit verdauen. Er musste erst Lehrjahre durchmachen, bevor er zu den Meisterjahren gelangen konnte. In dieser Periode seiner Bildung schrieb er eine Reihe von Abhandlungen, in denen er sich allmählich von der Wolff'schen Popularphilosophie und von der Beschränktheit der Aufklärungsweisheit ablöste. Gleich seine erste Schrift: „Ueber die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte" zeigte sein Talent, eine Aufgabe

mit Geduld in alle Verzweigungen zu verfolgen. Seine nächste Schrift: „Die Naturgeschichte des Himmels“ legte seine Gabe zur anschaulichen Beschreibung dar. Ihr folgten Abhandlungen aus allen Gebieten der Wissenschaft, welche die Universalität seiner Bildung glänzend beurkundeten. Ein treffender, naiver Witz unterschied ihn, abgesehen von der Originalität der Gedanken, von der langweiligen Trivialität, in der sich die meisten seiner philosophirenden deutschen Zeitgenossen ergingen. Seine Abhandlung „über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogystischen Figuren“, „über die Krankheiten des Kopfes“, seine „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, sein „Versuch einer Einführung des Begriffs der negativen Grösse in die Weltweisheit“ u. s. w., verriethen die ausserordentliche Elasticität seines Geistes und das Vorgefühl der Ueberlegenheit desselben über die Zeitbildung.

Allein mit allen diesen Arbeiten würde er doch nur in dem Kreise jener geistreichen Männer geblieben sein, die mit philosophischer Gewandtheit irgend ein Thema behandelten. Um eine deutsche Philosophie zu begründen, bedurfte es der Werke seiner Meisterjahre: der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781, der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ 1785, der „Kritik der praktischen Vernunft“ 1788, und der „Kritik der Urtheilskraft“ 1791. In ihnen trat er als der Vermittler des Wolff'schen Dogmatismus und des schottischen Skepticismus durch den Kriticismus auf. Er nahm eine bestimmte Stellung in dem Widerspruch ein, der die Deutschen mit den romanischen Nationen entzweite. Eine solche That war ohne ein Bewusstsein ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung unmöglich. Kant, wie bescheiden er auch sonst war, besass dies und aus ihm stammt das legislatorische Pathos, welches seine speculativen Werke durchdringt. Er fühlte sich als den Herold der Gesetze der Vernunft, denen die Natur gehorcht und denen der Geist gehorchen soll. Wie Klopstock die deutsche Dichtung aus ihrem kleinlichen Getriebe auf die Höhe nationaler Würde hinaufriss, so wirkte Kant in der Philosophie. Der feierliche Ton seiner Kritiken liess die übrigen Bestrebungen in ihrer untergeordneten Relativität erscheinen. Die Speculation zeigte einen Zug der Erhabenheit, von welchem man in Deutschland bis dahin keine Ahnung gehabt hatte.

Kant schuf mit seiner Philosophie eine neue Terminologie, welche sie sofort von der Popularphilosophie absonderte und welche ihm von dieser sehr verübelt wurde. Noch jetzt finden wir in Ge-

schichten unserer Literatur bei Erwähnung Kant's, nachdem ihm sein unbestrittenes Lob als grossem Denker gezollt ist, die stereotype Klage, dass er leider seine Ideen in eine dunkle, schwerfassliche, mit Fremdworten überladene Sprache gehüllt und dadurch der Entwicklung unserer Philosophie grossen Schaden gethan habe. Man bedenkt bei solchem wohlfeilen Tadel nicht, dass die heutige Philosophie einen kosmopolitischen Charakter gewonnen hat, der es unmöglich macht, sie ganz und gar in der Sprache eines besonderen Volkes vorzutragen und ihre Tradition damit abzubrechen. Wenn Kant die Mehrheit seiner Kunstwörter aus griechischem oder lateinischem Stoffe formte, so bewies er dadurch einen guten Geschmack, weil er damit in die Fortbildung derjenigen Terminologie einging, die wir, mit der Philosophie, doch einmal von den Griechen und Römern überkommen haben und in welcher wir uns mit den andern europäischen Nationen am leichtesten verständigen können. Durch einen absolut deutschen Purismus wäre er unverständlicher geworden. Was für ein Wort hätte er wohl erfinden oder wählen sollen, um die Wörter Kritik, Methode, Ideal, Qualität u. s. w. angemessen zu ersetzen? Dass er den Sinn mancher, auch deutscher Wörter, anders bestimmte, als er gewöhnlich genommen wird, ist ein Recht des Weiterdenkens. Mit dem Fortschritt im Denken muss auch die Bedeutung der Wörter verändert, vertieft werden. Wir verstehen unter Vernunft jetzt durch Kant etwas anderes, als Jacob Böhme sich dabei vorstellte, aber das Wort Vernunft hat bei dieser genaueren Bestimmung hoffentlich nichts verloren. Zunächst durch seine Terminologie schloss Kant die Philosophie von der Trivialität der Popularphilosophie ab, die sich in eine breite Redseligkeit und in einen unbestimmten schwankenden Ausdruck ergossen hatte. Zweitens schloss er sie dagegen dadurch ab, dass er seine Philosophie als ein System begründete. Eine wissenschaftliche Philosophie kann dies nur durch den Versuch systematischer Einheit und Vollständigkeit sein. Das unwissenschaftliche Bewusstsein scheut die Strenge der Nothwendigkeit des Zusammenhangs, durch welche doch allein der Beweis der Wahrheit geführt werden kann. Ohne ein System zu haben, ohne ein solches anzustreben, kann ein Philosoph zwar auch tiefe Gedanken haben, allein er kann die Wissenschaft nicht gründlich fördern, wie wir dies bei dem Zeitgenossen Kant's, Heinrich Jacobi, am augenscheinlichsten sehen. Jacobi war eine edle Natur, ein geistreicher Mann; er hatte das grösste Interesse an der philosophischen Forschung; allein er besass nicht die

Kraft zu einer wahrhaft objectiven Entäusserung seiner Gedanken. Er reflectirte über Kant, über Hume, über Spinoza und nicht ohne scharfen, oft tief dringenden Einblick, allein seine Gedanken blieben mit seinen Gefühlen, mit seiner Persönlichkeit zu innig verwachsen, als dass sie zu einer für sich selbständigen Absonderung hätten gelangen können, während Kant in seinem Denken von sich frei war, weil er darauf gerichtet sein musste, das System sich selbst tragen zu lassen. Eine classische Philosophie kann jetzt nur noch eine systematische, auf Totalität der Erkenntniss ausgehende sein. Kant stellte in der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft, in dem Abschnitt: „Architektonik der Vernunft", den Grundbau seines Systems auf, indem er: 1) die Metaphysik überhaupt als die Physiologie der reinen Vernunft; 2) die Metaphysik der Natur als die Wissenschaft dessen, was da ist; 3) die Metaphysik der Sitten, als die Wissenschaft dessen, was sein soll, unterschied. Wie er nun durch seine Terminologie alle spätere Philosophie bedingte, so auch durch seine Systematik. Wir werden sehen, wie innig Hegel in beiden Puncten mit ihm verbunden ist.

Um aber den Namen eines Classikers zu verdienen, musste Kant auch stylistischer Künstler sein. Dies ist er in der That in einem seltenen Grade gewesen und vorzüglich seine „Kritik der reinen Vernunft" kann als das erste grosse classische Werk der deutschen Philosophie angesehen werden, welches die Zeitgenossen nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch seine Form in Erstaunen setzte. Die Classicität der philosophischen Prosa hat aber ihre eigenthümlichen Bedingungen, nach denen sie gemessen werden muss. Die erste derselben ist Deutlichkeit; die Deutlichkeit aber hängt von guten Definitionen ab. Nichts scheint leichter zu sein, als zu sagen, was etwas sei, nachdem man eine Vorstellung davon gewonnen hat, und doch ist nichts schwerer, sobald der Inhalt einer Vorstellung als Begriff bestimmt werden soll, denn es kommt hierbei darauf an, für das Subject das specifisch unterscheidende, ihm ausschliesslich zukommende Prädicat zu finden. Hierauf hat Kant sich in alle Wege hingerichtet; er hat alles zu definiren gesucht und ist damit ein grosser Lehrmeister geworden. Sogenannte gute Definitionen können sich eben nur aus einem systematischen Zusammenhang ergeben, weil nur durch diesen die Unterschiede und damit die Grenzen der Begriffe nach allen Seiten festgestellt werden. Die zweite Bedingung eines classischen Styls in der Philosophie ist die Kunst der Exemplification. Der continuirliche

Fortgang in lediglich abstracten Formen des Denkens ermüdet den Leser. Er will wissen, wie die abstracte Bestimmung sich im concreten Dasein als Anschauung darstellt. Er will durch ein Beispiel, welches ihm das Abstracte im Concreten, den Gedanken in der Vorstellung zeigt, die Probe machen, ob er den allgemeinen Begriff richtig verstanden habe. Es ist eine grosse Kunst, treffende Beispiele zu finden. Wir sehen in der Geschichte der Philosophie, wie sehr sich Beispiele durch Jahrhunderte hin im Inventarium der Schulbegriffe forterben. Die meisten stammen aus dem Aristoteles. Wir sehen daraus auch, wie schwer es ist, in der Exemplification neu und originell zu sein. Kant, der eine neue Philosophie lehrte, konnte eigentlich schon deshalb die alten Beispiele nicht mehr gebrauchen. Er musste neue schaffen und er hat dies auch mit sinnreicher Wahl freigebig gethan. — Eine dritte Bedingung für die künstlerische Behandlung des philosophischen Styls ist die pädagogische Rücksicht auf den Leser, die aus dem feinen Gefühl für die Schwierigkeiten entspringt, welche die Darstellung oder auch der Inhalt derselben an sich dem Leser bereiten kann. Die dialogische Form vermag diesem Bedürfniss direct zu genügen, allein sie ist für die heutige Wissenschaft unzureichend geworden, weil dieselbe sich der Systematik nicht mehr entziehen kann und das dialektische Moment objectiv in sich aufnehmen muss. Der Systematiker kann aber sehr wohl aus der Seele des Lesers heraus an bedenklichen Puncten die Zweifel und möglichen Missauffassungen desselben berücksichtigen; er kann sie an seiner Stelle aussprechen und den aufkeimenden Misverstand beseitigen. Durch diese Kunst empfängt die Darstellung eine grosse innere Regsamkeit, eine intellectuelle Elasticität, und diese Kunst hat Kant mit dem glücklichsten Tact zu üben gewusst. Er controlirt sich selber beständig in dem, was er sagt, mit einem heiteren Misstrauen.

Alle hier geschilderten Vorzüge der Darstellung sind in den grossen Werken der speculativen Epoche Kant's in vorzüglichem Grade zu finden, aber auch die Werke seiner letzten, praktischen Epoche, obwohl sie einen gleichsam vertraulicheren Ton anschlagen, sind in stylistischer Hinsicht ausgezeichnet. Seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", seine „Rechtslehre", „Tugendlehre", seine Schrift „zum ewigen Frieden", sein „Streit der Facultäten", entwickeln einen ausserordentlichen Reichthum didaktischer Gestaltung. Er ist in jedem dieser Bücher neu. Es ist wahr, dass er aus gewissenhafter Vorsorglichkeit anfängt, zu viel Parentheseen zu machen, weil er

bei einem Wort nicht zu viel und nicht zu wenig gedacht wissen will. Durch diese Einschiebsel wird sein Styl nicht selten schleppend. Man muss aber die Frische und sachliche Energie desselben bewundern. Kant hat jeden Gegenstand mit einer genialen Individualisirung dargestellt. In der „Tugendlehre" z. B. sehen wir seinen Enthusiasmus für die Treue und aufopfernde Pflichterfüllung sich mit der Wärme eines Herzens aussprechen, das für die moralische Bildung der ganzen Menschheit schlug, aber wir sehen auch die ironische Feinheit, mit welcher Kant, wie ein alter erfahrener Beichtvater, die Gebrechlichkeit ... menschlichen Tugenden, namentlich in den casuistischen Fällen, behandelt. In der Schrift zum ewigen Frieden persiflirt er mit schalkhafter Satyre durch Präliminarartikel, Definitivartikel, geheime Zusätze, die gewöhnliche Diplomatie. Kant war selber Professor, aber im „Streit der Facultäten" schreibt er über die Universitäten im Ton eines Weltmanns und verspottet den akademischen Pedantismus und Egoismus mit kaustischer Laune.

Kant's Philosophie gewann sehr bald eine grosse Ausdehnung. Sie wurde Schulphilosophie und als solche auch bald trivialisirt. Die Kantianer fingen an, auf den Universitäten die Wolffianer ebenso zu verdrängen, als diese einst die Peripatetiker verdrängt hatten.

SCHILLER, REINHOLD, FICHTE.

Die höhere Fortbildung der Kant'schen Philosophie wurde hauptsächlich durch Schiller, Reinhold, Fichte bewirkt.

Schiller war darin ein bewunderungswürdiger Mensch, dass er mit einer hohen Energie des philosophischen Denkens eine so grosse poetische Schöpferkraft vereinigte.

Lessing bietet uns zwar auch dies Schauspiel, aber nicht in gleicher Potenz wie Schiller. Lessing's Phantasie ist weniger productiv. Der Schiller'sche Styl in seinen Abhandlungen ist eine ganz ausserordentliche Durchdringung eines begriffsklaren Verstandes mit einer malerischen Phantasie. Schon 1782 wahrscheinlich schrieb er den philosophischen Briefwechsel zwischen „Julius und Raphael", in welchem er einen pantheistischen Standpunct einnahm, bis er entschie-

dener Kantianer wurde. Die „Kritik der Urtheilskraft" war es, die ihn, den Künstler, an Kant fesselte. Er schrieb nun „über Anmuth und Würde", über „die nothwendigen Grenzen im Gebrauch schöner Formen", über „das Erhabene", über „naive und sentimentale Dichtung", und „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" in näherer oder weiterer Anlehnung an Kant. Was ihn philosophisch von diesem unterschied, war die Auffassung der Natur. Kant verhielt sich zu derselben auf dem ethischen Gebiet als strenger Rigorist, weil er allen Eudämonismus vom Handeln ausschliessen wollte. Schiller, als Dichter, konnte der Natur eine ethische Berechtigung nicht versagen. Er erblickte in ihren Trieben ein in ihr schon auf die Harmonie mit dem Moralgesetz angelegtes Element. Er wollte der Moral auch eine ästhetische Seite abgewinnen. Kant sträubte sich, den „Grazien", wie Schiller sich ausgedrückt hatte, Zugang in die Moral zu gestatten, in welcher nur die unerbittliche Majestät des Gesetzes herrschen dürfe. Statt der Grazien wollte er lieber den Herakles Musagetes antreffen. Schiller ging daher in den Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" weit über Kant hinaus, sofern er in denselben die Schönheit als die Befreierin der Menschheit von der Roheit der Begierde, vom Zwang des Müssens zur idealen Thätigkeit schilderte. Erst wenn in einem Volke auch der ästhetische Maasstab angelegt wird, erst wenn seine Sitten auch schön werden, kommt es von der Barbarei los, nur im Stoffartigen zu leben. Der Sinn für die ästhetische Form befreit es von der Bedürftigkeit und gewöhnt es an Idealität. Eine solche Erziehung kann freilich nach Schiller nur in einem Staate sich entwickeln, der eine Verfassung hat, an deren Erzeugung als des Gesetzes des allgemeinen Willens sich auch Alle mehr oder weniger betheiligen, denn in einem solchen Staate werde die Nothwendigkeit auch zur schönen Erscheinung der Freiheit sich gestalten.

Man wird wohl nicht irren, wenn man annimmt, dass diese Schiller'schen Abhandlungen auf Hegel's Philosophie und Styl den grössten Einfluss gehabt haben. Die Art und Weise, wie er in seiner „Aesthetik" die Idee des Schönen und der Kunst behandelt, ist der Schiller'schen auf das genaueste verwandt, und die Bestimmung des Staates als eines Systems der Sittlichkeit, in welcher die äusserliche Strenge des Rechts sich mit der inneren Wärme der Moralität zur freien Schönheit der Sitte eines Volkes vereint, ist wohl ganz in Schiller's Sinn, wenn man auch den Hinblick auf die Hellenen für

beide als die höhere gemeinschaftliche Quelle ihrer Ansicht gelten lassen kann.

Schiller war auch, bevor er nach Weimar übersiedelte, Professor in Jena, das, nach Leipzig und Göttingen jetzt seine Epoche hatte. Das nur wenige Meilen von ihm entfernte Weimar konnte nicht umhin, auf Jena zurückzuwirken. Die ideale Stimmung, welche dort durch Göthe, Wieland, Herder und Andere sich concentrirte, musste auch die Universität erfassen. Schiller selber hatte als Professor allerdings keine grosse Wirksamkeit, allein er belebte durch sein blosses Dasein. Derjenige, der das akademische Treiben mit Entschiedenheit der Philosophie zuwandte, war Reinhold, Wieland's Schwiegersohn. Reinhold war Jesuit, Barnabit, Freimaurer geworden. Er war von Wien nach Leipzig geflohen, vom Katholicismus zum Protestantismus übergetreten, nach Weimar gegangen und hatte die Redaction des „deutschen Merkur" von Wieland überkommen. In diesem veröffentlichte er nach und nach „Briefe über die Kant'sche Philosophie", die er 1790 und 1792 in zwei Bänden sammelte. Er wurde 1787 Professor in Jena, wo er bis 1793 Philosophie lehrte und die Studirenden durch seinen anregenden Vortrag zum Enthusiasmus für die Kant'sche Philosophie hinriss. 1793 ging er nach Kiel, wo er noch verschiedene Metamorphosen bis zu seinem Tode 1823 durchmachte. Er war Kantianer gewesen und Kant selber hatte ihm für seine Popularisirung den herzlichsten Dank gezollt. Aber Reinhold war schwach. Als Fichte gegen Schulze's „Aenesidemus" auftrat, ging er von Kant zu Fichte über. Von Fichte fiel er zu Bardili ab; von Bardili zu Jacobi; und zuletzt wollte er die Philosophie durch die Sprachphilosophie ausbauen. Er reformirte sich von Philosophie zu Philosophie bis zur Unphilosophie einer „Synonymik" herunter. Es gehört nicht hieher, auf den Inhalt seines Philosophirens näher einzugehen; es genügt, wenn wir bemerken, dass Reinhold einen glatten, geschmeidigen Styl schrieb, der für die Fähigkeit und den Geschmack des grossen Publicums ganz gemacht war. Auch dass Reinhold die Philosophie „ohne Beinamen" suchte und die Bescheidenheit zeigte, nur erst vorläufig philosophiren zu wollen, ohne Ernst mit einem bestimmten System zu machen, gewann ihm die Gunst des Publicums. Um jedoch als classischer Autor gelten zu können, fehlte es ihm an Selbständigkeit. Sein Nachfolger in Jena war Fichte, eine durch und durch entgegengesetzte Natur. Fichte hatte ursprünglich gar nicht die Philosophie als solche zu seinem Zweck gemacht,

wenn er auch einmal den Spinoza studirt hatte. Er war Theologe und erwarb sich sein Brod durch Hauslehrerthum. In die Kant'sche Philosophie gerieth er dadurch hinein, dass ihn einige Studirende in Leipzig baten, sie darin zu unterrichten. Er lernte, indem er lehrte, und wurde Kantianer, ohne bis dahin die Theologie aufzugeben. Das Schicksal führte ihn nach Königsberg zu Kant selber und er verfasste dort seine erste philosophische Schrift, die noch einen theologischen Begriff, den der Offenbarung, zum Gegenstande hatte. Welche Wünsche, welche Pläne, welche Erwartungen sich in ihm damals regten, kann man nur zum Theil aus manchen Aeusserungen in den Briefen an seine Braut ahnen. Er war unstreitig durch die französische Revolution begeistert und es mochte ihm wohl die Möglichkeit eines politischen Wirkens vorschweben, wie seine 1793 anonym herausgegebene Schrift zur „Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution" nicht unwahrscheinlich macht. Statt der Tribüne einer gesetzgebenden Versammlung sollte er aber das Katheder betreten; als Professor der Philosophie gab er 1794 die „Wissenschaftslehre" heraus.

Bei diesem Buch müssen wir einen Augenblick verweilen, denn es hat ein Jahrzehnt hindurch auf die Gestaltung der deutschen Philosophie den gröesten Einfluss geübt und macht zwischen Kant's „Kritik der reinen Vernunft" und Hegel's „Phänomenologie des Geistes" das Mittelglied aus. Das Charakteristische desselben im allgemeinen war, nicht eine bestimmte Wissenschaft zu entwickeln, sondern die Grundlage für alle Wissenschaft geben zu wollen. Es war keine Psychologie, keine Logik, keine Metaphysik, keine Moral oder Aesthetik, sondern es war dies alles zugleich in einer eigenthümlichen Form. Fichte ging auf den ursprünglichen Standpunct Kant's in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik, auf den reinen Idealismus des Selbstbewusstseins, zurück. Er setzte den Begriff des Ichs als den principiellen, aus welchem alles übrige durch Deduction abgeleitet werden müsste. Das Ich setzt sich das Nicht-Ich entgegen und diese Entgegensetzung soll durch ihre gegenseitige Einschränkung aufgehoben werden, indem das Ich wie das Nicht-Ich sich als theilbar erweisen. Dies ist das psychologische Element. Da nun das Ich sich selbst gleich ist, da das Ich sich unmittelbar auf sich selbst bezieht, so ist es Princip der Identität; aber als dem Nicht-Ich sich entgegensetzend, ist es Princip des Gegensatzes und Widerspruches; endlich als die Entgegensetzung nothwendiger Weise aufhebend, ist es Princip des zureichenden Grun-

des. Das *principium identitatis, contradictionis* und *rationis sufficientis* werden also aus ihm gefolgert. Hiermit zugleich das Princip der Dialektik, denn das Ich kann keinen anderen Process durchlaufen, als von seiner Thesis zur Antithesis gegen das Nicht-Ich und von dieser zur Synthesis mit ihm. Diese Trichotomie ist das formale Gesetz aller seiner Metamorphosen. Das Ich ist aber auch das Princip der metaphysischen Kategorien der Substantialität, Causalität und Reciprocität, denn es ist unmittelbar, was es ist, durch sich, also Substanz; es bestimmt sich zur Entgegensetzung gegen das Nicht-Ich, ist also Ursache; es tritt endlich mit dem Nicht-Ich in Wechselwirkung, ist also Gemeinschaft.

Die Einleitung der Wissenschaftslehre war sehr geeignet, ihr einen grossen Kreis zu gewinnen, denn sie war leicht fasslich, weil sie die abstracten Bestimmungen sofort an dem Ich verdeutlichte. Jedermann konnte an seinem eigenen Ich sogleich die Probe machen, ihm das Nicht-Ich entgegengesetzt zu finden, es als identisch mit sich, als sich selbst setzend, als Ursache u. s. w. zu erkennen. Das Ich, aus welchem die abstracten Bestimmungen abgeleitet wurden, blieb zugleich das Beispiel für sie. Die Barbarei, von einer Theilbarkeit des Ichs zu sprechen, scheint man ohne sonderlichen Anstoss hingenommen zu haben. Was Reinhold in seiner „Theorie des Vorstellungsvermögens" durch den Gegensatz von Stoff und Form, von Object und Subject, schon angebahnt hatte, eine Vereinigung der Kant'schen Kritiken, das führte Fichte in seiner „Wissenschaftslehre" mit grösserer Entschiedenheit durch. Er unterschied die theoretische und die praktische Vernunft so, dass in jener das Ich durch das Nicht-Ich, in dieser das Nicht-Ich durch das Ich bestimmt wurde. Er verfolgte beide durch alle Stadien ihrer Bildung und ging zuletzt auf die Urtheilskraft dadurch über, dass die Intelligenz die Realität ihres Handelns mit dem vorausgängigen Begriff desselben vergleichen und durch das Urtheil über die Identität oder Nichtidentität zum Beifall oder Missfallen, mithin zur ästhetischen Urtheilskraft, bestimmt werden kann. Als teleologische setzt sie die Beherrschung des Nicht-Ichs durch das Ich als allgemeinen Zweck, der aber, da das Nicht-Ich nie absolut aufgehoben werden kann, ein unendliches Sollen bleibt.

Die Natur blieb Fichte unzugänglich. Sie hatte für ihn nur als Anstoss für die Thätigkeit des Ichs Geltung. Sie sollte vom Ich schlechthin unterworfen werden und trotzte doch seiner Arbeit immer von neuem. Fichte empörte sich beständig über die freie Gewalt-

samkeit der Natur, die ihn zwang, ihre Selbständigkeit, dem Menschen gegenüber, anzuerkennen. Er zog sich, von ihr bedroht, wie die Stoiker in die Unabhängigkeit und Unangreifbarkeit des reinen über alle physische Nothwendigkeit sich erhebenden Bewusstseins zurück.

Fichte brachte die Philosophie in einen Fluss, der die Grenzen aller bisherigen dogmatischen Unterscheidung der Wissenschaften fortschwemmte. Er wusste nichts von der peinlichen Behutsamkeit Kant's, sondern stürzte sich resolut dem reinen Gedanken in die Arme. Kant war, einen Neubau der Wissenschaft zu gründen, legislatorisch aufgetreten; Fichte trat imperatorisch auf. Er forderte gebieterisch vom Hörer oder Leser, ihm nachzudenken. Er wollte das Publicum zwingen, ihn zu verstehen. Er lehrte die Wissenschaftslehre wie ein neues Evangelium der Philosophie, in welchem allein Heil zu finden sei.

Man kann die stylistische Eigenthümlichkeit Fichte's mit Einem Wort ausdrücken, wenn man sagt, dass er ein wesentlich rhetorisches Talent gewesen sei; nur muss man nicht vergessen, die besondern Formen zu unterscheiden, worin es sich auslegte. Fichte hatte, wie wir oben sagten, unstreitig das Bedürfniss grosser, weltumgestaltender Thaten. Er stand darin unter den Deutschen vielleicht einzig Napoleon gegenüber, mit gleicher Kraft, mit gleicher Charakterstärke, mit gleichem Ungestüm. Da er aber nicht, auch nicht durch den Freimaurerorden, dem er angehörte, zu einem politischen Handeln gelangen konnte, so brach sein Drang sich auf dem Katheder Bahn. Beredter, als Fichte, ist nie ein deutscher Professor gewesen. So lange er sprach, so lange man ihn hörte, unterjochte er sich Alles. Kant hatte die Rhetorik nicht verachtet, aber er hatte sie als Philosoph vermieden, weil er fürchtete, durch sie der Wahrhaftigkeit Eintrag zu thun und den Begriffen eine verfälschende Schminke hinzuzufügen. Fichte war hingegen ein geborener Redner. Als ein solcher wollte er nun zwar, da er die Wissenschaft zu lehren hatte, zuerst überzeugen; indessen wollte er auch durch die Ueberzeugung zum wahren Handeln antreiben und in dieser Tendenz ging er auch zum Ueberreden fort. Er wollte in seinen Hörern und Lesern durch ihre wissenschaftliche Reform auch eine praktische erzeugen. Er wollte das reformatorische, ja revolutionäre Pathos, das ihn beseelte, auch in ihnen entzünden. Die rhetorische Virtuosität, mit welcher er für seine Zwecke combinirte, musste jedoch der Gründlichkeit schaden. Fichte versicherte freilich seinen Hörern und Lesern beständig, dass alles, was er sage, durchaus nothwendig, mit logischer Unfehlbarkeit abgeleitet sei, allein er täuschte

sich unstreitig selber oft in seinen Deductionen. Er nahm vieles ganz empirisch auf, setzte es mit dem Ich in irgend einen Bezug und behauptete hinterher, es *a priori* deducirt zu haben, in welcher Hinsicht namentlich seine Deductionen von Luft und Licht berüchtigt wurden. Es erklärt sich daher, dass die eigentlich wissenschaftlichen Schriften Fichte's ein nur unvollkommenes Gepräge haben. Fichte ermangelte bei ihrer Composition derjenigen Ruhe, die zu einem objectiven Kunstwerk nothwendig gewesen wäre. Er entwarf 1794 den Grundriss der „Wissenschaftslehre" als einen Leitfaden für seine Zuhörer noch mitten in der Gährung seiner Gedanken, den er daher beständig wieder umarbeitete. Je grösser seine Energie im abstracten Denken war, um so gewaltsamer musste sein Verfahren oft werden. Ausser der „Wissenschaftslehre" hat er nur noch zwei strengere philosophische Arbeiten geliefert, eine Darstellung des „Naturrechts" und der „Sittenlehre", welche die Vorzüge wie die Mängel der „Wissenschaftslehre" zeigen. In einzelnen Theilen voller Lebendigkeit, lassen sie eine harmonische Abrundung vermissen. Dass Fichte philosophisch ausser mit dem Begriff des Bewusstseins, den er unaufhörlich und unermüdlich immer von neuem analysirte, nur die praktische Philosophie bearbeitete, lag in der Beschränktheit seines abstracten Idealismus, der in der Natur nichts als die Negation des Ichs erblickte und welchem aus eben diesem Grunde auch die Kunst, vielleicht mit Ausnahme der Tragödie, verschlossen blieb.

Ganz anders in seinen populären Schriften, mit denen er auf die Umwandlung des Bewusstseins seiner Zeitgenossen wirken wollte. Hier entfaltete er die ganze Macht seiner erschütternden Beredsamkeit. Als er des Atheismus angeklagt ward, vertheidigte er sich durch eine Appellation an das Publicum, in welcher er den ihm gemachten Vorwurf seinen Gegnern mit furchtbarem Grimm zurückgab. Es folgten sich von hier ab fast Jahr vor Jahr seine populären Schriften, von denen hier nur an die „Bestimmung des Menschen", an die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", an das „Wesen des Gelehrten", an die „Anweisung zum seligen Leben" und an die „Reden an die deutsche Nation" erinnert werden soll. Das Charakteristische ihrer Darstellung besteht in der Contrastirung des Ideals und seiner Caricatur. Wie Fichte das Ideal mit glänzenden Farben Licht in Licht malt, so die Caricatur mit widerwärtigem Grau in Grau. Er hatte die Gegenwart als das Zeitalter der absoluten Sündhaftigkeit erklärt und zeigte sich nun als einen nicht nur gegen seine Laster sondern auch

seine Schwächen, wie die Lesesucht, die Recensiranstalten, das Tabakrauchen u. dgl., unerbittlichen Satiriker. Von dem kosmopolitischen Standpunct, den er zuerst eingenommen, kam er, je mehr er seine Zeitgenossen zur That fortreissen wollte, immer mehr zum nationalen, um von dem gegenwärtigen verderbten Geschlecht an das besser erzogene zukünftige, an die Jugend, zu appelliren. Als vor einigen Jahren das erste Säcularfest Fichte's gefeiert wurde, zeigte es sich, dass die Nation ihn als classischen Autor eben in seinen populären Schriften, vor allen in seinen Reden an die deutsche Nation, verehrte.

Dem Princip nach gehörte Fichte, wie Kant, durchaus der Aufklärung an. Dennoch gerieth er mit den Vertretern derselben in Widerspruch, weil sie nicht nur seinen transcendentalen Idealismus bekämpften, sondern weil sie ihn auch des Atheismus halber verdächtigten. Die moralische Weltordnung, in welche Fichte damals, als er von Jena nach Berlin überging, die Vorstellung Gottes aufgelöst hatte, schien ihnen das Abstractum eines höchsten, ausserweltlichen Wesens, woran sie festhielten, in Gefahr zu bringen. In der Reaction gegen die Plattheit der Nicolai'schen Partei wurde Fichte aus dem genialischen Selbstgefühl seines vordringenden Strebens der romantischen Richtung zugewendet, die in Schleiermacher, in Hardenberg und vorzüglich in Friedrich Schlegel von Jena aus mit steigender Mystik die Aufklärung als Ausklärung angriff. Die Ironie, auf welche sie den Hauptaccent legte, war in der That mit dem subjectiven Absolutismus Fichte's homogen. Von Friedrich Schlegel ging jetzt die Tendenz aus, die Philosophie auch geistreich erscheinen zu lassen. Gewiss soll es der wahren Philosophie auch nicht an Geist fehlen, allein sie soll nicht durch witzige Pointen, durch blendende Antithesen, durch schillernde Bilder, sich in jene Coquetterie fallen lassen, die wir unter der exclusiven Geistreichigkeit verstehen, denn die Philosophie hat vor allen Dingen dem Ernst des Beweisens der Wahrheit zu huldigen. Schiller's philosophische Darstellung z. B. war unstreitig eine geistvolle, allein sie war keine in modernem Sinn geistreiche, sondern ordnete den Schmuck der Phantasie, den Reiz des Witzes, das Spiel der Vergleichungen der gründlichen Arbeit des Gedankens unter.

SCHELLING.

Die Philosophie konnte im Fichte'schen Idealismus nur einen Durchgangspunct haben, denn die Abstraction desselben von der Natur war eine Unnatur, welche sich durch sein Versinken in breites Moralisiren und in polemische Gereiztheit rächen musste. Schelling war es, welcher die nothwendige Fortbildung der Philosophie zur Naturphilosophie übernahm. Er war 1775 geboren, und hatte, funf Jahre jünger, als Hegel, mit diesem noch einige Zeit auf der Universität in Tübingen zusammen verlebt. Hier wurde er zunächst Anhänger der Fichte'schen Philosophie und widmete in diesem Sinn dem Begriff des Ichs als dem Princip des Unbedingten in unserm Wissen eine ausführliche Schrift. Durch einen Zufall kam er als Begleiter der Herrn von Riedesel nach Leipzig und hier muss er sich der Naturwissenschaft zugewendet haben, denn bis dahin scheint er nur philosophische und theologische Studien getrieben zu haben. Der Mathematiker und Physiker Hindenburg gewann besonderen Einfluss auf ihn. Schelling war ein höchst sorgfältig, schon durch seinen trefflichen Vater, den Director des Gymnasiums zu Maulbronn, von früh auf gebildeter Jüngling, der sich allen neuen Bestrebungen mit Enthusiasmus zuwendete. Ein unverkennbares Talent der Darstellung unterstützte ihn in seinem Drange. Er bietet das anziehende Schauspiel einer continuirlichen Metamorphose, jedoch mit einem Mangel an Form, welcher durch die Hastigkeit hervorgerufen wurde, mit der er sich überschnell für den Augenblick befriedigte. Er machte, wie Hegel es später ganz richtig ausdrückte, den Gang seiner Studien vor den Augen des Publicums, weil er jeden seiner Fortschritte sogleich veröffentlichte und mit jedem den Anspruch verband, in ihm den nunmehr ausschliesslich wahren Standpunct gefunden zu haben. Schelling hatte den Gedanken kaum gefasst, dass doch das Nicht-Ich auch in seiner ihm eigenen Realität erkannt werden müsse, als er sich sofort in die Kritik der Naturwissenschaft stürzte und von einem zunächst chaotischen Beginnen zur Systematik darin aufstrebte.

Aus Fichte's Philosophie konnte er für diese Tendenz nichts entnehmen. Er musste dazu auf Kant zurückgehen, der in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" für die unorganische Natur und im zweiten Hauptabschnitt der „Kritik der Urtheilskraft" unter dem Begriff der teleologischen Urtheilskraft für die organische Natur die Grundlagen einer neuen Auffassung gegeben

hatte. Die nächste Aufgabe, die hieraus resultirte, war offenbar die Vereinigung der unorganischen und organischen Natur zur Einheit der Totalität. Kant hatte für die unorganische Natur die Dynamik, für die organische den inneren Zweckbegriff als Princip aufgestellt und damit den Idealismus in die Natur eingeführt. Es kam also darauf an, diesen objectiven Idealismus mit dem subjectiven des Selbstbewusstseins in seiner Identität zu erkennen. Kant hatte die Wahrheit der Materie nicht in ihrer Raumerfüllung, in ihrer sinnlichen Greiflichkeit, sondern in der Repulsion und Attraction gefunden. Er hatte also mit einem Gegensatz und mit dessen Aufhebung angefangen und die weitere Entwickelung musste immer wieder auf diese Bestimmung zurückkommen, d. h. sie musste eine triadische Form annehmen und dies war es, was Schelling das Construiren der Natur nannte. Er setzte der Materie das Licht entgegen und erblickte ihre Vereinigung im Organismus, im Leben. Die Cohäsion der Materie, die verschiedenen Aggregatzustände derselben, Wärme und Licht, die magnetische, elektrische und chemische Polarität, das Verhältniss des Sauerstoffs zum Stickstoff in der Luftbildung, zum Wasserstoff in der Wasserbildung, endlich das Verhältniss des Kohlenstoffs zur Pflanze, des Stickstoffs zum Thier, das waren die Gegenstände, welche Schelling bald von dieser bald von jener Seite einer kritischen Betrachtung unterwarf und in mannichfaltigen Combinationen von ihrer dogmatischen Starrheit und Begrifflosigkeit zu befreien anfing. Er schrieb 1797 „Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium derselben"; der Titel sollte wohl ein Seitenstück zu Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit" andeuten und einem ersten Theil sollte ein zweiter mit einer Physiologie folgen. Er kam aber nie und statt seiner gab Schelling 1798 eine Schrift: „über die Weltseele" als eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus heraus. Dann folgte sogleich noch der „Entwurf zu einer Naturphilosophie" und die „Einleitung" zu diesem Entwurf 1799.

Wenn man auch von Schelling noch nichts gelesen hat, so hat man doch aus der Geschichte der Literatur die Vorstellung von ihm, dass er ein ausgezeichneter Stylist sei, der die philosophischen Ideen mit einem Platonischen Schwunge vortrage. Diese Vorstellung wird dann durch Proben genährt, die aus einigen seiner Reden mitgetheilt zu werden pflegen. Geht man nun aber damit an die Lectüre der soeben genannten Schriften, so pflegt eine grosse Enttäuschung

zu entstehen, denn man findet hier eine sehr tumultuarische Darstellung, die mit Thatsachen wie mit Begriffen unaufhörlich experimentirt. Man fühlt, dass ein überlegener Geist mit dem alten Hausrath der Physik nicht mehr zu wirthschaften vermag, dass eine höhere, aber noch nicht recht geklärte Auffassung der Natur das Schiefe, Enge, Widerspruchsvolle der Schultradition kritisch zerstören muss, dass die Ahnung einer harmonischen Einheit der Natur mit noch unsicherem Griff die Bausteine einer neuen Weltordnung legt, aber man ermüdet auch leicht in der noch rohen Form dieser revolutionären Anläufe, die das eben Gesagte schon einen Augenblick hinterher wieder bedingen und mit hundert Seitenblicken von dem eigentlichen Thema abschweifen. In den „Ideen" ist ein wirklicher Plan gar nicht vorhanden. Es werden einzelne Gegenstände aus der Physik herausgegriffen. Die Schrift über die „Weltseele" ist geordneter, zusammenhängender, und bewahrt mit einer gewissen Selbstüberwachung den einfachen Ton einer sachlichen Untersuchung. Der Entwurf der Naturphilosophie hingegen will zwar schon ein System aufstellen, verarbeitet aber die von Kielmeyer aufgenommenen Gedanken der Entwickelung der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction in der Stufenreihe der Organismen nur mit grosser Schwerfälligkeit und vielen Umschweifen, die ein grosses Bedürfniss tieferer Durchdringung mehr verrathen, als ein solches befriedigen.

Schelling hatte einerseits in seiner Schrift über „das Ich als das Unbedingte in unserm Wissen" die Fichte'sche Wissenschaftslehre reproducirt, andererseits hatte er dem von Fichte vernachlässigten Nicht-Ich in seinen naturphilosophischen Schriften eine eingehende Betrachtung gewidmet, durch welche dasselbe in einem ganz andern Licht, als in der nur negativen Auffassung Fichte's, erschien. So nothwendig dieser Schritt gewesen war, so nothwendig war der weitere, diese Entwickelung der Natur mit der des Selbstbewusstseins zu vergleichen, denn es musste doch die Identität in beiden Sphären nachgewiesen werden, da das Ich nicht nur Ideal- sondern auch Realprincip sein sollte. Die Vergleichung musste also zunächst die Form eines Parallelisirens der Stufen der einen Sphäre mit der der andern annehmen. Man musste zeigen, dass einem gewissen Moment der Idealität ein anderes in der Realität entspreche oder umgekehrt. Es entsprang hieraus eine Tendenz, welche die Schelling'sche Naturphilosophie in sehr üblen Ruf gebracht hat, die Sucht nach Analogien zwischen Natur und Geist, die oft nur sehr oberflächlich aufgerafft

oder noch öfter ganz willkürlich nach irgend einem *tertium comparationis* gemacht waren. Die Natur ist zwar, weil geisterschaffen, an sich, wie der Geist selbst, vernünftig, allein sie ist auch eine selbständige Gestalt der Idee, deren Eigenthümlichkeiten an denen des Geistes nicht blos ein Gegenbild haben. Umgekehrt gilt vom Geist das Nämliche. Es konnte dies Parallelisiren nur ein Durchgangspunct sein. Schelling war zu ihm vollkommen berechtigt, da er noch Fichtianer zu sein glaubte, als er 1800 sein „System des transcendentalen Idealismus" veröffentlichte und in ihm die Epochen der theoretischen, praktischen und teleologischen Intelligenz mit den Stufen der Natur als Materie, als dynamischer Process und als Organismus in Vergleich stellte. Er that dies in einer schlichten, sachlichen Weise. Verstand und Vernunft, Gefühl und Phantasie, Kritik und Production, haben vielleicht in keiner Schrift Schelling's ein so unbefangenes, ein so glückliches Gleichmaass, als in dieser, erreicht. Sie ist eben so klar als warm geschrieben. Schelling legte hier den Grund zu seiner Construction des Absoluten, sich als Indifferenz von Subject und Object, von Idealität und Realität von Unendlichem und Endlichem, in die Entgegensetzung dieser Momente zu differenziren, aber so, dass jedes das andere an sich hat und dass jedes von einem Minimum bis zu einem Maximum fortschreitet, nämlich das Reale von einem Minimum der Idealität zu einem Maximum derselben, das Ideale von einem Minimum der Realität zu einem Maximum derselben. Das Reale erreicht einen Punct, wo es sich absoluterweise idealisirt, das Ideale einen Punct, wo es sich absoluterweise realisirt. Jener Punct ist die menschliche Gestalt, dieser das menschliche Kunstwerk. In jener beruhigt sich der Process der vordringenden Natur, weil sie in ihr zur harmonischen Ausgleichung gelangt, denn diese Gestalt ist die des Geistes, des Selbstbewusstseins. Im Kunstwerk beruhigt sich der Geist, weil er als Genie mit Freiheit und Nothwendigkeit zugleich handelt, weil er als künstlerisch schaffend einerseits zwar mit Bewusstsein, andererseits aber aus einem bewusstlosen Triebe producirt, so dass in der Schönheit des Kunstwerks sich auf concrete Weise vereinigt, was sich sonst immer flieht. Auf beiden Puncten erlosch also bei Schelling der Process in's Unendliche, den Fichte nicht hatte überwinden können. Fichte hatte seine Philosophie mit dem Postulat des unendlichen Sollens abgebrochen, nicht wahrhaft geschlossen, Schelling erklärte jetzt die Kunst für die absolute Erscheinung des Absoluten. In der menschlichen Gestalt wie in dem menschlichen

Kunstwerk ist die Indifferenz von Realität und Idealität, von Idealität und Realität, auf objective Weise gesetzt. Zwischen diesen beiden Extremen liegt einerseits die ganze übrige Natur, andererseits das ganze übrige menschliche Leben und Streben.

Es ist sehr interessant, wie mit dem Begriff der Kunst von nun ab gleichsam ein neues Element in den Idealismus eintritt, das von Kant zwar auch schon angebahnt, allein noch nicht systematisch eingegliedert war. Man darf wohl annehmen, dass die Philosophie der Kunst, wie Schiller und die Schlegel, die letzteren namentlich im „Athenaeum", dieselbe gefördert hatten, nicht ohne Einfluss hierauf blieb. Es verdient aber auch bemerkt zu werden, dass Schelling jetzt noch nicht die Religion als das höchste Element des Geistes proclamirt, sondern ihren Begriff dem der Kunst insofern einordnet, als er in dieser den Ursprung der Mythologie findet. Obwohl er nun später sich viel, ja fast ausschliesslich, mit der Religion beschäftigt hat, so bleibt es doch charakteristisch für ihn, dass er die ethische Seite derselben immer vernachlässigt, hingegen ihre mythische Form zum Hauptgegenstand seiner Untersuchung gemacht hat. Er hat eine „Philosophie der Mythologie" und eine „Philosophie der Offenbarung" hinterlassen, in welchen beiden er sich nicht sowohl mit dem religiösen Process zwischen Gott und dem Menschen, als nur mit der Geschichte der Gottheit in ihren Potenzen zu thun macht.

Schelling stand mit seinem „System des transcendentalen Idealismus" am Anfang des Jahrhunderts auf dem Wendepuncte vom Fichte'schen Idealismus zu einem neuen System. In diese Situation trat Hegel ein.

HEGEL'S HERANBILDUNG ZUR PHILOSOPHIE.

Hegel war, fünf Jahr älter als Schelling, 1770 in Stuttgart geboren. Dieser Geburtsort war seiner philosophischen Bildung insofern günstig, als eine Residenz, wenn auch die eines kleineren Staates, wie das damalige Herzogthum Würtemberg es war, eine gewisse Universalität der Culturmittel in sich concentrirt. Die Karlsschule, aus

welcher Schiller hervorging, brachte damals eine noch höhere Steigerung der Verhältnisse hervor. Schiller's „Räuber" erschienen 1781.

Hegel durchlief die Classen des Stuttgarter Gymnasiums in vollkommener Regelmässigkeit, ohne sich durch irgend eine Besonderheit auszuzeichnen. Er arbeitete mit einer gewissen Gleichmässigkeit in allen Fächern, las und excerpirte viel und schrieb seine deutschen Aufsätze ganz im Sinn und im Styl der damaligen Aufklärungsperiode. Die Sammlung vielseitiger Kenntnisse ist für einen heutigen Philosophen unentbehrlich. Ein Knabe kann noch keine originellen Gedanken haben. Er muss erst die schon vorhandene Weltvorstellung in sich aufnehmen, um ein sicheres Fundament für eigenes Weiterdenken zu gewinnen. Die universelle Lernsamkeit des jungen Hegel war ein Symptom seiner philosophischen Anlage.

Er ging 1788 auf die Landesuniversität Tübingen, Theologie zu studiren. Dies Studium schloss aber bei den Theologen, die auf dem „Stift" gebildet wurden, einen philosophischen Cursus in sich, den Hegel 1790 absolvirte und *mit* die Würde eines Doctors der Philosophie erwarb. Er absolvirte nun auch seinen theologischen Cursus und machte 1793 sein Candidatenexamen. Wir wissen sehr wenig von seinen akademischen Studien, ausser dass er mit Aristoteles und Kant sich genauer beschäftigt haben soll. Gewiss ist, dass er sehr schlecht predigte. Die Eleganz und Nachdrücklichkeit des rednerischen Pathos, wie Fichte sie übte, die Leichtigkeit des Sprechens und Schreibens, wie der frühreife Schelling sie besass, waren ihm versagt.

Das theologische Studium kann, wie alles in der Welt, handwerksmässig nur des Broterwerbs halber oder mit idealer Gesinnung betrieben werden. Für Hegel war es allerdings weder das eine noch das andere, sondern nur die Grundlage seiner akademischen Existenz. Einen Beruf für das geistliche Hirtenamt konnte er sich nicht zutrauen und entsagte, ganz wie Kant, Fichte und Schelling, die auch Theologie studirt hatten, der Kirche, ohne kaum weiter darauf zu achten, dass er aufgehört habe, Theologe zu sein. Er wurde Hauslehrer, wie Kant, Fichte, Herbart es auch waren. Die Stellung eines Hauslehrers kann eine drückende und hemmende sein, wenn die Eltern alle Sorge der Erziehung ihrer Kinder auf ihn abwälzen wollen. Sie kann aber auch als ein Uebergangsstadium zu einer weiteren Laufbahn ganz erträglich und förderlich sein. Hegel brachte zunächst drei Jahre zu Bern im Hause des Herrn Steiger von Tschugg zu. Wir wissen nichts Näheres darüber. Jedenfalls lernte Hegel

das Berner Patricierthum und die Schweizer Alpen gründlich kennen. Im Mai 1796 machte er einen Ausflug nach Genf und im Juli desselben Jahres mit drei sächsischen Hofmeistern, wahrscheinlich Berner Collegen, eine Fussreise durch die Berner Oberalpen. Als er am Ende des Jahres 1796 die Schweiz verliess, besuchte er Stuttgart wieder, wo er den Eindruck eines ältlichen, in sich gekehrten jungen Mannes machte. Er ging im Januar 1797 in eine neue Hauslehrerschaft, zu Frankfurt am Main bei dem Kaufmann Gogel am Rossmarkt und kam somit in die Stadt der Kaiserkrönung des deutschen Reichs, in die Stadt des heitersten Lebensgenusses, in die Stadt, aus welcher Göthe hervorgegangen. Er hatte hier viel mehr Musse, als in Bern, und konnte sich mit Freiheit philosophischen Studien hingeben. In der Schweiz hatte er sich noch ernstlich mit Kirchengeschichte, mit einem „Leben Jesu", mit einer Kritik der positiven Religion abgegeben, aber in Frankfurt kam er bis zum Entwurf eines eigenen philosophischen Systems, nachdem er die rasche Entwickelung der Philosophie in den letzten fünf Jahren, seit Fichte's Auftreten in Jena 1794, gründlich verdaut hatte.

Er traf in Frankfurt wieder mit Hölderlin zusammen, mit dem er schon in Tübingen auf dem Stift innige Freundschaft geschlossen hatte. Hölderlin war hier selber Hauslehrer bei dem Kaufmann Gontard und hatte Hegel seine Stelle verschafft. Hölderlin hatte inzwischen auch in Jena studirt, wo Fichte's Vorträge, wie wir aus den Briefen an seinen Bruder ersehen, den gewaltigsten Eindruck auf ihn gemacht hatten. Hegel konnte also durch ihn ein treues Bild von den Zuständen in Jena und Weimar erhalten. Hölderlin gehörte als Dichter ganz der Schiller'schen Richtung an, sofern dieselbe in der Anschauung des alten Hellas und seiner Götterwelt das höchste ästhetische Ideal zu finden glaubte. Hegel war in dieser Begeisterung für Hellas mit Hölderlin ganz und gar eins, wie aus der damaligen Zeit das Gedicht „Eleusis" beweist, das er von Bern aus 1796 an Hölderlin richtete.

Ein anderer Freund von beiden, der auch in Tübingen studirt hatte, Sinclair aus Homburg, war häufig bei ihnen, da er bei seiner Mutter in dem Frankfurt so nahen Homburg wohnte. Sinclair war ebenfalls der Philosophie und Poesie zugewendet. Als Philosoph gab er noch 1811 ein grosses dreibändiges Werk: „Gewissheit und Wahrheit" und 1813 eine „Metaphysik der Physik" heraus. Als Dichter war er Romantiker und bearbeitete unter anderem den „Cevennenkrieg" als eine Trilogie. Er stand im hessischen Staatsdienst und

starb auf dem Wiener Congress ganz plötzlich. Als Hölderlin in Folge seiner Leidenschaft für seine Principalin Susette Gontard, die er in seinen Gedichten unter dem Namen Diotima verherrlichte, im November 1798 von seinem Principal mit Schlägen aus dem Hause getrieben wurde, floh er nach Homburg zu Sinclair, der sich einige Monate des dem Wahnsinn zueilenden Dichters freundschaftlich annahm.

Es war sehr natürlich, dass Hegel in solcher engen Gemeinschaft mit zwei Dichtern auch zuweilen poetische Anläufe machte, allein, wenn auch seine Stimmung eine poetisch gehobene war, so missglückten ihm doch solche Versuche gänzlich, weil er, sonderbarerweise, für seine eigenen Verse gar kein metrisches Gefühl hatte. Es fehlte ihm gar nicht an Feinsinn für die Metrik überhaupt; er wusste die Musik des Verses wohl zu schätzen und zu geniessen; aber die Fähigkeit, selber einen hervorzubringen und in ihm Länge und Kürze und Anzahl der Füsse richtig zu unterscheiden, fehlte ihm. Ganz anders in der Prosa. Hier war er Meister der Sprache und schrieb einen classischen Styl, der in der Frankfurter Periode sich schon eigenthümlich fixirte. In den gewöhnlichen Compendien der Geschichte der Philosophie wird Hegel als abhängig von Schelling dargestellt, weil er später, als dieser schriftstellerisch auftrat und weil er sich diesem in der That zunächst anschloss. Indessen hatte er sich selbst allmählich ein System gebildet. Von untergeordneteren Bedürfnissen des Menschen, wie er selber an Schelling schrieb, war er ausgegangen, bis das Ideal seiner Jünglingsseele sich nach und nach zu einem System verdichtet hatte.

Das Charakteristische bei ihm war, dass ihn nicht die Natur, sondern der Geist vornehmlich Jahre lang beschäftigt hatte. Schelling war vom Fichte'schen Idealismus rasch in das Studium der Natur gestürzt, Hegel arbeitete sich langsam von dem Studium der Religion zur Philosophie des Geistes fort. Der Mensch an sich ist nur Einer, Staat und Kirche zertrümmern ihn aber heutzutage gleichsam in ein Doppelwesen. Wie ist aus diesem Dualismus herauszukommen? Hegel war ganz in den Grundsätzen der Aufklärung erzogen, und behielt auch aus ihr die Antipathie gegen alle politische und kirchliche Tyrannei wie gegen alle Vergötterung des Wunderbaren. Jedoch entstand in ihm allmählich gegen die kahle Verständigkeit, gegen den Nützlichkeitsenthusiasmus und die beschränkte Moralität derselben ein negatives Verhalten. Die Aufklärung fasste den Staat nur als Mittel für

das Recht und Wohl des Individuums, ihm seine Person, sein Eigenthum zu sichern, ihm in seinen Bestrebungen für Erwerb und Bildung hülfreich zu sein. Der Staat war ihr nur ein System des wohlwollenden, mit seiner Humanität coquettirenden Egoismus. Ebenso war ihr die Religion nur ein moralischer Process, der den Menschen nicht über sich erhob, sondern ihn in seinem Gewissen festhielt. Die Kirche war ihr ein Institut für moralische Belehrung. Im Staat berief sich der Egoismus auf sein Recht, in der Kirche auf seine Pflicht. Mit der Berufung auf beide setzte er sich anständig durch. Gegen solche Enge der Gesinnung rief Hegel nach Leben und Liebe und spottete über das politische und religiöse „Lineal", das man immer selbstgefällig an seine Vollkommenheit anlege.

Es sind uns noch genug ungedruckte Schriften von ihm übrig geblieben, um uns eine genügende Vorstellung von seinem Gedankengange in jener Zeit machen zu können. Ich habe aus ihnen in meinem „Leben Hegel's" 1844 das Wichtigste ausgehoben. Man sieht, darin, wie sehr die Geschichte der Menschheit ihn beschäftigt und wie die Religion ihn immer zum höchsten Begriff des Geistes zurücklenkt. Man sieht auch, wie seine Darstellung mit dem tieferen Gehalt, den er erringt, eine geistvollere Färbung gewinnt und wie er selber immer achtsamer auf die Sprache wird. Wie gründlich er z. B. den Periodenbau beachtete, zeigt uns eine Analyse der Prosa Schiller's in dessen Geschichte des dreissigjährigen Krieges, worin er Hauptsatz und Nebensatz und Wahl des Ausdrucks sorgfältig nach dem Zweck in den Perioden untersucht und beurtheilt. Seine Prosa war die philosophische, deren erste Regel, wie wir schon oben sahen, Deutlichkeit sein muss. Ihr suchte er damals in einem einfachen deutschen Ausdruck, der nur wenige und nur längst eingebürgerte Fremdwörter einmischt, in einer ähnlichen Weise, wie Schiller in seinen Abhandlungen, zu genügen. Ja er ist noch deutscher in seinen Wendungen und es blieb dies in ihm ein bleibender Zug, die Philosophie deutsch reden zu lassen. Deutlichkeit kann bei einem Philosophen nur Folge der Klarheit sein, mit welcher er selber die Dinge erkennt. Die Bedingung dafür ist die völlig rücksichtslose Entäusserung an die Sache, die Selbstvergessenheit der eigenen Person, die absolute Gelassenheit in der Aufnahme des Gegenstandes. Der Philosoph soll nur das Pathos der Wahrhaftigkeit haben. Wenn Platon ihm das Pathos der Verwunderung zutheilt, so widerspricht das nicht, denn die Verwunderung ist der Affect, der in uns dadurch sich erzeugt, dass

uns ein Gegenstand als fremd, als räthselhaft erscheint und, indem er so aus dem uns gewöhnlich Gewordenen hervorragt, uns reizt, ihn, wie er an sich ist, zu erkennen. Dieser Affect, der nur der Anstoss zum Erkennen ist, geht also auch darauf aus, der Wahrheit gewiss zu werden. Hegel besass das echte speculative Pathos, einen Gegenstand ohne Vorurtheil mit völliger Abstraction von sich, mit ruhiger Vertiefung in sich gewähren zu lassen. Die Beschreibung, die er tagebuchartig 1796 von seiner Fussreise in die Berner Oberalpen gemacht hat, liefert uns eine recht interessante Probe, wie er Natur und Geschichte, Berge und Thäler, Felsen und Seen, starre, kahle Einöden und lebendig rauschende Wasserfälle, die Eigenartigkeit der Landschaften und der zu ihnen gehörigen Menschen, die Veränderungen des Wegs und des Wetters, ohne alle Einmischung seiner Person mit ganz objectivem Auge zu sehen vermochte. Seine Beschreibung ist im höchsten Grade genau, anschaulich, von unmittelbar aus den angeschauten Objecten entspringenden tiefen Gedanken durchzogen, allein ohne jede Spur von Sentimentalität, von Schönmalerei, von traditionellem Enthusiasmus bewunderungssüchtiger Touristen, die in die Schweiz reisen, um alles schön, erhaben, ausserordentlich zu finden und sich mit solchem Aussersichsein für ihre Mühe und Kosten zu belohnen. Hegel steht in seiner reinen Sachlichkeit Kant am nächsten; Fichte ermangelte ihrer, weil er im Lehren sich nicht vergessen konnte und die Hörer und Leser durch seine Darstellung zu seiner Ansicht heranzwingen wollte. Hegel zeigt sich aber nicht nur deutlich, sondern auch durch seine originelle Phantasie interessant. Er versteht eine Reihe von abstracten Bestimmungen in ein anschauliches Bild zusammenzufassen, das ihm an diesem Punct selber zum Bedürfniss wird und deswegen auch den Leser anmuthet. Niemals hat Hegel abgebrauchte, alltägliche Verbildlichungen, sondern er ist immer neu in ihnen und oft von höchster Schönheit. Darum ist er ein classischer Stylist in der Philosophie.

Die kleinen Aufsätze aus der Frankfurter Periode, über die Geschichte der Juden; die Liebe und die Scham; das Schicksal und seine Versöhnung; das Wunder; die Taufe; das Abendmahl; der Gottes- und Menschensohn, geben den Beweis dafür. Es ist schwer, die Eigenthümlichkeit eines Styls zu beschreiben. Hierin ist vielleicht der Grund zu suchen, weshalb von diesen ebenso tiefsinnigen als schön geschriebenen Darlegungen fast gar nicht die Rede gewesen ist. Aber man wird auf sie zurückkommen und besonders die Theologen werden

es thun müssen, denn sie enthalten im wesentlichen auf positive Weise die neue Theologie, deren wir bedürfen. Es sei erlaubt, in stylistischem Betracht nur Ein Beispiel aus ihnen anzuführen. Hegel will das Wesen des Abendmahls untersuchen. Er geht von seiner geschichtlichen Einsetzung aus. In dieser Thatsache findet sich Sinnliches, wie Brot und Wein, Essen und Trinken, mit Geistigem, mit Erinnerung an einen Freund, mit dem Gedanken innigster Liebe zu ihm und bleibender Gemeinschaft mit ihm, verbunden. Diese Verbindung soll begreiflich gemacht werden. Wie fängt Hegel dies an? Er führt uns den Araber vor, der mit einem Fremden eine Tasse Kaffe trinkt und ihn dadurch für seinen Gastfreund erklärt. Der Kaffe bewirkt nicht die Freundschaft, sondern ist nur ihr Zeichen. Der Act der Verbindung fällt in die Innerlichkeit des Gemüths. Natürlich empfindende Menschen, fügt Hegel hinzu, werden mit einem andern, den sie als ihren Feind kennen, kein Glas Wein trinken wollen. Wenn Jemand Jesus und seine Jünger, ohne ihr Verhältniss, ihre Situation zu kennen, ohne ihre Sprache zu verstehen, bei dem Abendmahl beobachtet hätte, so würde er nur, dass sie zusammen assen und tranken, wahrgenommen haben, wie etwa auch, wenn er gesehen hätte, dass zwei Freunde, die von einander scheiden müssen, einen Ring zerbrechen, um jeder die Hälfte als Zeichen ihres Bundes zu behalten, er auch, ohne diese Bedeutung zu wissen, nur das Zerbrechen des Ringes bemerkt haben würde. Eine solche Handlung ist also mystisch. Ihre Aussenseite hat einen Sinn nur durch die Gesinnung, welche sie begleitet. Das Aeussere wird gesetzt, um in das Innere zurückgenommen zu werden. Man könnte sie mit dem Lesen vergleichen. Der Lesende hat todte Buchstaben vor sich, die sich in ihm zu Vorstellungen umsetzen. Aber, wirft Hegel sich ein, die Buchstaben bleiben, nachdem sie gelesen sind, während Brot und Wein durch das Essen verschwinden. Ihre Aeusserlichkeit wird getilgt und sie gehen in die Lebendigkeit des Essenden und Trinkenden über. Diese Verwandlung, diese Aneignung, ist das Höhere. Dennoch bleibt ein Widerspruch. Brot und Wein als solche sind so wenig etwas Göttliches, als Essen und Trinken. Das Abendmahl verspricht als Sacrament dem Menschen die Befriedigung des Gefühls seiner absoluten Vereinigung mit der Gottheit, aber dies Göttliche zerrinnt ihm im Munde. Es entsteht in ihm das Gefühl einer gewissen Täuschung. Er ist gerührt, aber er ist nicht beseligt. Traurigkeit und Heiterkeit kämpfen in ihm. Wenn ein Grieche eine Statue der Venus und des

Apollo anschaute, so würde er das Gefühl unsterblicher Schönheit und Jugend empfinden. Riebe er nun den Marmor zu Staub, so würde die Anschauung verschwunden sein, denn nicht der Marmor, sondern seine Form war es, die ihn entzückte. Er hat nun den Staub vor sich und das Bild in sich. Das Aeussere im Abendmahl ist dem, was es bedeuten soll, so adäquat als möglich und doch bleibt ein Rest, der nicht aufgehen will und als Folge hiervon bleibt Wehmuth die Stimmung, welche das Abendmahl in seinem andächtigen Staunen charakterisirt. Auch die Jünger Jesu waren nach seiner unmittelbaren Einsetzung nicht von Seligkeit sondern von Traurigkeit durchdrungen.

Diese Auseinandersetzung, die ich hier nur kurz recapitulire, geht Schritt vor Schritt allen Momenten des Processes nach und spricht mit Offenheit und Würde alle Schwierigkeiten aus, welche der Verstand dem Sacrament entgegensetzt. Auf der andern Seite bemüht sie sich, das Mystische der religiösen Handlung durch Vergleiche zu erläutern, welche durchaus originell sind, wie das Bild von dem Araber, der mit einem Fremden Kaffe trinkt, wie das Bild von dem Ringe, den scheidende Freunde zerbrechen; wie das Bild vom Lesen, welches den todten Buchstaben begeistet; wie das Bild von den Statuen, die zu Staub gerieben werden. Für das Erhabenste und Vollendetste, was Hegel in diesen aus dem tiefsten Ringen seiner Seele entsprungenen Fragmenten geschrieben hat, muss man dasjenige halten, was er: „Das Schicksal und seine Versöhnung" betitelt hat.

Wenn uns in diesen Fragmenten vorzüglich theologische Gegenstände begegnen, so muss man doch nicht glauben, dass er einseitig nur mit ihnen beschäftigt gewesen sei. Die Politik zog ihn nicht weniger an. Wie wäre es auch möglich gewesen, dass ein junger geistvoller Mann, der so nahe an der Grense Frankreichs in Tübingen, Bern und Frankfurt am Main lebte, der zum Theil Augen- und Ohrenzeuge der grossen Bewegungen sein musste, welche sich diesseits und jenseits des Rheins vollzogen, gleichgültig gegen das ungeheure Schauspiel der Revolution und ihrer Folgen hätte bleiben können! So wissen wir denn auch, dass er schon auf dem Stift den Gang der Revolution mit seinen Freunden eifrigst in den Zeitungen verfolgte; dass der Sturz der Girondisten seine innigste Theilnahme und Bewunderung hervorrief; dass er die Verfassung Berns studirte und auf dem Fortgang von Bern nach Frankfurt eine Flugschrift über die Magistratsverfassung Würtembergs schrieb, für die er jedoch keinen

Verleger finden konnte. Diese letztere Thatsache ist deshalb bemerkenswerth, weil er nach den Freiheitskriegen auf die Kritik der Würtemberger Verfassung zurückkam und die Aristokratie wie die Demokratie ihm dieselbe als ein Product seines Egoismus auslegte. Was konnte ihn denn 1796, da er ein obscurer Candidat, ein unbedeutender Hauslehrer war, bewegen, eine Brochüre über die politischen Zustände seines Vaterlandes zu schreiben, wenn es nicht das aufrichtige Interesse an demselben war? In Frankfurt widmete er sich umfangreichen politischen Studien, wie dies aus den vielen historisch-politischen Fragmenten erhellt, die sich unter seinen Papieren aus jener Zeit erhalten haben. Er studirte auch die Staatswirthschaft und schrieb 1797 zu Dugald Stewart's Nationalökonomie einen ausführlichen Commentar, der noch vorhanden ist.

DER EMBRYO DES HEGEL'SCHEN SYSTEMS.

Mit seinen theologischen und politischen Studien würde Hegel ein gedankenvoller, geistreicher Mensch, nicht aber ein Philosoph gewesen sein, der sich auf die absolute Wissenschaft hinrichtete. Allein er wurde ganz allmählich in diese Tendenz hineingezogen. Um Staat und Religion, die ihn so lebhaft fesselten, begreifen zu können, musste er nicht nur auf die Natur, sondern auf den Begriff der Vernunft selber zurückgehen und er that dies in einer völlig selbständigen Weise. In den herkömmlichen Geschichten der Philosophie pflegt Hegel als ein Schellingianer behandelt zu werden, der sich später von Schelling lossagte. So lange man nur die Schriften beider, welche sie selber veröffentlichten, besass, konnte man auch kaum anders urtheilen. Jetzt aber, nachdem ich in dem „Leben Hegel's" die Beweise gegeben habe, dass er nach Jena ein eigenthümliches System mitbrachte, vermögen wir seine ursprüngliche Stellung zu Schelling richtiger zu fassen und die Kritik des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, mit welcher er als Schriftsteller zuerst auftrat, besser zu verstehen. Wem es um eine ganz authentische Darlegung der Differenz von Schelling und Hegel zu thun ist, findet sie in einem Buche, das von einem Gegner der Hegel'schen Philosophie mit grossem Fleiss ausgearbeitet ist und jede Veränderung der Hegel'schen Doctrin verzeichnet, aber, bei der gänzlichen Zerfahrenheit der heutigen philo-

sophischen Literatur, keineswegs nach Gebühr beachtet ist. Es ist: „Aloys Schmidt: Entwickelungsgeschichte der Hegel'schen Logik. Ein Hilfsbuch zu einem geschichtlichen Studium derselben mit Berücksichtigung der neuesten Schriften von R. Haym und K. Rosenkranz." Regensburg 1858.

Kant hatte durch seine Kritik die Systematik der modernen Philosophie angebahnt, wenn es ihm auch nicht vergönnt war, selber ein in sich abgeschlossenes System als Einheit zu geben. Er hatte, wie oben erwähnt worden, in der Architektonik der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft: 1) die Metaphysik überhaupt als die Physiologie der reinen Vernunft; 2) die Metaphysik der Natur; 3) die Metaphysik der Sitten unterschieden. Auf diese Eintheilung ging Hegel, so vielfach er gegen Kant polemisirte, zurück. Es ist die alte, ewig wahre Eintheilung der Griechen, in Logik, Physik, Ethik. Weil das Gute den Geist specifisch von dem abstracten Denken und von der Natur unterscheidet, so konnte die Ethik den Begriff des Geistes überhaupt vertreten. Platon's Staat „hat eine psychologische Grundlage, auf welcher er das System der Tugenden erbaut, das ihm wieder als Basis für das System der Stände dient. Nachdem er dies vollendet hat, lässt er durch die Regierung das Verhältniss der Kunst zum Staat festsetzen und schliesst dann mit der Religion, mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an eine Vergeltung nach dem Tode. Sein Werk enthält also eine vollständige Philosophie des Geistes, die sich jedoch im Begriff des Staats, in der Idee der Gerechtigkeit concentrirte. Bei Kant war es nun nicht sowohl der Staat als die Moral, in welche er die Substanz des Geistes setzte; bei Hegel wurde es wieder der Staat. Er nannte in jener Periode den dritten Theil seiner Philosophie das „System der Sittlichkeit." — Wir pflegen die Philosophie auch wohl nach der antiken Trias des Wahren, Schönen und Guten einzutheilen, allein seit Kant ist diese Trichotomie durch die in Vernunft, Natur und Geist verändert worden, weil sie eine allgemeinere und zugleich bestimmtere ist. Das Wahre in seiner abstracten Allgemeinheit findet durch den Begriff der Vernunft sofort eine concrete Bestimmung, denn die Vernunft giebt mir das Kriterium für das Wahre. Wenn ich frage, was an und für sich wahr ist, so kann es nur das sein, was das schlechthin Vernünftige ist. Das Schöne hat die sinnliche Form der Existenz wesentlich an sich. Abstracter Weise ist die Idee des Schönen im Begriff des Maasses, der Einheit des Inhaltes und der Form, der Zweckmässigkeit u. s. w.

enthalten, alles dies sind ganz allgemeine Begriffe, in welchen die elementaren Bedingungen des Schönen liegen, aber das wirklich Schöne existirt erst als sinnliche Gestalt, als Farbe, als Ton, als Bewegung. Unmittelbar hat es daher sein Dasein im Naturschönen, in den Gestirnen, in Land und Meer, in Berg und Thal, in Strom und See, in Metall und Stein, in Pflanze und Thier. Das Naturschöne wird dann weiterhin die Bedingung des Kunstschönen, das, obwohl vom Geist erzeugt, doch nur in sinnlicher Form Realität hat. Für die Idee des Guten tritt seit Kant der Begriff des Geistes selber ein, weil der Geist das Subject des Guten ist, unter welchem Kant die autonomische Freiheit verstand. Nichts in der Welt, sagte Kant, ist gut, als ein reiner Wille. Gut nennen wir freilich auch das Nutzliche, das für einen Zweck Brauchbare, aber gut im ethischen Sinne ist nur der Wille, der die Nothwendigkeit der Freiheit als seine eigene will. Daher ist die Ethik die Wissenschaft, welche das specifische Wesen des Geistes in sich begreift.

Edel sei der Mensch,
Hülfreich und gut,
Denn das allein unterscheidet ihn
Von allen Wesen, die wir kennen!

Hegel nannte nun den ersten Theil des Systems nicht Metaphysik, sondern Logik, weil Kant die Metaphysik in die Logik aufgelöst hatte, allein er nahm in die Logik die Metaphysik auf. Er unterschied nämlich die ganze Logik: 1) in die des Verstandes; 2) in die der Vernunft. In der ersteren unterschied er wieder a) das Sein, b) das Denken und c) die Proportion. Im Sein unterschied er den Begriff des Seins als Qualität, Quantität und Modalität; den Begriff des Verhältnisses als Substantialität, Causalität und Reciprocität. Im Begriff des Denkens entwickelte er die Bestimmungen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, wie sie in die Formen des Urtheils und des Schlusses übergehen. Proportion nannte er die Beziehung des Denkens auf das Sein, d. h. die Methode. — In der Logik der Vernunft stellte er die Metaphysik auf a) als ein System von Grundsätzen; b) als Objectivität; c) als Subjectivität. Unter dem ersteren verstand er die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Unterschiedes und des Grundes. Unter Objectivität verstand er alle vom erkennenden Subject freie, in sich selbst bestimmte Realität, welche er damals Monade nannte; unter Subjectivität den Geist als die selbstbewusste für sich seiende Allgemeinheit. Der absolute Geist ist dasjenige Sub-

ject, welches als absoluter Inhalt zugleich sich selbst die absolute Form ist. Dies absolute Subject ist als metaphysische Idee noch das weltlose vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes.

Dies ist eine Skizze der damaligen Hegel'schen Logik. Man erkennt sehr leicht ihren Ursprung aus der Kant'schen Vernunftkritik. Die Logik des Verstandes ist offenbar die analytische, die der Vernunft die dialektische Logik Kant's. Man erkennt auch sehr leicht gewisse Eigenthümlichkeiten der Construction, in denen Hegel sich gleich geblieben ist; z. B. dass er mit der Qualität anfängt und von ihr zur Quantität übergeht, welche bei Kant die erste Kategorie war; dass er von der Reciprocität zum Begriff des Allgemeinen und Besondern, d. h. von der Substanz zum Subject, fortschreitet; dass er die Formen der Urtheile und Schlüsse nicht als nebeneinander bestehende, sondern als auseinander sich gestaltende entwickelt; dass er den Begriff des Widerspruchs im System der Grundsätze als die höchste Form des Unterschiedes affirmativ nimmt und in ihm nicht blos einen Schein erblickt, welchen die Schwäche unserer Intelligenz sich producirt; endlich dass er von der Idee als logischer, von dem absoluten Geist als der sich als alle Wahrheit wissenden Vernunft zur Idee der Natur fortgeht. In diesen fundamentalen Gedanken liegt das Originelle der Hegel'schen Logik, allein es bedurfte noch einer sauren Arbeit, um dieselbe von ihrer unleugbaren abstrusen Transcendenz zu befreien und ihr grösseren inneren Zusammenhang zu geben. Hegel vollendete positiv, was Kant kritisch begonnen hatte, allein er selber musste sich unaufhörlich einer kritischen Revision unterwerfen, unaufhörlich seinen Gedankenbau mit prüfendem Blick durchwandern, zu sehen, was haltbar, was zweifelhaft, was umzugestalten. Wenn ein Philosoph ein System hervorzubringen trachtet, so gehorcht er nur der Nothwendigkeit der Sache selbst; wenn er aber das System, welches er schafft, für ein alleinseligmachendes, imperfectibles hält, so fällt er in den Dogmatismus, in den Egoismus beschränkter Rechthaberei. Von einem solchen war Hegel durchaus entfernt. Er wurde nicht müde, seine Gedanken immer von neuem zu durchdenken und sie, wo es ihm nothwendig schien, zu ändern. Seine Logik zeigt die Spuren ganz ausserordentlicher Metamorphosen auf und noch dicht vor seinem Tode legte eine neue Ausgabe ihres ersten Theils den Beweis von dieser stets auf Besserung bedachten Sorgfalt ab.

Der Uebergang von der Idee als logischer zur Idee als Natur ist in der Philosophie Hegel's stets mit einer gewissen Dunkelheit be-

haftet geblieben. Einestheils liegt dieselbe in der Schwierigkeit des Gegenstandes selber. Ist die Natur zufällig oder ist sie nothwendig? Ist sie, was sie ist, ewig durch sich selbst oder ist sie Product? Ist sie Product, wie ist sie, wie wird sie producirt? Hegel fasst die Natur als ewig, denn sie ist ihm ein nothwendiges Moment des Absoluten, aber er fasst sie zugleich als durch die Vernunft gesetzt. Sie wird ewig geschaffen. Die Vernunft aber ist ihm nicht blos das Abstractum der formalen Logik oder der empirischen Psychologie, sondern er versteht darunter das Absolute, wie es das schlechthin sich selbst Denkende ist. Das Denken ist ihm, wie dem Aristoteles, das Wesen des Absoluten. Daher kommt es, dass er die Logik der Vernunft, die er auch Metaphysik nennt, mit dem Begriff der Subjectivität und diesen wieder mit dem Begriff der absoluten Subjectivität, die sich selbst absoluter Inhalt in absoluter Form ist, schliesst. Daher kommt es, dass er dies absolute Subject durch sein Anschauen die Natur in Raum und Zeit hervorbringen lässt. Daher kommt es, dass er in seiner späteren Logik am Schluss von der absoluten Idee behauptet, sie entlasse, ihrer selbst gewiss, die Natur aus sich. Die unpersönliche, abstracte Vernunft kann nichts aus sich entlassen, kann ihrer nicht selbst gewiss sein. Eine solche Thätigkeit kommt nur einem Subject zu. Hegel ist weder Pantheist, noch Atheist, noch Materialist, aber sein Gott ist auch nicht ein Willkürgott, sondern ein denkender, ein vernünftiger Gott. Der Anfang des Johanneischen Evangeliums, dass im Anfang das Wort gewesen sei, ist oft bewundert worden, allein Wort ist nur der Ausdruck des Gedankens, ohne welchen das Wort nicht entstehen könnte. Richtiger, als Johannes und vor diesem Zoroaster, muss man also sagen: der Gedanke ist der Anfang, denn er ist des Wortes Grund. Da aber ein Gedanke ohne ein Denkendes unmöglich ist, so muss man sagen: im Anfang ist der Denkende. Das Denken ist unmittelbar sich selber das Sein und das anfanglose, absolute Denken ist daher gegensatzlos; es erschafft sich aber seinen Gegensatz durch die Natur, in welcher es sich äusserlich wird. Die Natur enthält den Gedanken in sich, aber in äusserlicher Existenz. Fragt man, wo diese herkomme, so muss man allerdings antworten, dass das Absolute an sich auch Materie, Oxygen, Azot, Metall, Schwefel u. s. w. sein müsse, denn sonst könnte es dies alles nicht aus sich hervorbringen. Dem gemeinen Bewusstsein, das nur im Abstracten das Unendliche als das Jenseits des Endlichen erblickt, erscheint es als eine empörende Zumuthung, Gott mit Oxygen, Azot,

Metall, Schwefel u. s. w. in Verwandtschaft zu bringen. Das aber ist ja gerade jene Verkennung der Göttlichkeit der Natur, welche zerstört zu haben ein so grosses Verdienst Spinoza's und Schelling's ist. Gott ist nicht selber Oxygen, Azot, Metall u. s. w., aber diese sind auch nicht ohne ihn, sind durch ihn, was sie sind, machen Momente der Natur aus, die er als die objective Gestalt der Vernunft erschafft und welche eben darum sowohl mit der Vernunft identisch, als durch ihre Aeusserlichkeit und Individualität von ihr unterschieden ist.

Dies sind die Schwierigkeiten, die in der Sache liegen. Anderntheils aber finden sich Schwierigkeiten in der Darstellung, denn wie soll man einen solchen Uebergang beschreiben, der an und für sich in dem Absoluten gerade nur so existirt wie das Setzen des Ichs als Ich und als Nicht-Ich, als Subject und als Object? Gott hat nach der gemeinen Vorstellung erst ohne Natur existirt; dann hat er sich entschlossen, sie zu schaffen; dann hat er den Raum, die Zeit, die Materie; weiterhin Gestirne, Pflanzen und Thiere nacheinander hervorgebracht. Dies ist aber lediglich eine Form der Phantasie, welche die Unterschiede der Natur, die ewig in Gott existirenden, in eine äusserliche Folge zeitlich auseinanderlegt. In Gott existirt die Natur an sich als Einheit und Totalität; so setzt er sie auch; aber die gesetzte oder erschaffene Natur wird zugleich von ihm in ihrem Werden frei gelassen, weshalb Hegel sagt, dass die Idee die Natur aus sich entlasse. Er will mit diesem Ausdruck einerseits die Abhängigkeit der Natur von dem absoluten Gedanken, andererseits die Selbständigkeit bezeichnen, welche der Natur, als dem Gegensatz der reinen Vernunft, innewohnt. In seinem ursprünglichen System finden wir nun aber noch als die Form des Ueberganges vom Denken zum Setzen des Gedachten in äusserlicher Realität den griechischen Aether, der von ihm später aufgegeben wurde, hingegen bei Oken eine grosse Rolle spielte, und, nachdem er von der exacten Wissenschaft als ein Monstrum der Schelling'schen Naturphilosophie verworfen war, neuerdings wieder durch die Astronomie und Optik zu so grossen Ehren gekommen ist. Oken's Wort, dass das Licht eine Aetherspannung zwischen dem solarischen und planetarischen Körper sei, wurde früher verlacht: jetzt wird es gefeiert.

Hegel's Naturphilosophie war nun von Anfang an eine von der Schelling'schen sehr verschiedene. Wenn Schelling von der philosophischen Kritik einzelner Begriffe der Physik ausgegangen war und sich hauptsächlich mit dem dynamischen Process beschäftigte, so richtete

sich Hegel von vornherein gleich auf das Ganze der Natur, indem er an den Platonischen Timäus anknüpfte. Von Platon bis auf Hegel war keine Naturphilosophie als speculative Wissenschaft versucht. Aristoteles hatte alle einzelnen Wissenschaften der Natur, Physik, Meteorologie, Anatomie und Physiologie u. s. w. bearbeitet, allein er hatte keine systematische Einheit derselben gegeben. Die Scholastik blieb bei ihm im wesentlichen stehen. Die Philosophien im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit, fielen theils in Verworrenheit, wenn sie neu sein wollten, wie Cardamus, Bruno, Campanella, Paracelsus, Jacob Böhme; theils in einseitige Nachahmung, wenn sie an die Ionier, wie Telesio, an die Pythagoräer, wie Zorzi, an die Epikureer, wie Gassendi, anknüpften; Baco aber brachte wohl die inductorische Methode der Naturforschung in Schwung, allein die Philosophie der Natur hemmte er mehr, als dass er sie förderte. Descartes und Spinoza fassten die Natur nur im Gegensatz zum Denken als ein ausgedehntes Ding, und Leibnitz, der so reiche und vielseitige Kenntnisse in den Naturwissenschaften besass, kam in seiner unendlichen Polypragmosyne zu keiner einheitlichen Entwickelung der Natur, sondern blieb bei Andeutungen stehen. Die französischen Philosophen Robinet und Maupertuis versuchten seiner Monadologie eine grössere Ausdehnung zu geben und standen im Gegensatz zu der mechanischen, todten Auffassung der Natur bei den Materialisten, wie Holbach in seinem System der Natur. Der, welcher die Naturphilosophie erst wieder als wahrhafte Wissenschaft möglich machte, war Kant, der jedoch auch nicht zur Totalität gelangte, weshalb Schelling den richtigen Standpunct einnahm, die unorganische und organische Natur als ein continuirliches, aus sich anfangendes und in sich endendes Ganzes zu entwickeln, wobei ihn aber die Construction des dynamischen Processes und die Kritik der atomistischen Theorie vorzugsweise hinnahm. Hegel fing dagegen sogleich mit dem Versuch einer systematischen Totalität an und zwar mit dem Rückgange auf diejenige Schrift Kant's, welche dieser 1755 über die „Naturgeschichte des Himmels" herausgegeben und damit den Grund zu den populären Astronomien gelegt hatte, die seitdem von Bode, Gruithuisen, Littrow, Mädler bei uns einander gefolgt sind. Er fing mit der Astronomie an. Für die Behandlung aber wandte er sich unleugbar zu Platon zurück, indem er das Gesetz der Analogie, welches dieser der Construction der Natur unterbreitet, ebenfalls annahm. Er drückte dies so aus, dass die Triplicität des Begriffs zwar auch in der Natur herrsche, dass

jedoch die Mitte des Begriffs in ihr zerfalle, indem ein Gegensatz entstehe, dessen Glieder sich untereinander ebenso verhielten, wie das erste und letzte Moment des Begriffs, woraus folge, dass auch von den vier Bestimmungen überhaupt sich die erste zur zweiten, wie die dritte zur vierten verhalte, mithin alle untereinander gleich, ihre Unterschiede sich gegenseitig vermittelnde seien. Das Schema dieses „schönsten Bandes," wie Platon es nannte, a : b = b : c, machte Hegel zur Methode seiner Forschung. Er suchte nachzuweisen, wie die Natur die ursprünglichen Unterschiede ihrer Idee in immer höhere Formen umbilde.

Wie er damals die Logik dichotomisch in eine Logik des Verstandes und der Vernunft eintheilte, so auch die Naturphilosophie in den Begriff des Systems der Sonne und des Systems der Erde.

In dem ersteren ging er von dem Begriff des Raumes, der Zeit und der Bewegung zu dem Begriff des kosmischen Universums über, schied aber sogleich, wiederum dichotomisch, den Fixsternhimmel vom Sonnensystem. Ersteren nahm er als die Existenz der gleichgültigen Vielheit der himmlischen Körper, worin keine Vernunft zu suchen sei, da sie in ihren zufälligen Gruppirungen den Verstand nur in unvollkommenen Figurationen nothdürftig befriedigen könnten. Diese Ansicht hat Hegel zeitlebens behalten. Die unendliche Menge der Gestirne imponirte ihm nicht. Es erging ihm mit ihr, wie mit den kahlen und riesigen Felsen des Alpengebirges, die man zwar auch bewundern, aber nicht schön finden könne. Desto wärmer nahm er sich des Systems unserer Sonne als des einzig Vernünftigen an, weil die Sonne hier nicht blos, wie bei den Fixsternen, Selbstsonne, vielmehr auch auf peripherische Körper bezogen sei. Er fand hier das Platonische Gesetz zunächst in der Form der mechanischen Bewegung, sofern der einfachen achsendrehenden Bewegung des solarischen Körpers die achsenlose des kometarischen und lunarischen entgegengesetzt sei weil die Kometen sich um die Sonne, die Monde um die Planeten ohne selbständige Rotation herumbewegen. Sie drehen sich um ihre Achse, nur sofern sie sich um ihren Centralkörper drehen. Sie haben also, wie Hegel es ausdrückte, ihre Achse in der ihres Centralkörpers und sind eben deshalb Trabanten desselben. Der planetarische Körper ist dem Centralkörper wie den unselbständigen peripherischen Trabanten dadurch entgegengesetzt, dass er sowohl eine eigene, achsendrehende, rotatorische Bewegung, wie die Sonne, als zugleich eine Bewegung um die Sonne hat. Er bezieht sich also auf ein Centrum,

wie der Komet auf die Sonne, wie der Mond auf die Erde, aber er ist zugleich in dieser Bewegung frei, weil er sich um sich selbst bewegt und die Jahresperiode daher von seiner Tagesperiode sich unterscheidet, während sie bei den Kometen und Monden zusammenfällt. Der Planet galt Hegel daher als das vernünftige Gestirn. Sonne und Planet sind einander entgegengesetzt, aber Komet und Mond auch. Der Komet hat eine excentrische, der Mond eine concentrische Bahn Komet und Mond machen daher die in sich gebrochene Mitte des Systems aus, denn, wie sie untereinander entgegengesetzt sind, so ist auch der Komet der Sonne, der Mond dem Planeten entgegengesetzt. Sie vermitteln also den Uebergang von der Sonne als dem abstracten Centrum zum Planeten, als dem concreten Körper der Peripherie.

Unter den Planeten war es wieder die Erde, welche Hegel für den wahrhaft vernünftigen hielt, auf welchem die Existenz des Geistes möglich wird, die nach ihm den übrigen Planeten, vollends allen andern Gestirnen, versagt ist. Empirisch lässt sich hiefür nur ein approximativer Beweis führen. Wenn der Franzose Fontenelle zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durch seinen Dialog *„de la pluralité des mondes"* die Vorstellung der Bewohntheit der übrigen Gestirne popularisirte, weil die Erde seit Copernicus aufgehört hatte, die absolute Mitte des Sternenalls auszumachen, so hat in unserem Jahrhundert der Engländer Whewell, der berühmte Verfasser der Geschichte der inductiven Wissenschaften", in seiner Schrift: *„plurality of worlds"* wahrscheinlich zu machen gesucht, dass nur die Erde die Möglichkeit besitze, Wohnsitz der Intelligenz, Schauplatz einer Geschichte zu sein. Die Erde hat, wie die Venus und der Mars, einen meteorologischen Process. Sie ist aber der Sonne nicht so nahe, wie die Venus, noch nicht so fern als der Mars. Ihre specifische Dichtigkeit ist eine sehr grosse. Sie hat von den vier inneren Planeten unseres Sonnensystems allein einen Mond, der Fluth und Ebbe in ihren Meeren hervorbringt, ein wichtiger Process, welcher der Venus und dem Mars fehlt. Ich erinnere an diese Thatsachen nur, weil sie der Hegel'schen Auffassung von der Einzigkeit und absoluten Bedeutung der Erde viel von der paradoxen Ungeheuerlichkeit nehmen, die man in ihr zu finden gewohnt ist. Der Mond hat auch lange für bewohnbar gegolten; die formale Logik pflegte den Schluss der Analogie lange von ihm herzunehmen, denn der Mond sei, wie die Erde, ein himmlischer Körper: da nun die Erde bewohnt sei, so werde auch wohl der Mond,

als ein himmlischer Körper, bewohnt sein. Mit diesem formalen Verstandesschluss konnte man alle Gestirne bevölkern und that es auch. Die Periode der Aufklärung schwelgte in den Myriaden von Weltgeschichten. Und nun wissen wir bestimmt, dass der Mond wenigstens ein todter, seelenloser, ausgeschlackter Körper ist. Die relative Kleinheit der Erde genirte Hegel so wenig, als ihn die unendliche Vielheit der Gestirne genirt hatte, denn, käme es auf Vielheit an, so bringe die Erde unaufhörlich Milliarden von Infusorien, von Mücken u. s. w. hervor, die, als lebendige Organismen, höher stünden, als die unorganischen Massen nur leuchtender Gestirne. Die Grösse der Masse sei kein Maass der Vortrefflichkeit, weder in der Natur noch in der Geschichte. Die Chinesen sind ein uraltes Volk, das noch jetzt in Hunderten von Millionen existirt. Die alten Hellenen sind dagegen ein kleines Volk gewesen, das kaum eine tausendjährige Blüthe hatte; aber nun vergleiche man die Bedeutung, welche die Chinesen, mit der, welche die Hellenen auf die Cultur der Menschheit gehabt haben, noch haben und ferner haben werden, so wird man erkennen, dass die Quantität allein es nicht macht. Die Sonne muss als Masse so gewaltig sein, um das mechanische und physikalische Centrum ihres Systems ausmachen zu können, aber deshalb ist sie nicht höher als die Erde zu stellen, welcher sie vielmehr durch ihr Licht zur Anfachung des Lebens dient. Die Erde verarbeitet das Sonnenlicht, denn das Licht allein bringt ja nichts hervor, wie eben der Mond, der von der gleichen Sonne beschienene Nachbar der Erde, in seiner Unfruchtbarkeit zeigt.

Die Aufgabe, welche Hegel nach dieser Grundlage zu lösen hatte, bestand nun darin, dass er die Unterschiede der vier Gattungen himmlischer Körper im System der Sonne auch als die principiellen des Systems der Erde nachwies, indem er sie sich in immer andere Formen umbilden liess. Es war dies also eine Potenzirung derselben, wenn wir auch diesen Ausdruck, der erst durch Eschenmeyer aufkam, noch nicht bei ihm finden. Hegel musste in jeder neuen Sphäre die Analogie derselben mit der Sonne, dem Kometen, dem Monde, dem Planeten, durchführen, um die Einheit der Natur zu entwickeln. Die Consequenz musste seine Voraussetzung rechtfertigen. So sollte nun chemisch das Stickgas, Wasserstoffgas, Sauerstoffgas und der Kohlenstoff; elementarisch die Luft, das Wasser, das Feuer, die Erde; tellurisch die Atmosphäre, das Meer, die Vulcaneität, das Land; mineralisch das Metall, das Salz, der Schwefel, der Thon

die gleiche Reihe in den nämlichen Verhältnissen darstellen, der Schwefel z. B. mit der Vulcaneität, dem Feuer, dem Sauerstoff, dem Monde als einem ausgebrannten verschlackten kosmischen Körper parallel gesetzt werden. Der Schwefel ist das mineralische Feuer oder das lunarische Moment der Mineralien, wie Salz das mineralische Wasser oder das kometarische Moment der Mineralien. Salz und Schwefel sind in der mineralischen Sphäre in demselben Gegensatz zu einander, wie Meer und Vulcan in der tellurischen, Wasser und Feuer in der elementarischen, Hydrogen und Oxygen in der chemischen, Komet und Mond in der solarischen. Die Hartnäckigkeit im Festhalten dieses fundamentalen Schemas konnte allein das Verdienst Hegel's ausmachen. Diese Hartnäckigkeit besass er. In jeder neuen Stufe suchte er die gebrochene Mitte der Extreme zu reconstruiren, z. B. innerhalb der Atmosphäre den Ansatz zur lunarischen Bildung, aber verändert und gebunden durch den elementarischen Process der Erde. Ueber die Meteorsteine hatte man, unter andern Hypothesen, damals auch die gemacht, dass sie Auswürflinge des Mondes seien, auf welchen der ältere Herschel vulcanische Ausbrüche bemerkt zu haben glaubte. Hegel verwarf diese Hypothese und hielt die Atmosphärilien für ein Product der Atmosphäre selber, die ja auch im Schnee und Hagel Krystallisationen hervorbringe. Der Hauptbestandtheil der Meteorsteine besteht aus Eisen und Mangan, die sich auch im Regenwasser, also auch in der Atmosphäre, finden. Jetzt hat man längere Zeit, durch Arago und Humboldt bestimmt, die Sternschnuppen mit den Meteorsteinen zusammengeworfen, in dem man grosse Zonen kleiner Weltkörper voraussetzt, die um die Sonne rotiren und deren Bahnen unsere Erde zweimal im Jahr so nahe kommen soll, dass dann Tausende derselben von ihr attrahirt werden, durch die Schnelligkeit der Bewegung und durch die Friction erglühen und in den Boden schlagen. Es ist abzuwarten, ob und wie sich Schiaparelli's Entdeckung, die Identität der Meteoritenschwärme als Steinwolken mit den Kometen, bestätigen wird. Ganz abgesehen von der Frage, ob dann nicht, seit so vielen Jahrhunderten, jene Steinkreise sich sehr beträchtlich vermindern und die Erde in ihrem Gewicht vermehren müssten, muss man fragen, warum denn die Erfahrung nicht Tausende solcher Steine findet, warum denn die Schiffe, die doch jetzt in allen Zonen segeln, sie nicht in's Meer stürzen sehen, das nämlich die Ursache sein soll, weshalb man sie nicht antreffen könne; warum so selten eigentliche Feuerkugeln wahrgenommen wer-

den, die mit Donnergetön zerspringen und deren Schlacken man in der That auch findet, während die Sternschnuppen ohne Consequenz verschwinden. Nach Hegel, der von dieser Hypothese noch nichts wusste, ist es die Erde selber, welche die Vollständigkeit ihres Lebens auch darin bethätigt, das lunarische Element des Sonnensystems sich in diesen Producten zu integriren. Was die Wolke und das Atmosphäril in der Atmosphäre, das ist die Quelle und der Vulcan in der Erde; die Quelle ist das kometarische, der Vulcan das lunarische Moment. Und so geht es fort bis zum höchsten animalischen Organismus, in welchem die Niere das Wasser, die Quellenbildung; die Galle das Feuer, das Vulcanische, den Schwefel repräsentirt, denn der Gallensaft verbrennt als animalisches Feuer die Excremente.

Aus diesen kurzen Andeutungen erhellt wohl zur Genüge, dass Hegel's Naturphilosophie eine eigenthümliche, von der Schelling'schen sehr verschiedene war. Sie baute von unten nach oben in einem methodischen Process auf, dessen Schema Hegel auch in Jena unter den Thesen seiner Habilitations-Dissertation mit den Worten aussprach: *Quadratum est lex naturae, triangulum mentis.* Es war dies, wie gesagt, Platonisch, denn in der Ethik, folgte Platon einer triadischen Eintheilung innerhalb der Einheit des Geistes und Hegel ebenfalls. Man darf sich wohl nicht verhehlen, dass die Analogie, welche Hegel in der Natur durchführen wollte, für ihren Begriff nicht ausreichte und dass er selber, je länger je mehr, zur logischen Ergründung ihrer Verhältnisse fortgetrieben ward. Unverkennbar musste er damals mit der Mineralogie und Geologie sich, vielleicht schon von seinem Aufenthalt in der Schweiz her, viel beschäftigt haben, denn wir treffen in seinem Manuscript der Naturphilosophie eine ganz in's Detail reichende Darstellung derselben. Oken, mit welchem Hegel sich später so sehr abstiess, ging auch den Weg der Analogie, fing aber in seiner Naturbetrachtung von oben, vom Menschen, an. Er gab, noch in Göttingen, 1805, seinen ersten kleinen „Abriss der Naturphilosophie" als Grundlage seiner Vorlesungen über Biologie heraus und begann die Vorrede mit den charakteristischen Worten: „Was ist das Thierreich anders, als der anatomirte Mensch, das Makrozoon des Mikrozoon? In jenem liegt offen und in der schönsten Ordnung auseinandergewickelt, was in diesem, zwar nach derselben schönen Ordnung, in kleine Organe sich gesammelt hat." In Jena gab er dann 1808 ein „Pythagoräisches Fragment" heraus: „Das Universum als Fortsetzung des Sinnensystems" und dann 1809 sein

„Lehrbuch der Naturphilosophie" in drei Bänden, worin er wie Hegel von unten nach oben, von der Astronomie bis zur Biologie, fortging. Oken besass für die Auffassung der Natur viel mehr Phantasie, als Hegel. Vieles, was er lehrte, hat sich als unhaltbar erwiesen, aber weit mehr dasjenige, war er gerade der Methode halber, einer hypothetischen Grundzahl u. dgl. zu Liebe, annahm, als was bei ihm aus einem tiefen divinatorischen Blick in die Natur entsprang. Wenn man einzelne Sätze aus ihm herausreisst, so können sie sehr grell und paradox erscheinen, z. B. die Schnecke ist ein kriechender Hoden; allein im Zusammenhang an Ort und Stelle haben sie ein ganz anderes Aussehen. Oken war, wie Hegel, echt philosophisch immer auf die Natur als Totalität gerichtet.

Als dritten Theil seines Systems stellte Hegel schon in Frankfurt die Philosophie des Geistes auf, jedoch, Platon sehr ähnlich, eigentlich nur erst als Ethik. Wenn Schelling, im Anschluss an Fichte's Wissenschaftslehre, sich hauptsächlich mit der Geschichte des Bewusstseins beschäftigte, erst im System des transcendentalen Idealismus „den Begriff" des Staates nach Kant'schen Grundbestimmungen flüchtig berührte, und auch in seiner späteren Philosophie nur selten und mehr ausweichend darauf zurückkam, so ist nicht zu leugnen, dass Hegel von vornherein gerade für die Idee des taats das lebhafteste Interesse nahm und dauernd bewahrte. Um ihn hier richtig zu verstehen, kann man nun zwar sagen, dass der griechische Staat ihm als Ideal vorgeschwebt habe, indessen reicht doch diese allgemeine Vergleichung nicht aus, sondern man muss auch diejenigen Zeitelemente in Erwägung ziehen, denen Hegel, als er seinen ersten Entwurf machte, gegenübertrat. Dies waren die Kant'schen Begriffe der Legalität und der Moralität. Die Legalität ist die Beobachtung des Gesetzlichen in äusserlicher, formeller Weise; die Moralität ist der seiner selbst gewisse Gehorsam gegen die Pflicht, welche sich durch die Idee des Guten bestimmt. Die Legalität kann ganz correct verfahren, ohne deshalb den Willen zum Guten zu haben; sie unterwirft sich dem Zwange des einmal geltenden Gesetzes; sie kann denselben, lediglich aus Furcht vor Strafe, heuchlerisch, also unmoralisch, Folge leisten und doch unantastbar sein. Die Moralität soll sich nur durch diejenige Nothwendigkeit bestimmen, welche sie selber als Pflicht erkennt und anerkennt; sie soll die Pflicht um der Pflicht willen thun; sie soll die Gesinnung des Guten haben. Sie hat daher die Immoralität beständig an sich und kann sogar mit dem geltenden Ge-

setz pflichtmässig in Widerspruch gerathen. Diesen Gegensatz der abstracten Aeusserlichkeit wie Innerlichkeit wollte Hegel in einem dritten Begriff aufheben, den er mit dem deutschen Wort Sittlichkeit bezeichnete, welches er auch späterhin stets beibehalten. Dies Wort bereitet Schwierigkeiten, denn wir gebrauchen es gleichbedeutend mit Moralität und die romanischen Völker haben schlechterdings kein Aequivalent dafür. Ich habe im Französischen bei Referaten über die Hegel'sche Philosophie schon den Ausdruck *sociabilité* dafür gefunden. Im Deutschen selber haben sich Philosophen, Politiker, Juristen, welche sich der Sache nach Hegel anschlossen, dadurch geholfen, dass sie das griechische Ethos hervorgesucht haben. Hegel wollte sagen, dass das, was in einem Volke als Gesetz gilt, auch als freie Sitte seiner Bürger existiren sollte. Das Gesetz sollte durch Eingewöhnung zum lebendigen Willen aller Einzelnen werden. Die Sitten sollten nicht anderen Inhalt als die Gesetze haben, sondern das Gesetz sollte in der Sitte Fleisch und Blut werden und Moralität als eine ängstliche, peinliche, mit Skepsis behaftete Selbstbestimmung damit überflüssig werden, der Legalität entgegengesetzt zu sein. Eine solche Harmonie ist aber nach Hegel nur im Staate möglich.

Es wird nicht überflüssig sein, uns mit kurzen Zügen die Urgestalt, welche die Idee des Staates bei Hegel annahm, zu vergegenwärtigen, weil sie uns den Einblick in seine spätere Philosophie des Geistes sehr erleichtern wird. Sie wird uns, bei aller Abweichung, auch schon diejenigen eigenthümlichen Gedanken verrathen, denen Hegel auf diesem Gebiete immer nachgehangen hat und in denen er theilweise auch eine Schranke fand, denn auch Hegel war, seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, ein Sohn seiner Zeit. Wie mächtig auch ein Individuum sei, so bleibt es doch von den grossen Strömungen seiner Zeit abhängig. Wir sagen zwar von ihm, dass es ihr vorauseile, dass es ihr eine gewisse Richtung gebe, dass es eine Epoche schaffe, allein wir wissen sehr wohl, dass diese Ausdrücke eine sehr relative Wahrheit besitzen. Hegel war Genosse einer Zeit, in welcher die Verfassung eines grossen Staates gestürzt wurde, der den Versuch machte, sich eine andere, lediglich aus der Idee des Staates zu geben. Die französische Revolution musste das höchste Interesse jedes Philosophen und Politikers erregen. Ihre Erschütterung musste in dem Nachbarlande mit gewaltigen Schwingungen nachbeben und seine Staaten zu Reformen zwingen, welche sie mehr oder weniger mit den Zuständen und Formen der Franzosen ausgleichen sollten. Die Zeit

war also recht zur Frage nach dem Wesen des Staats gedrängt und das Interesse für die Beantwortung derselben wohl in wenigen Gemüthern energischer, als in dem Hegel's. Allein wie schwer es ihm wurde, sich zu einer positiven Totalität abzuschliessen, erkennen wir leicht aus der zwiespältigen Weise, mit welcher sein Entwurf von ganz abstracten Wendungen in ganz concrete herunterfällt und die Grenzen der besondern Sphären bald überscharf trennt, bald überstumpf ineinanderlaufen lässt.

Er theilte das ganze System in drei Theile: 1) in die Sittlichkeit im Verhältnisse; 2) in das Negative oder das Verbrechen; 3) in das System der Sittlichkeit. Man wird zugeben, dass diese Ueberschriften sehr mangelhaft sind, weil sie zu wenig Specifisches sagen. Die Sittlichkeit im Verhältniss? Verhältniss ist eine so weite Kategorie, dass sie erst dann befriedigt, wenn ich weiss, wozu das Verhältniss stattfindet. Hegel wollte damit die Entwickelung bezeichnen, welche der Mensch von seinem praktischen Gefühl bis zur Begründung der Familie durchläuft. Er beschreibt das Entstehen der Bedürfnisse, welche den Menschen zur Arbeit treiben. Er zeigt, wie die Arbeit ihm die Natur unterwirft, sie zur seinigen macht und damit den Besitz begründet, der durch den Vertrag mit Andern als Eigenthum anerkannt wird. Tausch und Tauschwerthe, Geld als allgemeines Tauschmittel, haben hier ihren Ursprung. Mit der Arbeit erzeugt sich aber auch Herrschaft und Knechtschaft, Befehl und Gehorsam. Die Geschlechtsdifferenz endlich führt den Menschen zur Ehe und mit ihr zur Begründung der Familie, welche sich die Knechtschaft in der milden Form des Gesindes integrirt. Die Familie ist schon sittliche Gemeinschaft, allein noch bedingt durch die Natur.

Die Sittlichkeit ordnet das Besondere dem Allgemeinen unter, wohingegen das Verbrechen, die Negation des Sittlichen, das Allgemeine willkürlich dem Besondern unterordnet. Hegel beschreibt uns die Reihe der Verbrechen vom Betrug bis zum Morde und knüpft die Lehre vom Gewissen daran, weil der Verbrecher nicht umhin könne, ein Bewusstsein über seinen Widerspruch mit der Sittlichkeit zu haben und dies Bewusstsein es sei, das ihn, gegen seinen Willen, treibe, sich zu verrathen, um sich mit dem allgemeinen Willen, den er durch seine That verletzt hat, wieder zu versöhnen; die Versöhnung als Wiedervergeltung sei die Strafe, denn der Verbrecher müsse sich die verbrecherische That als eine ihm inhärirende Schuld selber zurechnen, da ausser ihm keine andere Ursache derselben existire.

Das System der Sittlichkeit soll nun die Totalität derselben in der Art darstellen, dass die Natur als Grundlage vorausgesetzt und die Möglichkeit des Verbrechens in allen Sphären angenommen wird. Es zerfällt wieder in zwei Systeme, in das der Stände und in das der Regierung. Die Stände unterscheidet Hegel als den allgemeinen, der das Interesse des Staats als Staat wahrnimmt; in den der Rechtschaffenheit, der mit Gewerk, Gewerb und Handel beschäftigt ist; und in den der rohen Sittlichkeit, den Bauernstand. An der Nothwendigkeit, das Volk sich durch Stände gliedern zu lassen, hat Hegel immer festgehalten, aber der Unterschied des Standes als bürgerlichen, der sich durch die Theilung der Arbeit als eine nothwendige Function des Ganzen erzeugt, und als politischen, der sich selbstbewusst an der Erzeugung der Gesetze betheiligt, ist bei ihm nicht ohne Vermischung geblieben. Damals stand er, ganz Platonisch, nicht an, den zweiten und dritten Stand von der Theilnahme an der Politik auszuschliessen, und dieselbe lediglich dem ersten Stande, wie Platon den Philosophen, zuzuweisen. Wie aber verhielt es sich nun mit dem Kriegerstande? Principiell rechnet er ihn dem allgemeinen Stande zu, da er ja durch seine Tapferkeit den Staat als Ganzes mit der Gefahr des Todes schützt. Der zweite Stand, der sich in die Individualität verliert, soll mit dem Kriege nichts zu thun haben. Er hat die Geldmittel für die Staatsbeamten und Krieger zu schaffen. Dagegen soll der Bauernstand geeignet sein, sich dem Stande der Tapferkeit anzuschliessen, was im Grunde nichts heisst, als dass die Staaten die Masse der gemeinen Soldaten aus den Bauerknechten nehmen, die an Strapazen gewöhnt, und nicht, wie so viele Handwerker, durch ganz particuläre Verrichtungen körperlich vereinseitigt sind. Wenn uns diese Auffassung jetzt als beschränkt vorkommen kann, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass Hegel damals noch Zustände sich gegenüber hatte, welche weit davon entfernt waren, in der Berechtigung zur persönlichen Theilnahme an dem Kriegerstande die höchste patriotische Ehre zu sehen. Man bedenke, dass die Armee des ob seiner Freiheiten soviel beneideten Englands noch jetzt nur aus Söldnern besteht, dass in ihr die Officierstellen käuflich sind, dass in Frankreich, trotz seiner vielen Revolutionen und republikanischen Krisen, welche die Gleichheit der Bürger accentuirten, doch noch bis diesen Augenblick die Stellvertretung herrscht, der Reiche sich also von der Pflicht, sein Vaterland mit den Waffen in der Hand zu vertheidigen, loskaufen kann.

Den Begriff der Regierung theilt Hegel in den der absoluten und der allgemeinen, zwei höchst schattenhafte Bezeichnungen. Er versteht unter dem ersteren die legislatorische, unter dem zweiten die administrative Thätigkeit. Er nennt die erstere wohl deshalb die absolute, weil ein Volk in ihr, wie er sich ausdrückt, Ursache des Staats wird, dessen allgemeiner Wille sich in den gesetzlichen Bestimmungen der Verfassung ausspricht. Von einer Theilnahme des zweiten und dritten Standes an der Gesetzgebung ist bei Hegel nichts zu spüren, so wenig als bei Platon. Die Handwerker und Kaufleute waren ihm für diese Aufgabe zu selbstsüchtig, die Bauern zu roh. Wenn Hegel die Sittlichkeit des Bauern als rohe bezeichnet, so wollte er ihm damit nichts Schlimmes nachsagen, allein heutzutage dürfte doch wohl kein Redner auf einer politischen Tribüne von der Roheit der Bauern zu reden sich erdreisten, da er auch Bauern zu Collegen haben kann. Die Arbeit des Bauern verhindert ihn, elegant zu erscheinen, aber in seinen Sitten ist er eigentlich förmlich und abgemessen, wie ein Adliger oder Diplomat, und nichts weniger, als roh. Der Hofschulze in Immermann's „Münchhausen" hält auf das Ceremoniel, wie ein Fürst, und verlangt, dass alles hübsch „mit Manier geschehe".

Die allgemeine Regierung zerfällt durch das Bedürfniss, das Recht und die Bildung in drei Systeme, in das der Nationalökonomie, der Gerechtigkeit und der Erziehung. Bei der ersteren hebt Hegel die nothwendige Ungleichheit des Besitzes und des durch ihn bedingten Genusses hervor, welche die Regierung nicht aufheben, sondern durch Besteuerung nur vermindern kann. Jedes Volk hat vermöge seines Landes ein besonderes Wirthschaftssystem, welches der Production nach einigen Richtungen hin günstig, nach andern hin ungünstig ist. Der Handel muss es mit der Production anderer Völker ausgleichen. Das System der Gerechtigkeit sucht durch das Organ des Gerichts die Gesetzlichkeit auch im Rechtsstreit aufrecht zu halten. Für den Conflict eines Staats mit einem andern existirt kein Organ gesetzlicher Ausgleichung, weil ein Staat sich durch Unterordnung unter den Ausspruch eines oder einiger andern für unselbständig erklären würde. Daher tritt hier der Krieg ein, die Entscheidung herbeizuführen. Hegel hält, im Widerspruch mit Kant, den „ewigen" Frieden, der durch das Urtheil eines Völkerareopags vermittelt werden soll, nicht nur für unmöglich, sondern er fordert den Krieg sogar als ein nothwendiges Moment der Sittlichkeit, weil er das ganze System des Besitzes und Genusses erschüttere, die private Genüglichkeit aus ihrem

Behagen herausschrecke, mit der Endlichkeit der irdischen Güter und des Lebens Ernst mache und dem Einzelnen seine Abhängigkeit von dem Bestande des Ganzen zu fühlen gebe. Die moderne Empfindlichkeit hat für alles, was sie in der Ruhe, Bequemlichkeit und Ergiebigkeit ihres Geniessens stört, den Namen Pessimismus in Bereitschaft. Nach Hegel aber ist, was wir Uebel zu nennen pflegen, auch von einer positiven Seite her zu fassen. Das dritte System, das der Erziehung, ist sehr merkwürdig, weil Hegel diesen Gedanken später fallen gelassen hat. Er nimmt die Erziehung zunächst als Bildung der Einzelnen, als Unterricht und Uebung; sodann als Zucht im Kleinen und Grossen, theils durch die Vorsorge der Polizei, theils durch die Sitten und Schicksale der Nation; endlich als den Uebergang eines Volkes in die Colonisation. Die Religion betrachtet er als den inneren Abschluss der Sittlichkeit, indem ein Volk durch den Cultus des Göttlichen sich über die Einseitigkeit und Vergänglichkeit seiner Geschichte zum unmittelbaren Genuss des Absoluten erhebt.

Es ist nicht zu verwundern, dass Hegel die Religion in seiner Philosophie beachtete, da er sich mit ihrer Kritik so viel beschäftigt hatte, allein es ist klar, dass er sie damals noch in den Staat, in das System der absoluten Sittlichkeit, einschloss. Staat und Religion fielen ihm wesentlich zusammen, wenn auch die Religion im Cultus zu einer besondern Existenz gelangen und somit von der Erziehung, der Rechtspflege, der Volkswirthschaft, unterschieden sein sollte. Von diesem abstracten, systematischen Begriff der Religion hatte sich bei ihm ziemlich früh die Auffassung ihrer geschichtlichen Gestaltung gesondert und wir können leicht bemerken, dass die fundamentalen Bestimmungen dieser Auffassung sich bei ihm erhalten haben. Er unterschied in ihr die Religion nach ihrer Identität, Differenz und reconstruirten Identität d. h, die Naturreligion, die jüdische Religion und die christliche. Die Naturreligion, die er im allgemeinen für Pantheismus hielt, sollte nach ihm das unmittelbare Versöhntsein des Menschen mit Gott enthalten. Er subsumirte ihr damals auch noch die griechische Religion, die er später als Kunstreligion von ihr absonderte. Als ihren Gegensatz betrachtete er die jüdische Religion, weil in ihr der absolute Schmerz der Entzweiung des Menschen mit Gott sich entwickelt. Die Juden hassen alle andern Völker, isoliren sich in sich, werden daher wieder gehasst und gelangen so zu dem Gefühl, unter den Völkern das verworfenste zu sein, *odium generis humani*, wie Tacitus es ausgedrückt hat. Weil seine Religion monotheistisch ist

muss in ihr der Widerspruch zwischen Sünde und göttlichem Gesetz tiefer empfunden werden. Dies Volk gerieth unter die Herrschaft der Römer, welche alle Völkerindividualitäten zerschlugen, auch die Juden besiegten, allein ihren Geist nicht überwinden konnten. Das römische Kaiserreich machte die Langeweile und die Sclaverei zu einem allgemeinen Zustande, aus dessen totaler Entsittlichung Jesus als der Mensch hervorging, der ihre Zerrissenheit dadurch aufhob, dass er die Gleichheit aller Menschen vor Gott, die Einheit aller Menschen miteinander durch die Liebe, nicht nur lehrte, sondern sie auch lebte und für die Gewissheit mit Gott eins zu sein, nicht nur starb, sondern den Tod der Sclaven und Verbrecher, den Tod am Galgen, am Kreuze starb. Christus hat die christliche Religion eben dadurch gestiftet, dass er, ein Mensch, sich doch als eins mit Gott wusste, dies Selbstbewusstsein in tausend Wendungen aussprach und es für jeden Menschen als die Wahrheit seines Lebens forderte. Christus musste die Welt, die er vorfand, verachten, aber er musste daher auch diese Verachtung mit dem Tode büssen. Seine Schuld war nicht die Schuld eines gemeinen Verbrechers, sondern die erhabene Schuld der Unschuld. Die christliche Religion, als die der absoluten Versöhnung, kann nach Hegel dies nur dadurch sein, dass sie die absolute Entzweiung überwindet. Sie geht daher in ihrem Cultus darauf aus, in jedem Menschen den unendlichen Schmerz der Entzweiung mit Gott als Bedingung für die absolute Versöhnung mit ihm zu erregen. Hierin besteht ihre Eigenthümlichkeit. Wenn Hegel auf die Zeit der Erscheinung des Christenthums zu sprechen kommt, so ist er in seinen Schilderungen unwiderstehlich fesselnd. Seine Anschauung der Corruption des römischen Kaiserreichs im ersten Jahrhundert war ebenso gross, als die der Reaction, welche von der Person Christi aus sich dagegen entwickelte. Die tiefsten Gedanken und die malerischsten, treffendsten Wendungen strömen dann in ungesuchter hinreissender Fülle bei ihm hervor.

HEGEL'S ENTWURF EINER NEUEN VERFASSUNG DEUTSCHLANDS.

Wir könnten Hegel nun von Frankfurt nach Jena begleiten, wo er zuerst in die Oeffentlichkeit trat, wenn wir nicht noch einen Blick auf ein Werk desselben zu richten hätten, das zwar noch nicht gedruckt, indessen durch Beschreibungen und Auszüge hinreichend bekannt geworden ist. Es ist dies eine ausführliche Kritik der Reichsverfassung Deutschlands und der Versuch zum Entwurf einer neuen Verfassung Deutschlands. Die Schrift, welche er 1796 über die Verfassung seines engeren Vaterlandes Würtemberg geschrieben hatte, war in seinem Bildungsgange der Keim und die Vorstufe zu dieser grösseren, ganz Deutschland betreffenden. Der Untergang des deutschen Reichs konnte von Hegel, dessen Geist so innig mit der ganzen Geschichte der Menschheit zusammenlebte, unmöglich ohne die tiefste Theilnahme empfunden werden. „Deutschland ist kein Staat mehr!" so lauten die Worte, mit denen er jene Schrift anfing. Viermal schrieb er den Anfang um, aber dieser Schmerzensschrei blieb jedesmal unverändert stehen.

Während Frankreich nach einer furchtbaren revolutionären Krisis sich wieder zu einem Staate zusammengefasst, sich eine neue Verfassung gegeben hatte, war Deutschland als Staat zusammengesunken und aufgelöst. Es hatte die französische Republik bekämpft und war von ihr niedergeworfen. Preussen schloss 1795 zu Basel seinen Separatfrieden; Oestreich folgte 1797 im Frieden zu Campo Formio; Preussen und Oestreich traten mit Frankreich 1799 im Rastatter Congress zusammen, der unvollendet blieb, bis Oestreich am 9. Februar 1801 im Frieden von Lüneville, Belgien und das ganze linke Rheinufer, nicht blos für sich, sondern im Namen des Reichs, förmlich an Frankreich abtrat.

Es ist darüber gestritten worden, wann Hegel seine Schrift verfasst habe und ich räume ein, dass ich sie zu spät, nämlich erst nach der Schlacht bei Jena, gesetzt haben kann. Sie mag schon, wie man glaubt, in Frankfurt angefangen, aber sie kann nicht eher, als nach dem Lüneviller Frieden beendet sein. Man hat in dieser Schrift auch einen Widerspruch Hegel's mit seinem System finden wollen, weil er nämlich in diesem sich zu Platon hinneigt, während er in jener sich ganz auf den Standpunct der modernen Politik stellt, allein ein solcher Widerspruch ist nur eben so scheinbar bei ihm, als bei Platon vor-

handen, wenn derselbe den Staat einmal in der „Republik" als Idealstaat und das anderemal in den „Gesetzen" als den empirisch von den Griechen erreichbaren schildert. So hatte auch Hegel in seinem „System der Sittlichkeit" den Begriff des Staates nach seiner ganzen Unbedingtheit gefasst, denn er musste hier als Philosoph ohne Rücksicht auf die Geschichte verfahren, in dieser Kritik aber trat er als Publicist auf und musste daher den historischen Staat und seine empirischen Bedingungen gegenwärtig haben. Der Publicist soll nicht *a priori* deduciren, sondern den *Status quo* durchdringen, um von ihm aus die Möglichkeit der weiteren Entwickelung zu beurtheilen. Von abstracter Philosophie mischt Hegel seiner Schrift nicht das Geringste ein; dies wäre ungeschickt gewesen; vielmehr zeigte er darin einen ebenso grossen philosophischen Geschmack, als feinen publicistischen Tact, dass er die Idee des Staates zur Seele seiner Betrachtungen machte, ohne sie dogmatisch auseinanderzusetzen. Wenn Deutschland kein Staat mehr war, wenn er, es zu retten, eine neue Verfassung dafür vorschlug, so konnte er jenes Urtheil nur fällen und diesen Vorschlag nur machen, sofern er in der That wusste, worin das Wesen des Staates zu setzen ist. Die Sprache Hegel's ist hier in ihrer Klarheit bewunderungswürdig. Er ist nicht mit Absicht, wie Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" und in seinen „Reden an die deutsche Nation" satirisch, aber die Elendigkeit des Zustandes der alten Reichsverfassung und die Verstimmung über das unbehülfliche Handeln der Deutschen färben seinen Ausdruck oft unwillkürlich mit lächerlichen oder ironischen oder auch zornglühenden Lichtern.

Hegel analysirte zuerst die Verfassung des gestürzten Reichs. Mit einer beispiellosen Sachkenntniss aller Einrichtungen und ihrer Geschichte zeigte er, wie dieselbe nichts als eine „constituirte Anarchie" war, in welcher man die „Lähmung" des Ueberganges vom Begriff zu seiner Realisirung organisirt hatte. Er zeigte, wie Deutschland eine Provinz nach der andern verloren und zuletzt das ganze linke Rheinufer an Frankreich hingegeben habe. Waren die Deutschen feige? Durchaus nicht; sie sind von Hause aus ein sehr kriegerisches Volk. Fehlte es ihnen an Mitteln? Keineswegs. Was also war die Ursache ihres Unterliegens gegen die fremden Waffen? Es war die Buntscheckigkeit der Zusammensetzung der Reichsarmee, die Ungleichförmigkeit ihres Exercitiums, Commandos; es war der Mangel an sympathischer Einheit, an einsichtsvoller Führung. Die bravste Ge-

sinnung, die grösste Tapferkeit des Einzelnen verschlug nichts gegen die fixirte Desorganisation des Ganzen, die alles mit Unsegen traf, wie „wenn der Ackersmann das Meer besäen oder den Felsen umpflügen" wollte. Die französische Armee wurde zur Siegerin über die Reichsarmee, weil sich in ihr der Einzelne als Mitglied einer grossen Armee, eines grossen Volks, eines nationalen Ruhmes fühlte. Was für eine Begeisterung konnte es aber erwecken, zwanzig, dreissig Jahre lang in der Stadtwache einer Reichsstadt, in der Leibgarde eines Abtes zu dienen?

Das erste daher, was Hegel forderte, war Einheit der Wehrverfassung. Die Armee muss einem einzigen Oberbefehl unterworfen sein; die Fürsten der einzelnen Staaten, welche die Contingente stellen, können als geborene Generäle in die Armee aufgenommen werden, müssen sich aber dem Generalcommando fügen. Eine Nation, meint Hegel, muss nicht nur die Absicht haben, sich zu vertheidigen, sondern sie muss sich auch wehren wollen. Die Erhaltung der Selbständigkeit des Staats ist die Grundbedingung aller andern Wohlfahrt. Da nun die Armee ohne Geld nicht hergestellt werden kann, so ist das zweite, was er fordert, die Einheit der Finanzen, sofern sie sich auf das allgemeine Staatsinteresse beziehen. Die Finanzlage des Römischen-Deutschen-Reichs war die kläglichste von der Welt, weil sie von Auflagen abhing, die schwer beizutreiben waren. Die Reichstage beschlossen zwar die Erhebung von Steuern, aber die Fürsten und Städte leisteten oft nicht Folge. Es wurden dann Executionen ververfügt, aber oft nicht ausgeführt. Die Finanzverfassung muss daher durch eine Bundeskasse so eingerichtet sein, dass die Unterhaltung des Bundesheeres und der Entschluss zu einem Kriege nicht von dem guten Willen Einzelner abhängig bleibe.

Diese beiden Forderungen, Wehr- und Finanzverfassung, stellt Hegel in den Vordergrund, weil durch sie die Staatsmacht gebildet wird. Steht diese fest, so können sie im übrigen den Bürgern, den Corporationen und Gemeinden grosse Freiheit gestatten. Diese Seite habe die alte Reichsverfassung eigentlich an sich gehabt, allein den Zusammenhang des Ganzen mit seinen Theilen erschlaffen lassen, die sich daher isolirt und mit ihrer Selbstsichkeit der Einheit entfremdet hätten. Das moderne System der Centralisation der Verwaltung, wie Preussen es durch Friedrich, Frankreich durch den Absolutismus sowohl der Monarchie als der Republik erhalten habe, vernichte die individuelle Freiheit durch ein Uebermaass der Controle. Die Hier-

archie der Beamten bevormunde den Burger bis in die gleichgültigen Verhältnisse des alltäglichen Lebens und veranlasse eine endlose Schreiberei, einen unersetzlichen Zeitverlust, eine Versäumniss des Handelns im rechten Augenblick. Dieser schwerfällige Pedantismus der Bureaukratie sei überdem höchst kostspielig, weil eine so grosse Menge von Beamten lediglich wieder für die Beamten gehalten werden müsste. Wenn in Frankreich in der Schule eines Dorfes eine Scheibe zerschlagen werde, so müsse erst an den Maire des Dorfes, dann von diesem an den Präfecten des Departements, dann von diesem an den Minister des Unterrichts berichtet werden, um die Erlaubniss zu erhalten, die Scheibe wieder einsetzen zu lassen. Hegel will also für die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft das Princip der Selbstverwaltung empfehlen, es jedoch nicht bis zu solcher Macht, Festigkeit, Eigensinnigkeit auswachsen lassen, dass es die Einheit und Bewegung des Ganzen hemme, denn eine solche Hartnäckigkeit der Individualität habe gerade den Deutschen immer angehaftet und in ihrer politischen Bildung geschadet, weil Jeder sich durch das steife Beharren in seiner Besonderheit frei zu halten und durch seine Unzufriedenheit mit dem Geschehenen, sowie durch den Ausdruck derselben in Postulaten, wie es anders, wie es besser hätte geschehen können, sich das Gefühl der Ueberlegenheit über das Ganze zu geben suche. Unzufriedenheit mit der eigenen Geschichte, Mäkelei und Nergelei selbst an ihren ruhmvollen Momenten, sei die Krankheit der Deutschen.

Als das vermittelnde Element der centralen Staatsmacht und der relativ unabhängigen Kreise der bürgerlichen Gesellschaft betrachtete Hegel die Repräsentativverfassung, die er aus den Abgeordneten der Städte, Kreise und Körperschaften hervorgehen liess. Eine Vertretung nach der Kopfzahl verwarf er, obwohl er durch die Liberalität, mit welcher er das nationale und das confessionelle Moment behandelte, eigentlich dazu hätte gedrängt werden müssen. Er hatte in seinem System der Sittlichkeit ein Volk als Träger des Staats vorausgesetzt; hier aber meinte er, dass die Grösse der modernen Staaten es nothwendig mache, das nationale Moment der Idee des Staates unterzuordnen. Verschiedenheit der Sprache und Sitte hindern nicht, einem Staate anzugehören. Es werde immer ein Volk, ein Stamm, in der Geschichte eines Staates tonangebend sein; oder richtiger, es werde sich durch die Geschichte eine bestimmte politische Tendenz entwickeln, welche sich alle diejenigen Gebiete einverleiben werde, deren sie zu ihrem Wirthschaftssystem bedürfe. Diese politische Tendenz werde dann durch ihre

Nothwendigkeit von innen heraus die Unterschiede der Sprache und Sitte nivelliren, wie wir dies in der That sowohl in grossen Monarchien als Republiken sehen. Hegel will sagen, nicht der nationale Purismus in seiner isolirenden Abstraction, sondern die Idee des Staates in ihrer concreten historischen Position ist das Princip des Verfassungslebens. Aehnlich erklärt er sich über die Religion. In seinem Idealstaat forderte er Einheit der Nationalität mit ihrer Religiosität; ja er meinte, dass ein freies Volk die Kühnheit haben müsste, sich aus eigener Majestät seinen Glauben zu erschaffen. In diesem Entwurf abstrahirte er zwar nicht von der Religion, als ob sie etwas für den Staat ganz und gar Gleichgültiges wäre, aber er meinte, dass der Staat die confessionellen Unterschiede frei zu lassen habe, um selber von der Herrschaft der einen oder der andern Confession frei zu bleiben. Der Staat solle auch hier sich lediglich durch den Begriff seiner Idee bestimmen lassen, welche die Bürger zunächst als Staatsbürger ohne Rücksicht auf ihre Confession behandelt. Hegel geht hier auf die geschichtliche Entwickelung dieser Verhältnisse in Deutschland zurück, indem er die Folgen der Reformation beleuchtet, welche die Deutschen so tief mit sich selbst entzweite. Er meint, dass der Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus durch ihre oft blutigen Kämpfe, durch die Länge der Zeit, durch die Gewohnheit des gegenseitigen Verkehrs, durch die Aufklärung und die principiell gewordene Toleranz sich bis dahin ermildert habe, für die politische Einigung der Nation kein Hemmniss zu sein. Diese Einigung selbst knüpft er schliesslich an das österreichische Kaiserhaus an. Preussen schien ihm nicht geeignet die Führung der Nation zu übernehmen. Als Süddeutscher, als Würtemberger, der in Bern und Frankfurt gelebt hatte, war ihm das Vertrauen zur politischen Fähigkeit Oesterreichs natürlich; Preussen dünkte ihm damals den eigentlich deutschen Interessen noch zu fern zu liegen, und durch das Genie eines grossen Fürsten nur einen vorübergehenden Glanz erreicht zu haben. Für die auswärtige Politik des neuen Reichs wünschte er einen Centralort, der durch seine Lage für den diplomatischen Verkehr mit dem Auslande geeigneter, als Wien sein möchte, und schlug dafür Mainz vor. Wenn man erwägt, dass Hegel, ein obscurer Privatmann, das Geschick seines Vaterlandes doch nicht gewaltsam in eine andere Bahn zu lenken vermochte, so wird man zugeben müssen, dass er seine Theilnahme nicht wohl in einer andern Form, als in der eines Reformvorschlages, äussern konnte. Es ist sonderbar, wenn man ihm

diese Form zum Vorwurf gemacht hat, als ob er mit ihr eine politische Ohnmacht bewiesen habe. Was konnte denn Fichte, den man ihm entgegengestellt hat, auch anderes thun, als die Zustände der Deutschen einer scharfen Kritik zu unterwerfen und Vorschläge zu einer Verjüngung der Nation durch eine andere Erziehung des heranwachsenden Geschlechts zu machen? Die Tiefe der Einsicht Hegel's, die Reife seines Urtheils, die Verständigkeit seiner Reformgedanken, stellen ihn als staatsmännischen Philosophen über Fichte, der ihn an Beredsamkeit, an enthusiastischer Emphase, nicht aber an Gründlichkeit übertraf. Wie es gekommen, dass Hegel's Schrift nicht zum Druck gelangte, ist unbekannt, aber sie bleibt auch so in ihrer apokryphen Existenz ein rühmliches Zeugniss für seine patriotische Gesinnung und tiefe politische Einsicht. Ueber die Schwierigkeit, die Deutschen lediglich durch das „Verstehen dessen, was ist" zum Entschluss zu treiben, mit dem Wiederaufbau ihres Staates durch eine Reinigung von allem mittelalterlichen Wust und durch Organisation der Idee des modernen Staats Ernst zu machen, täuschte er sich so wenig, dass er selber den Gedanken ausspricht, sie nur durch Gewalt zu einer Wiedergeburt gezwungen zu sehen. Er wünscht ihnen einen Theseus, der mit der Gewalt, sie zur Einheit zusammenzufassen, die Grossmuth verbände, die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Stämme in dem zu schonen, was sie an wahrer Lebensfähigkeit besitzen. Bislang habe der Particularismus seine Berechtigung zum absoluten Zweck gemacht; seine Devise sei gewesen: *Fiat justitia, pereat Germania.* Diese selbstische Gesinnung, die sich nicht von dem Buchstaben des positiven Rechts losmachen könne, die sonderthümliche Beschränktheit mit dem allgemeinen Interesse zu verschmelzen, müsse gebrochen werden, wenn die Deutschen durch reelle Einheit zu reeller Macht und damit zu derjenigen Freiheit und Anerkennung gelangen wollten, deren sie an sich würdig seien.

Nachdem Deutschland gegenwärtig durch Preussen einen so wesentlichen Fortschritt zu seiner Einigung und Erstarkung gemacht hat, wird wohl Niemand leugnen wollen, dass die Auffassung der Verfassung und der Zustände Deutschlands, sowie der Mittel zu ihrer Reform, wie Hegel dieselbe zu Anfang des Jahrhunderts aussprach, nunmehr durch die Thatsachen auf das glänzendste bestätigt sei.

DIE DIFFERENZ DES FICHTE'SCHEN UND SCHELLING'SCHEN SYSTEMS.

Der Uebergang Hegel's aus seiner Verborgenheit in die Oeffentlichkeit wurde durch den Tod seines Vaters vermittelt, der ihm ein kleines Vermögen von einigen tausend Gulden hinterliess, wenigstens eine Zeit lang unabhängig leben zu können. Es war natürlich, dass Hegel für die nähere Bestimmung des Entschlusses, wohin er sich wenden solle, als Docent an einer Universität aufzutreten, sich an seinen Landsmann und ehemaligen Commilitonen Schelling wandte, der in Jena bereits als Professor lebte und lehrte. Allerdings war sein Briefwechsel mit ihm seit mehreren Jahren in's Stocken gerathen, aber den Schriften seines Freundes war er mit höchster Aufmerksamkeit gefolgt. Er schrieb ihm, wie er seinem literarischen Gange bewundernd zugeschaut habe, allein er sprach in aller Bescheidenheit auch das Selbstgefühl aus, seinem Freunde hoffentlich nicht unebenbürtig zu sein. Er theilte ihm mit, ein System entworfen zu haben. Nach Jena wollte er nicht sogleich übersiedeln, weil er zwischen Frankfurt und Jena noch eine Zwischenstation tieferer Besinnung durchzumachen wünschte. Er fragte daher Schelling am 2 November 1800 um Rath, ob er nach Bamberg oder nach Eisenach gehen solle, und bat ihn für den ersten Ort um einige Empfehlungen und Nachweise für seine Einrichtung, weil Schelling eben dort gewesen war. Indessen scheint Schelling ihn bestimmt zu haben, sofort nach Jena zu kommen, denn Ende Januar 1801 finden wir Hegel hier.

Das erste, was er hier that, war nicht, sich zu habilitiren, sondern Schelling zu Hülfe zu kommen, der von Reinhold wegen seines „Systems des transcendentalen Idealismus" angegriffen war. Er schrieb in einigen Monaten eine Schrift „Ueber die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems". Mit ihr stellte er sich thatsächlich über beide, obwohl er sich so ausdrückte, dass er den Standpunct Schelling's auch als seinen eigenen bezeichnete. Gewiss war dies keine Unwahrheit, denn Schelling hatte wenigstens den Begriff des Absoluten als der Einheit von Subject und Object, von Idealität und Realität, erreicht, ohne welchen speculative Philosophie unmöglich ist. Von seinen eigenen Gedanken konnte Hegel nur gelegentlich etwas durchschimmern lassen, denn jetzt kam es nur darauf an, zu zeigen, dass

Schelling auf einem andern, höheren und wahrhafteren Standpunct stehe als Fichte, und damit Reinhold zu widerlegen, der Schelling ganz mit Fichte identificirt hatte. Wenn man aber den Anschluss Hegel's an Schelling weiter, als bis zu dieser allgemeinen Uebereinstimmung im Begriff des Absoluten ausdehnt, so verfällt man in Irrthum. Geht man vollends so weit, das Verhältniss zwischen beiden so darzustellen, als ob Hegel, der ja nämlich, wie wir wissen, bereits ein System, wenn auch in noch unvollkommener Gestalt, besass, nunmehr von Schelling abhängig geworden sei, so ist dies unstreitig ein noch grösserer Irrthum. Im Gegentheil lassen sich die Veränderungen, welche Schelling von hier ab mit seiner Philosophie vornahm, nur erklären, wenn man erwägt, dass ihm durch Hegel eine Menge neuer Gesichtspuncte und Stoffe zugeführt wurden, die er mit seiner stürmischen Beweglichkeit sofort verarbeitete. Da ich dies vor einigen zwanzig Jahren, als Schelling noch lebte, in einer eigenen Schrift über Schelling aus dessen Werken nachzuweisen versucht habe, so will ich diesen Punct nicht weiter berühren. Dass Hegel, wie sehr er auch öffentlich mit Schelling gemeinsame Sache machte, doch keineswegs gesonnen war, sich als einen schulerhaften Adepten desselben behandeln zu lassen, zeigt seine Reaction gegen diese Insinuation, die damals schon von einer süddeutschen Zeitung gemacht wurde. Hegel erklärte sie in dem Journal, das er mit Schelling herausgab, geradezu für eine Lüge.

Hegel trat, was von Erstlingsschriften, auch sehr berühmter Männer, nicht immer gesagt werden kann, sogleich als classischer philosophischer Autor auf, bei welchem die gelehrte Durchbildung, die Kraft des Talentes, das Geschick des Ausdrucks, sich bereits ersättigt und zu einer interessanten Eigenthümlichkeit durchdrungen hatten. Er theilte seine Aufgabe in drei Abschnitte. Zuerst gab er eine Einleitung, in welcher er die Hauptpuncte durchnahm, um welche sich, seit Kant, der philosophische Streit drehte, Ableitung alles Wissens aus einem obersten Grundsatz, Verstand und Vernunft, transcendentale Anschauung, Reflexion als Instrument des Philosophirens, Postulate u. s. w. Zweitens zeigte er, worin Schelling mit Fichte identisch und worin er von ihm different sei. Drittens fertigte er Reinhold ab.

Da er selber jetzt in die Geschichte eintrat, da er das Verhältniss zweier Systeme aburtheilen wollte, so hob er in seiner Einleitung sehr richtig den Begriff der Geschichte der Philosophie überhaupt

hervor, dass nämlich alle echten Systeme an und für sich nur Stufen in der Entwickelung des Einen wahren Systems der Philosophie ausmachten. Was an ihnen sterblich sei, gehöre der Individualität der Philosophen, der Besonderheit der Epoche und des Volks an, aus welchen sie hervorgingen, das aber, was sie als Speculation zu gelten berechtige, sei das Unsterbliche in ihnen, der von irgend einer Seite her gefasste Begriff des Absoluten. Wenn eine Philosophie eine andere widerlege, so könne sie dies nur, indem sie dieselbe zugleich fortbilde. Das Wahre in einer Philosophie, das also, wodurch sie Philosophie sei, könne nicht widerlegt werden. Die Widerlegung, welche das Mangelhafte in der Fassung des Absoluten darthue, sei insofern zugleich eine Rechtfertigung des einseitigeren Standpunctes. Die Geschichte der Philosophie sei nicht eine Erzählung von zufälligen Meinungen, sondern die Geschichte der sich selbst erkennenden Vernunft.

In der Vergleichung Fichte's und Schelling's ging Hegel nicht weiter, als die Situation es forderte. Er verhielt sich ganz objectiv und zeigte, dass es ein Irrthum sei, Schelling als einen einfachen Fichtianer zu nehmen, da er die Seite des Nicht-Ich's, welche Fichte nur negativ behandelt hatte, zu einer positiven Gestaltung, zu einer Philosophie der Natur, fortgebildet habe, von welcher Fichte nichts wusste, dem die Natur immer verdrieslich und unbequem fiel. Obwohl er aber Schelling nur zu vertheidigen und zu erklären schien, machte er doch einen Ruck über den Standpunct hinaus, den Schelling im System des transcendentalen Idealismus noch eingenommen hatte, indem er bewies, dass, wenn der Entwickelung des Bewusstseins die Entwickelung der Natur entspräche, das Absolute selber sowohl Geist als Natur sein müsse. Die wahre Philosophie müsse also die Indifferenz von Subject und Object, von Idealität und Realität, zu ihrem Ausgangspunct machen. Mit diesem Begriff des Absoluten trat Hegel von vornherein in die Philosophie. Die Kämpfe, bis zu diesem Standpunct zu gelangen, hatte er hinter sich gelassen. Gesättigt mit der Lectüre eines Lessing, Herder, Kant, Schiller, Göthe, drückte er seinen Begriff des Absoluten mit heiterer Freiheit in einer stylistischen Vollendung aus, die ihn sofort unsern deutschen Classikern coordinirte. Der philosophische Classiker muss dies ebenso sehr durch den Inhalt, als durch die Form sein. Für die Form genügt es nicht, dass er überhaupt sage, was er denkt, dass er von Schluss zu Schluss fortgezogen werde, sondern er muss seine Gedanken auch mit künstlerischer Freiheit darstellen. Er muss

die Nothwendigkeit des Gedankens mit objectiver Besonnenheit schildern, ähnlich wie der Künstler, erfüllt von der Begeisterung durch die Idee des Schönen, in seiner Production doch stets sich kritisch selbst überwacht, sein Werk harmonisch in sich abzurunden. Diese Besonnenheit besass Hegel. Er wusste Maass zu halten, den richtigen Ton anzuschlagen, den nöthigen Wortvorrath nach allen Seiten und durch alle Stufen zu benutzen und den didaktischen Ernst nicht in Pedanterie ausarten zu lassen. Es war keine Kleinigkeit, in der Gährung, wie sie damals in Jena herrschte, in diesem tumultuarischen Ringen so vieler begabter Talente, so vieler zum Höchsten aufstrebender Geister, sich mit der ersten literarischen That, mit dem ersten Auftreten, sofort die Anerkennung als eines Ebenbürtigen zu erwerben.

Da Hegel nur erst kritisch in den Process der Philosophie eingriff, genügte es für die Charakteristik seiner eigenen Auffassung, wenn er bei dem Begriff des Absoluten stehen blieb, weil dieser Begriff es ist, welcher die Philosophie von den übrigen Wissenschaften unterscheidet, sofern dieselben immer mit einem besondern Gegenstande zu thun haben. Hegel deutete aber an, dass der Begriff des Absoluten selber verschieden genommen werden könne: 1) abstract; 2) relativ; 3) concret. Der abstracte Begriff desselben ist der seiner Identität, für welchen von seiner Erscheinung abstrahirt wird. In dieser Abstraction von Natur und Geist ist es selber weder Natur noch Geist. Es ist das höchste Wesen, welches gemeinhin von der Vorstellung unter dem Titel des Absoluten verehrt wird, weil es über Natur und Geschichte erhaben sei. Allein in diesem höchsten Wesen, dem *ens realissimum*, muss doch Natur und Geist an sich enthalten sein, denn woher sollten sie sonst kommen? Es ist also nicht nur identisch, sondern es ist zugleich in sich unterschieden und dieser Unterschied ist der von Subject und Object, von Geist und Natur oder wie man sonst die Entgegensetzung aussprechen will. Da nun aber jede Seite des Gegensatzes selber wieder den Gegensatz innerhalb ihrer Gestaltung in sich tragen wird, so unterscheidet sich nicht nur der Gegensatz von Subject und Object überhaupt, sondern innerhalb des Subjects wie des Objects erneut sich ebenfalls der nämliche Gegensatz. Das Subjective ist nicht nur subjectiv, sondern wird sich objectiv; das Objective ist nicht nur objectiv, sondern wird subjectiv. Jedes, an sich dem andern entgegengesetzt, wird in seiner Einseitigkeit selber Totalität. Dass Schelling diese Totalität für die Natur in der menschlichen Gestalt, für den Geist im menschlichen Kunstwerk gefunden

hatte, liess Hegel jetzt als etwas Untergeordnetes liegen. Ihm war die Hauptsache, die Entgegensetzung von Natur und Geist als den eigenen Gegensatz des Absoluten zu setzen. Bleibt man daher bei ihnen stehen, so hat man allerdings das Absolute, aber nur das relativ Absolute, das Absolute der Erscheinung. Wir sind wohl geneigt, diese zu unterschätzen, als wenn das Absolute wer weiss wo existirte, als wenn die Welt von ihm verlassen wäre, als wenn es zu vornehm wäre, sich mit der Natur und Geschichte gemein zu machen, allein dies ist ein Irrthum, denn es ist vielmehr mitten unter uns, weil es entweder in der Natur oder im Geist erscheinen muss, da es keine andere Formen der Manifestation hat. Wird die eine oder die andere dieser beiden Formen verabsolutirt, so entsteht entweder der abstracte Naturalismus oder der abstracte Spiritualismus. Jener macht die Materie, dieser das Ich zum Absoluten. Sie sind beide gleich falsch, denn das absolut Absolute, wie Hegel wohl sagt, das concrete Absolute, ist sowohl Natur als Geist. Es ist weder geistlose Natur noch naturloser Geist. Diese Einheit des Gegensatzes nannte Hegel damals: die absolute Indifferenz, mit welchem Worte er nicht etwa die Gleichgultigkeit des Absoluten gegen seinen Unterschied, sondern die Freiheit desselben von jeder der sich einander entgegengesetzten Einseitigkeiten ausdrucken wollte. Das Absolute ist in der Erscheinung gegenwärtig, allein es ist weder das Einzelne in der Natur noch in der Geschichte, denn damit würde es in die entstehende und vergehende Endlichkeit herunterfallen, sondern es ist die ebenso wohl positive als negative Einheit der Erscheinung. Es setzt sein Wesen in der Erscheinung, aber es hebt die Erscheinung in seinem Begriff auf. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch allein es wäre, in welchem das Absolute erst zum Begriff gelangte, denn ein Absolutes, welches nicht durch sich selbst von vornherein das absolute Bewusstsein seiner selbst, der absolute Begriff seiner selbst, wäre, sondern welches erst durch den vielirrenden Menschen allmählich zu seiner Erkenntniss gelangen sollte, würde nicht das Absolute sein, weil das Absolute nicht werden kann, was es ist. Es wartet daher auch nicht auf das Werden der Natur und der Geschichte, als ob es die Vollendung seiner Existenz erst aus ihnen zu entnehmen hätte. Die Wendungen, mit denen Hegel diesen Grundbegriff der Philosophie vorträgt, sind überaus mannichfaltig und klingen öfter für unser heutiges Ohr grell, weil er in der Regel sich deutscher Ausdrücke bedient. Er spricht z. B. davon, dass die Entgegengesetzten durch ihre Vernichtung im

Absoluten eins seien. Vernichtung soll hier nicht heissen, dass sie in's Nichts verschwunden wären, sondern nur, dass sie in ihrer Einseitigkeit, als Entgegengesetzte, als durch einander Beschränkte, sich vernichten. Ein Absolutes, welchem die Natur z. B. als ein schlechthin selbständiges Dasein gegenüber stünde, würde nicht absolut sein. Als Absolutes muss es die Natur, unbeschadet ihrer relativen Selbständigkeit in sich aufheben, also negiren. Hegel nannte das Absolute als Indifferenz auch die Identität der Identität und des Gegensatzes.

Zuletzt beschäftigte Hegel sich noch mit Reinhold, der gerade bei der Bewunderung Bardili's stand und vorgeschlagen hatte, doch nicht sogleich Ernst mit dem Absoluten zu machen, sondern erst sich einem vorläufigen Erkennen, einem problematischen und hypothetischen Philosophiren hinzugeben. Dies Philosophiren ausserhalb der Philosophie war eine Caricatur des Kant'schen Gedankens, das Erkenntnissvermögen erst einer Kritik zu unterwerfen, bevor man daran ginge, von ihm Gebrauch zu machen. Seine Habilitation als Docent bewirkte Hegel am 27. August, seinem Geburtstag, 1801, durch Vertheidigung einer lateinischen Abhandlung: „*de orbitis planetarum*," der auch noch Thesen angehängt waren. Wir können diese Dissertation, da wir es hier mit Hegel als deutschem Classiker zu thun haben, übergehen und uns auf einige Bemerkungen darüber beschränken, zu welchen uns der Inhalt in seiner Beziehung zu Hegel's Philosophie und ihrem Schicksal überhaupt veranlasst. Wie Kant mit seiner ersten Schrift „über die wahre Schätzung des Begriffs der lebendigen Kraft" sich kritisch über die Cartesianer und Leibnitzianer stellte, so stellte sich Hegel mit seiner Schrift „über die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems" kritisch über Fichte und Schelling. Wie Kant sich dann in seiner nächsten Schrift in der „Naturgeschichte des Himmels" zur Astronomie wandte, so Hegel in seiner Abhandlung „über die Planetenbahnen" ebenfalls. Er wählte diesen Gegenstand, weil er ihm das lebhafteste Interesse einflösste; weil er ein naturwissenschaftlicher war und daher zu der Philosophie Schelling's, welche der Transcendentalphilosophie eine Naturphilosophie coordinirte, ein näheres Verhältniss hatte; er wählte ihn, weil Schelling selber der Astronomie bis dahin wenig Aufmerksamkeit geschenkt hatte, seine Abhandlung also einen noch zurückgebliebenen Punct betraf. Man wird nicht umhin können, dies einen guten Tact zu nennen. Was Hegel eigentlich beabsichtigte, war eine Ableitung der drei Kepler'schen Gesetze *a priori* aus den Begriffen des

Raumes und der Zeit. Er meinte, dass Newton ungerecht über Kepler erhoben sei und dass von ihm die Verwirrung mathematischer Bestimmungen mit physischen herrühre. Newton selber bemerke zwar, dass man die geometrischen Formen, in denen er die Bewegung darstelle, nicht für physische Kräfte halten solle, indessen hinterher vergesse er dies und noch mehr sei dies dann von seinen Anhängern geschehen. Es existire also z. B. keine Tangentialkraft, sondern es sei dies nur eine Hypothese zum Behuf der Construction u. s. w. Man kann Hegel's Polemik gegen den Missverstand und Missbrauch der Newton'schen Schule zugeben, so bleibt doch immer der Gedanke der Attraction der Schwere nach dem directen Verhältniss der Massen als das universelle Gesetz der mechanischen Welt stehen. Diese Reduction der Kepler'schen Gesetze auf eine Einheit, aus welcher sie als nothwendige Folge entspringen, war der unleugbare Fortschritt Newton's. Die Polemik Hegel's wollte zwischen der Causalität des Fallgesetzes und der der Planetenbewegung einen specifischen Unterschied machen; er betrat damit eine Richtung, die, unabhängig von ihm, epochenweise immer wieder bei denen aufgetaucht ist, welche sich durch Newton's Hypothesen und durch die unlogische und widerspruchsvolle Art ihrer Darstellung nicht befriedigt gefunden haben. Es mag genug sein, hier an Dittmann, Richers, Johannes von Gumpach zu erinnern, welcher letztere in seinen „Grundzügen einer neuen Weltlehre", München 1860, auch eine Menge von Zeugnissen ähnlicher Tendenz aus englischen Astronomen, namentlich von Airy in Greenwich, beigebracht hat. Was Hegel in seiner Dissertation nicht ohne Dunkelheit über die Begründung der Kepler'schen Gesetze durch die Einheit wie den Unterschied von Raum und Zeit eigentlich sagen wollte, hat er später, in der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie, 1827, im Zusatz zu Paragraph 270, viel deutlicher ausgesprochen. Gegen das Ende seiner Dissertation kam Hegel auf die Frage, ob sich für den Abstand der Planeten ein Gesetz finden lasse? Diese Frage war durch Kant, Titius und Bode wieder zu lebhafter Anregung gelangt; es war eine Progression für den Abstand vorgeschlagen, allein die Erfahrung stimmte nicht damit überein. Kepler hatte die Abstände der Planeten aus den Verhältnissen der regulären Körper abgeleitet und damit die sechs Kreise des Planetensystems, die er kannte, von dem übrigen Sternenhimmel abgeschlossen, als in welchem die höchste Mannichfaltigkeit herrsche. (S. Apelt: „Die Epochen der Geschichte der Menschheit," Bd. I, 1845, S. 398 ff.: Kepler's

Mysterium cosmographicum.) Nach jener Scala fehlte aber zwischen dem Mars und Jupiter ein Planet, nach welchem die Astronomen bis dahin vergeblich gesucht hatten. Hegel erinnerte daher an die Platonische Reihe für die Planetenabstände und meinte, dass, wenn dieselbe richtiger wäre („*si verior esset*") die Astronomen umsonst suchen würden. Nun wurde aber am 1. Januar 1801 von Piazzi in Palermo die Ceres entdeckt und damit der Anfang zu noch immer, wie es scheint, nicht beendeten Entdeckungen der vielen Planetoiden gemacht, die sich zwischen Mars und Jupiter bewegen und die Stelle des Einen von der Theorie vermissten Planeten einnehmen. Die Empirie hat also jene Progression von Titius und Bode bestätigt. Es ist nun in der That lächerlich, mit welcher Schadenfreude Paulus zuerst in einer pseudonymen Schrift von *Magis Amica Veritas* dreissig Jahr später den Irrthum Hegel's als einen Beweis hat hinstellen wollen, dass die Speculation ein leeres, gehaltloses Denken sei. Der Philosoph deducirt, dass die Astronomen sich vergeblich abmühen und unterdessen haben diese schon entdeckt, was er leugnet! Wer wird also den Philosophen noch Credit schenken? Diese Verhöhnung der Philosophie ist seitdem hundertfältig wiederholt worden; für Hegel speciell hat man eine Art Schandfleck daraus gemacht, als ob er auch ein Ignorant gewesen wäre. Einmal aber hat er die Bode'sche Progression nicht schlechthin verworfen und die Platonische nicht schlechthin angenommen, sondern nur hypothetisch folgert er aus der Platonischen, weil bis dahin die Bode'sche noch nicht bestätigt war. Sodann muss das Factum von Piazzi's Entdeckung ganz einfach in Jena wenigstens noch nicht bekannt gewesen sein, denn sonst hätte Hegel die vier Zeilen, die ihm so grossen Unglimpf bei allem antiphilosophischen Volke zugezogen haben, leicht streichen können. Wäre die Notiz davon nach Jena gelangt gewesen, so würde zweifelsohne wenigstens Schelling davon gehört haben, da er mit der ganzen naturwissenschaftlichen Literatur damals in so engem Zusammenhang stand; ja Paulus, Hegel's Landsmann, würde wohl nicht ermangelt haben, ihn bei der Vertheidigung seiner Dissertation anzugreifen und zu persifliren. Es muss also in Jena kein Mensch etwas von der Ceres bis dahin gewusst haben. Endlich aber ist es von der Empirie und Unphilosophie kindisch, das zufällige Nichtwissen einer Thatsache zu einem Grunde zu machen, die Philosophie überhaupt verachten zu dürfen. Sie schmeichelt ihrem Stolz mit allem, was ihrem Hass gegen die Philosophie Nahrung giebt.

KRITISCHES JOURNAL DER PHILOSOPHIE.

Schelling gab für sich schon seit 1800 eine „Zeitschrift für speculative Physik" heraus. Er vereinigte sich aber mit Hegel 1802 zur Herausgabe eines „Kritischen Journals der Philosophie", das nicht in Jena, sondern in Tübingen bei Cotta erschien. Ein Journal ist immer das Symptom, dass ein Interesse sich an das grosse Publicum wendet, denn das Journal sucht eine continuirliche Wirkung hervorzubringen und die Menge zu gewinnen, während das Buch in seiner sporadischen Vereinzelung einem zufälligen Schicksal unterliegt. Dass also Hegel sich mit Schelling zu einem Journal verband, war der Ausdruck der Entschlossenheit, die speculative Philosophie mit den übrigen Richtungen des Tages in einen Kampf zu führen. Dass eine Tendenz diese Form versuche, ist die Hauptsache für unsere Zeit; die Langlebigkeit des Journals ist dabei untergeordnet. Das Journal charakterisirt eine Krisis; ist dieselbe vorüber, so wird es, falls es nicht ein Fachjournal ist, eigentlich überflüssig. Es überlebt sich; es entartet; es wird vom Publicum nur noch aus Gewohnheit fortgeschleppt. Wir haben gerade in jener Periode, die uns hier beschäftigt, gesehen, wie Journale, die von unsern Classikern ausgingen, sich als charakteristischer Ausdruck eines Entwickelungsmomentes nur ein paar Jahre hindurch halten konnten, während mittelmässige unsterblich zu sein schienen. Man denke an die Thalia von Schiller, an die Horen von Schiller und Göthe, an die Propyläen von Göthe, an das Athenäum der Schlegel. Wie schnell gingen sie unter! Und so hat auch das Kritische Journal von Schelling und Hegel kaum zwei Jahre gedauert, wobei nicht ausser Acht gelassen werden darf, dass Schelling im Frühjahr 1803 nach Schwaben reiste, und im Sommer dieses Jahres Jena mit Würzburg vertauschte, die Herausgeber also getrennt wurden. Sie hatten sich im Journal so sehr identificirt, dass sie ihre Aufsätze nicht unterzeichneten, sondern dem Publicum das Errathen des Verfassers überliessen. Hegel nahm mit dieser engen Verbindung auch alle Antipathien auf sich, welche Schelling sich bis dahin, namentlich mit der Redaction der Jenaischen Literaturzeitung, zugezogen hatte.

Diese Verbrüderung hat aber nach Hegel's Tode zu widrigen Nachforschungen über den Ursprung dieses und jenes Aufsatzes geführt, die um so weniger zu etwas Ersprieslichem kommen konnten,

als Schelling bei der Herausgabe der Werke Hegel's nicht einfach erklärte, dieser oder jener Abdruck sei ein Irrthum, sondern erst eine anderweite Bezweiflung abwartete, sich sehr gewunden und vornehm zu äussern. Wenn nun zuerst Hegel zu viel zugeschrieben schien, so hat Schelling's Sohn in der Herausgabe der Werke seines Vaters dies reichlich gut gemacht, denn hier ist alles aufgenommen, was irgendwie sich Hegel entreissen liess, sei es aus, zuweilen sehr dürftigen, äusseren, sei es aus, zuweilen sehr schwachen, inneren Gründen. Ich bin vor Jahren selber in diese elenden Streitigkeiten durch meine Schrift über Schelling 1843, so wie als Biograph Hegel's 1844 verwickelt gewesen und habe wahrlich nicht Lust, darauf zurückzukommen. Ich begnüge mich jetzt mit der einfachen Bemerkung, dass, wenn Schelling's Sohn Recht hätte, das ganze dritte Stück des ersten Bandes seinen Vater zum Verfasser haben müsste, denn er vindicirt ihm alle darin enthaltenen Aufsätze: I. Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. II. Ueber Construction in der Philosophie. III. Anzeige der *Principes naturels par le Joyaud*. IV. Notiz von Herrn Villers Versuchen, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen. Hegel hätte also in dies Heft gar nichts geschrieben. Ist das glaublich?

Da Schelling schon ein Journal, das für speculative Physik, zu versorgen hatte, so begreift sich, dass er für dies Journal nicht übervel thun konnte. Wahrscheinlich hatte Hegel die Anregung zu diesem Journal, dessen Schelling ja nicht bedurfte, gegeben und so fiel ihm mit Recht die Ausstattung desselben vornehmlich zu. Ich meinestheils zweifle nicht daran, dass das Vorwort des Journals: „Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zu dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie insbesondere" von Hegel geschrieben sei. Inhalt und Form sprechen gleichmässig dafür, wenn auch Schelling, wie ja ganz in der Ordnung, als Mitherausgeber des Journals einiges geändert, einiges hinzugesetzt haben kann. Wie drückte sich Schelling aus, als Weisse ihm die Freude machte, ihn über seine Autorschaft zu befragen? „Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht näher zu bezeichnen wüsste, sowie die Hauptgedanken sind von mir; es mag wohl keine Stelle sein, die ich nicht wenigstens revidirt." Da der Aufsatz nur vierundzwanzig Seiten umfasst, so wird quantitativ für Hegel wenig bleiben, falls Schelling „viele Stellen" geschrieben und falls er jede andere „wenigstens revidirt", soll doch wohl heissen, geändert hat. Doch der armselige Hegel,

mit welchem er damals bis zur Unterschiedlosigkeit fraternisirte, hat ja selber keine Gedanken gehabt; er ist blos der Schreiber Schelling's gewesen, denn, sagt er, „die Hauptgedanken sind von mir." Was bleibt also für Hegel nach Inhalt und Form? So gut wie nichts, ausser dem mechanischen Schreiben, denn die Hauptgedanken sind von Schelling, viele Stellen hat er selbst geschrieben und jede andere wenigstens revidirt. Auf anderthalb Bogen! Schelling's Sohn hat es für nöthig erachtet, zu der Versicherung seines Vaters (Schelling's Werke, Erste Abth. Bd. V, 1859, S. VIII) noch einige Gründe hinzuzusuchen, worunter folgender. Weil er in einem Verbesserungsfragment seines Vaters aus dem Jahre 1803 die Aeusserung findet, dass es nicht mehrere Vernunften, sondern nur Eine Vernunft geben könne, und weil dieser Ausdruck sich in jenem Vorwort zu Anfang des Jahres 1802 auch findet — deshalb soll Schelling dies geschrieben haben. Wenn jenes Fragment von 1801 wäre, so hätte es noch einen Sinn, aber so?

Doch ich will alles, was Schelling's Sohn als seinem Vater im Journal gehörig hat drucken lassen, ignoriren, so bleibt doch genug und gerade das Wichtigste und Gehaltvollste für Hegel übrig. Es sind dies die unbestritten von ihm verfassten Abhandlungen, durch welche er seiner Philosophie den Weg bahnte.

1) Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.

2) Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten.

3) Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug.

4) Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältniss zu den positiven Rechtswissenschaften.

Die ersten drei Kritiken richteten sich gegen die zeitgenössische Philosophie. Hegel griff darin die grössten schon als Auctorität befestigten Berühmtheiten, wie die noch aufstrebenden Celebritäten des Tages an. In der ersten wandte er sich gegen Kant, Jacobi und Fichte. Wenn der Gegensatz von Wissen und Glauben sonst der zwischen Philosophie und Theologie gewesen sei, so hätten diese drei diesen Gegensatz in die Philosophie selber verlegt und das Glauben

zum Resultat des Versuchs, zu wissen, gemacht. Kant habe dies auch objectiv gethan, sofern er sich um den Begriff des Absoluten in der Form des Begriffs bemüht habe; Jacobi hingegen völlig subjectiv, indem er die Möglichkeit der Philosophie als eines Wissens des Absoluten geleugnet habe; Fichte vereinige Kant und Jacobi, weil er einerseits den Begriff festhalte, andererseits aber auch die Sehnsucht als das Höchste erscheinen lasse. Kant behandelte Hegel mit entschiedenster Polemik, aber mit Achtung, weil er den Begriff des Absoluten beständig streift. Von der Kritik der Urtheilskraft, in welcher Kant sich zur speculativsten Einheit erhebt, sagt er in Betreff des Reichs der schönen Natur: „Aber weil doch Objectivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dies Reich aber ohne Kategorien und doch für sich und für die Reflexion ist: so kann man sich dasselbe nicht anders vorstellen, als wie den ehernen König im Märchen (von Göthe), den ein menschliches Selbstbewusstsein mit den Adern der Objectivität durchsieht, dass er als aufgerichtete Gestalt steht, — welche Adern der formale transcendentale Idealismus ihr auslecht, so dass sie zusammensinkt und ein Mittelding zwischen Form und Klumpen ist, widerwärtig anzusehn; und für die Erkenntniss der Natur und ohne die von dem Selbstbewusstsein ihr eingespritzten Adern bleibt nichts als die Empfindung." Nach Kant ist die Vernunft zwar das Vermögen des Unbedingten, allein die Vernunft ist durch den Verstand beschränkt. Sie ist daher, sonderbarer Weise, nicht vermögend, das Absolute zu erkennen, wie es an sich ist. Praktisch bewegt sie sich zwar im Absoluten, weil der kategorische Imperativ, das Sollen des Guten, auch das Können desselben verbürgt, allein sie weiss nicht, wie sie, von diesem Standpunct aus, die Gewissheit des Absoluten anders, als in der Form der Postulate der Freiheit, der Unsterblichkeit und Gottes, realisiren soll. Dies Wissen, ein hypothetisches, ist daher nur ein Glauben. Kant verwirft den Eudämonismus, allein die Moralität soll doch mit der Glückseligkeit harmoniren. Diese Harmonie soll das höchste Gute sein. „So was Schlechtes, wie eine solche Moralität und Glückseligkeit," ruft Hegel aus und fährt fort: „Nämlich die Vernunft, wie sie im Endlichen thätig ist, und die Natur, wie sie im Endlichen empfunden wird, kann sich freilich zu nichts Höherem als einem solchen praktischen Glauben erschwingen. Dieser Glaube ist gerade nur soviel, als das absolute Bewusstsein in der Empirie braucht; denn er lässt ihr sowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns, als die Endlichkeit ihres Genusses. Käme sie zum

Schauen und zum Wissen, dass Vernunft und Natur harmoniren und in sich selig sind, so müsste sie ihre schlechte Moralität, die nicht mit der Glückseligkeit, und die schlechte Glückseligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, selbst für ein Nichts erkennen; aber es ist darum zu thun, dass beide Etwas und etwas Hohes und absolut seien. Aber so schmäht diese Moralität die Natur und den Geist derselben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, sie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geist des Universums freilich sich nicht organisirt hat, an sich und ewig wäre; und meint sich dadurch sogar zu rechtfertigen und zu ehren, dass sie im Glauben die Realität der Vernunft sich wohl vorstelle, aber nicht als etwas, das absolutes Sein habe. Denn wenn die absolute Realität die wahrhafte Gewissheit hätte, so könnte das Endliche und das beschränkte Sein und jene Moralität keine Gewissheit noch Wahrheit haben."

Wenn Kant herb und derb behandelt ist, so schlägt Hegel bei Jacobi einen satirischen Ton an. Die geistreiche Darstellung Jacobi's forderte, dass die Entgegnung gegen ihn nicht weniger geistreich war. Hegel musste zeigen, dass es ihm so wenig, als Jacobi, an mannichfacher Belesenheit, an Witz, an Phantasie, an Beredsamkeit fehle, aber zugleich, dass alle diese Gaben in der Philosophie nicht den Ausschlag geben. Er bedient sich ihrer, um Jacobi's Unphilosophie zu persifliren. Wenn der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit eine unmittelbare Gewissheit, ein Gefühl, sein soll, so ist die Wissenschaft freilich überflüssig. Im gewöhnlichen Leben hat auch dieser Standpunct sein Recht. Tritt er aber mit der Anmaassung auf, der allein wahre zu sein, so wird er zu einem Widerspruch des Begriffs des Wissens mit sich selbst. Die Schwächen und Mängel der Wissenschaft geben noch nicht ein Fundament zu ihrer Verwerfung und die Innigkeit des Fühlens, Sehnens, Ahnens noch nicht eine wahrhafte Gewissheit, denn eine solche müsste einen auch objectiven Charakter haben. Jacobi hasste den Begriff, das System, die Demonstration. Er hatte sich einmal aus dem Studium Spinoza's in den Kopf gesetzt, dass alle demonstrative, d. h. beweisende Philosophie zum Atheismus führen müsse und deshalb sollte es nun gar keine Philosophie, sondern nur Glauben an die Wahrheit geben, so dass Jacobi sogar das Wissen vom Sinnlichen ein Glauben nannte. Schärferes ist wohl gegen Jacobi nicht gesagt worden. Hegel zieht auch Herder und Köppen mit herein.

Fichte soll nach ihm das Kant'sche Bemühen um objective Bestimmungen, um Begriffe, mit der Jacobi'schen Sehnsüchtigkeit vereinen. Als Synthese des Gegensatzes steht er am höchsten, aber gerade als Synthese kommt bei ihm der Widerspruch von Wissen und Glauben am deutlichsten zum Vorschein. Wir sollen die Vernunft in's Unendliche hin realisiren, aber aus der Annäherung, aus dem Seinsollen, nicht herauskommen und deshalb zuletzt an die moralische Weltordnung glauben müssen.

Weil nun in diesen drei Philosophien sich das Princip des Nordens, des Protestantismus, der Subjectivität, der Reflexion vollendet hatte, so glaubte Hegel eben damit den Boden für die Aufnahme der speculativen Philosophie, des Begriffs des Absoluten, bereitet. Alle strebenden Geister waren damals, unter dem Eindruck der kolossalen Umwälzung Frankreichs, die immer mehr nach Deutschland übergriff, von dem Gedanken einer neuen Epoche der Weltgeschichte, eines neu auftretenden Princips der Entwickelung beseelt. Schiller, Fichte, Friedrich Schlegel, Novalis, Schelling, Schleiermacher stimmten in dieser Ansicht mit Hegel überein. Wenn Hegel gegen Kant, Jacobi und Fichte sich polemisch hervorkehrte, weil sie die Vernunft wieder in den Verstand hatten zurückfallen lassen, und weil sie den Eudämonismus, den sie bekämpften, doch wegen ihres Unbegriffs der Natur wieder in anderen Formen anerkannt hatten, oder, um es richtiger auszudrücken, weil sie ihn, trotz ihrer Verachtung desselben, doch nicht los geworden waren, so unterschied er von diesen edeln Geistern sehr wohl die niedern Gestalten, die sich mit breiter Geschwätzigkeit auf die Bühne drängten und mit eitler Selbstgenügsamkeit das Publicum in Anspruch nahmen. Er wandte sich gegen diese Philosophen der Unphilosophie mit unverhohlener Verachtung, mit cynisch freimüthigem Sarkasmus, mit ähnlicher Vornehmheit, als Platon sie den Sophisten gegenüber zeigt. Er griff von diesen Tagesberühmtheiten, die auch ihren Kreis von Lesern und Bewunderern hatten, zwei heraus, Schulze und Krug. Schulze hatte pseudonym als Aenesidemus den transcendentalen Idealismus angegriffen. Er hatte besonders Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens kritisirt und Fichte ihn deshalb in der Jenaischen Literaturzeitung belobt. So ermuthigt wollte er nun die ganze theoretische und praktische Philosophie skeptisch darstellen. Hegel wies nun nach, dass der Schulze'sche Skepticismus selber nur ein ganz gemeiner empirischer Dogmatismus sei. Der Skepticismus ist, als der Gegensatz des Dog-

matismus, selber eine nothwendige Form der Philosophie, denn er ist die durch den Dogmatismus herausgeforderte entgegengesetzte Einseitigkeit. In ihrer Einseitigkeit bekämpfen sie einander. Der Dogmatismus geht von der Voraussetzung von Grundsätzen, Axiomen, Wahrheiten aus, die unmittelbar durch sich selber gewiss sein sollen; der Skepticismus dagegen verlangt für jede Bestimmung Vermittelung und will keine unbewiesenen Voraussetzungen dulden. Dieser Widerspruch kann, nach Hegel, nur dadurch gelöst werden, dass der Begriff des Negativen, wie ja auch Kant schon wollte, in die Philosophie selber aufgenommen wird. Der Dogmatismus hält das Negative ebenso abstract aus sich heraus, als der Skepticismus sich in ihm abstract befestigt, um alles Positive durch die Negation zu zerstören. Das Negative ist aber vielmehr ein dem Positiven selber inhärirendes Moment, das von ihm wieder negirt wird. Diese Negation der Negation ist die affirmative Rückkehr des Positiven in sich. Richtig verstanden ist das Negative nicht ein Nichtseinsollendes, sondern im Gegentheil Princip aller lebendigen Entwickelung. Der Skepticismus verabsolutirt das Negative; er bleibt bei dem Widerspruch stehen; er will die Unmöglichkeit der Erkenntniss des Wahren beweisen; er geht nicht weit genug, nämlich nicht bis zur Negation der Negation. Schon Kant hatte vor seiner Kritik der reinen Vernunft 1763 den Begriff der negativen Grösse aus der Mathematik in die Weltweisheit einführen d. h. das Negative zu einem constanten Factor der Wissenschaft machen wollen. Er hatte die logische Contradiction von der realen Contrarietät unterschieden; Hässlichkeit sei negative Schönheit, Hass negative Liebe, u. s. w. Wunderbar, dass er 1781 von diesem tiefen Gedanken keine Erinnerung mehr zu haben schien. Hegel erbaute auf ihm seine Dialektik. Um die Seichtigkeit des modernen Skepticismus zu zeigen, nahm er die Hauptbestimmungen des antiken durch. Der moderne erkennt die sinnliche Gewissheit als wahr an; er stützt sich auf die Empirie. Der antike griff mit seinen Tropen vor allen Dingen die Empirie selber an, weil sie nothwendig in lauter Widersprüche verfalle; ja er griff auch die Mathematik und die Logik an, weil sie Voraussetzungen machten. Der moderne Skepticismus hingegen will die Mathematik und Logik als formale, evidente Wissenschaften proclamiren und die sinnliche Gewissheit zum Kriterium der realen Wahrheit machen. Was ist es denn nun, was er bezweifelt? Es ist das Uebersinnliche, das Ideale, das Absolute. Dies soll unerkennbar sein, weil wir es nicht erfühlen, erschmecken, erriechen können, weil wir es nicht als

ein einzelnes Object zu sehen, nicht als einen einzelnen Ton zu hören vermögen. Das Denken reicht nach ihm nicht so weit, das Absolute zu fassen. Diesem Skepticismus verdämmert es zu einem trüben Schatten am Horizont der gemeinen Wirklichkeit. Weil nur das Endliche für ihn Wahrheit hat, ist das Unendliche für ihn Nichts.

In einer ihrer positiven Formationen griff Hegel die Unphilosophie in der Kritik an: „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug." Krug war, wie Nicolai, wie Salat, ein Fanatiker der Aufklärung, der immer Angst hatte, dass der Katholicismus, der Jesuitismus, der Romanticismus, der Obscurantismus die Denkfreiheit und die Moralität untergraben könnten. Die Philosophie war ihm nichts als ein Organ der Aufklärung, und er sympathisirte daher anfänglich auch mit der Fichte'schen Philosophie, bevor Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" sich so bitter gegen die Aufklärung aussprach. Speculative Philosophie galt ihm als Schwärmerei. Man kann ja nun auch viele Bücher schreiben, man kann ein vielbändiges philosophisches Lexikon drucken lassen und darin alle Philosophien beschreiben und beurtheilen, ohne etwas von Philosophie zu verstehen. So war Krug, der einige Jahre Kant's unmittelbarer Nachfolger in Königsberg wurde. Er behielt zeitlebens eine gewisse Ahnung von dem Irrigen seiner Philosophie, welche er dadurch verrieth, dass er alle Bestimmungen abstumpfte, indem er ihre Entschiedenheit durch ein Fast, Kaum, Ziemlich, Auch, Vielleicht, Etwa, Insofern, u. s. w. limitirte. Er hatte sich damit, falls er von einer Seite gedrängt würde, immer eine Hinterthür zur Ausflucht offen behalten, dass man ihn missverstanden habe. Er hatte nun damals an Fichte und Schelling die Forderung gestellt, ihm doch aus ihrem Idealismus wirkliche Dinge, etwa den Mond, oder einen Hund, eine Katze, oder wenigstens seine Schreibfeder zu deduciren, als ob es zur Aufgabe der Philosophie gehöre, eine einzelne, nach allen Seiten in's Unendliche hin modificable Erscheinung des Endlichen abzuleiten. Dem platten Pöbel aber gefiel diese Forderung als ein äusserst witziger und schlagender Einfall nicht weniger, als die hundert Thaler in unserm Kassenbestand, mit denen Kant unter dem Zujauchzen der Masse den ontologischen Beweis für die Existenz Gottes vermeintlich vernichtet hatte. Hegel fertigte Krug nach Gebühr mit seinem absurden Einfall ab.

Die Abhandlung über das Naturrecht war nicht blos kritisch in Betreff der empirischen und formalistischen Behandlungsweise dessel-

ben, sondern sie war auch eine positive Darlegung der Idee, welche Hegel selber sich von dem Naturrecht machte. Da Schelling für die praktische Philosophie sich in seinem System des transcendentalen Idealismus noch wesentlich an Kant angeschlossen hatte, so setzte Hegel mit dem System der Sittlichkeit, welches er hier auseinander legte, zum erstenmale dazu an, einen Standpunct zu markiren, der doch mit dem Schelling'schen nicht völlig zusammenfiel. Von dem Inhalt können wir hier wegsehen, da er in der Hauptsache oben schon, in der Skizze des Hegel'schen Systems, vorgekommen ist. Was jedoch die Form angeht, so ist sie wesentlich im hohen Styl gehalten. Die Würde des Gegenstandes erfüllt Hegel's ganze Seele. Er schreibt hier, wie Kant in den Kritiken, mit einem legislatorischen Pathos. Die Grossartigkeit seiner Geschichtsauffassung blickt überall durch und es ist namentlich eine längere Stelle über die tragische und die komische Seite der Geschichte, die zu dem Vortrefflichsten gehört, was Menschen gedacht und geschrieben haben. Die Schulphilosophen, die akademischen Wiederkäuer der formalen Logik und empirischen Psychologie, haben keinen Sinn für solche Tiefen und solche Schönheiten, die nur dem freien selbständigen Geiste zugänglich sind.

Ueber die Religion äusserte sich Hegel in der Abhandlung über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie, die ihm zwar abgesprochen ist, jedoch schwerlich von Schelling verfasst sein kann, falls auch einzelne Wendungen darin von ihm herrühren. Ich will hier, wie ich oben schon sagte, den Streit über die Authenticität nicht aufnehmen, aber nur folgende Frage stellen. In jener Abhandlung, die 1802 gedruckt erschien, wird das Verhältniss von Heidenthum und Christenthum dahin bestimmt, dass beide die Identität des Unendlichen und Endlichen, jenes die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, dieses die Erniedrigung des Unendlichen zum Endlichen, jenes die Gottwerdung des Menschen, dieses die Menschwerdung des Gottes enthalten, jenes daher symbolisch, dieses mystisch sei. 1803 lässt Schelling aus seinen Vorlesungen über das akademische Studium in der historischen Construction des Christenthums das Umgekehrte drucken. Wie kann man diesen Widerspruch erklären, wenn Schelling Urheber jener Abhandlung sein soll? Es thut jedoch nicht Noth, hierüber zu streiten, denn Hegel bleibt ohnedem reich genug.

DIE PHAENOMENOLOGIE DES GEISTES.

Es war natürlich, dass während des engeren Zusammenlebens Hegel's mit Schelling, der Ausdruck des ersteren etwas von der Färbung des zweiten annahm, wie wir auch bei diesem dasselbe umgekehrt beobachten können. Als Schelling im Frühjahr 1803 von Jena wegging, kam Hegel wieder mehr auf seine eigene Individualität zurück. Er nahm auch die Collegia wieder auf, die er über der schriftstellerischen Thätigkeit etwas vernachlässigt hatte. Er las vorzüglich Logik und Metaphysik, ausserdem philosophische Encyklopädie *totam philosophiae scientiam, philosophiam logices, naturae et mentis.* — Dies unterschied ihn von Schelling, der Logik und Metaphysik gar nicht gelesen und die verschiedenen philosophischen Wissenschaften nur ein Mal kritisch, in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, behandelt hatte. Die systematische Totalität war es, die Hegel am Herzen lag. Er sammelte sich allmählich zu ihrer Darstellung und wollte sie in zwei Theilen geben, von denen der erste die kritische Rechtfertigung seines Standpuncts, der zweite das System selber enthalten sollte. Er brachte aber am Schluss seines Aufenthaltes in Jena nur den ersteren zum Druck, der zu Bamberg 1807 erschien: „Die Phänomenologie des Geistes oder die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins."

Dies Werk enthielt einmal die Theorie des Bewusstseins, zweitens eine kritische Musterung der Geschichte, zu sehen, bis zu welchem Resultat die Geschichte der Menschheit in Ansehung der Wissenschaft gelangt sei. Es verband also die Psychologie mit der Philosophie der Geschichte. Man hat daher von ihr geurtheilt, sie sei eine durch Geschichte verwirrte Psychologie, eine durch Psychologie zerrüttete Geschichte. Es ist leicht, dasselbe als eine Monstrosität hinzustellen, wenn man beschränkte Maasstäbe daran legt, allein die innere Einheit des Hegel'schen Grundgedankens war, das Bewusstsein sich durch seine Entwickelung nicht nur in seiner Form, sondern auch in seinem Inhalt selber kritisiren zu lassen. Der Nebentitel: Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins, drückte die Seite des Inhalts aus. Der Geist der Menschheit selber sollte Rede stehen, was für ein Bewusstsein er denn nunmehr als sein letztes gegenwärtiges besitze. Der Haupttitel: Phänomenologie des Geistes, erinnerte zunächst an

die früher erwähnte Phänomenologie in Lambert's Organon. Der Geist geht in seinem Bewusstsein von Stufe zu Stufe fort. Die niedrigere erweist sich ihm auf der höheren als ein relativer Irrthum, aber sie ist deshalb nicht Nichts, sondern die nothwendige Bedingung der höheren. Diese erscheint dem Bewusstsein, indem es sie betritt, als das Höchste, aber im Fortgange wird diese Ansicht zu einem Schein herabgesetzt. Sie ist also nicht überhaupt falsch, sondern sie ist es nur relativ, sofern sie für die letzte genommen wird. Die Phänomenologie wurde aber von Hegel als die des Geistes bezeichnet und mit diesem Wort der Ausdruck derjenigen Differenz ausgesprochen, die zwischen ihm, Schelling, Fichte und überhaupt den früheren Philosophen existirt. Schon in der Abhandlung über das Naturrecht hat Hegel den Begriff des Geistes hervorgehoben und geäussert, dass er höher stehe, als die Natur, während bei Schelling Natur und Geist als coordinirte Factoren der absoluten Indifferenz eine Parallele bilden. Der Begriff des Geistes war bis dahin im Begriff der Vernunft, des Bewusstseins, des Denkens und Wollens, aber nicht an und für sich und nicht als der adäquate Begriff des Absoluten behandelt worden. Vernunft und Natur sind die Voraussetzungen, welche der Geist sich selber macht, über welche er aber, wie Hegel sagt, übergreift. Als Idee überhaupt sind Vernunft, Natur und Geist einander in ihrer Selbständigkeit coordinirt; von Seiten des Umfangs ist die Vernunft der Natur und dem Geist übergeordnet, allein von Seiten des Inhalts ist die Vernunft in der Natur, die Natur im Geist mitgesetzt. Die Natur ist vernünftig, allein sie ist noch etwas anderes, als nur Vernunft, denn sie specificirt sich in Gasen, Metallen, Erden, Pflanzen, Thieren, Gestirnen. Der Geist ist auch an sich vernünftig, aber er ist auch durch die Vermittelung des Bewusstseins frei von der Macht der Natur, die er sich als Organ für seine Zwecke unterwirft und vergeistigt. Er hebt die Natur in seine Geschichte auf. Der Geist ist höher als die Natur, weil er überhaupt das Höchste, das Absolute ist, welches sich als die Wahrheit weiss. Hegel's Phänomenologie ist der vorläufige Schluss der Umwälzungen, die mit Kant's Kritik der reinen Vernunft begonnen hatten. Diese Kritik war auch keine Psychologie oder Logik oder Metaphysik im Sinne der Schulweisheit; sie war dies alles und doch war sie auch nichts von diesem allen; sie war eines jener anomalen Producte, wie sie sich auf gewissen Knotenpuncten der Entwickelung des Geistes bilden und in denen sich ebenso sehr die Vergangenheit abschliesst als zugleich die neue Zu-

kunft sich eröffnet. Kant's Kritik, obwohl keine bestimmte Wissenschaft, war doch die Begründung der grössten Revolution der Philosophie der Neuzeit. Fichte's Wissenschaftslehre und Schelling's System des transcendentalen Idealismus waren ihre Consequenzen gewesen. Und so ist auch Hegel's Phänomenologie des Geistes, nach vielen Zwischenformationen, das Resultat derselben, das Seitenstück zu Kant's Kritik und, wie sie, der Ausgangspunct einer neuen Bewegung.

Wenn man, wie geschehen, die Phänomenologie die Propädeutik zu Hegel's System genannt hat, so kann dies insofern zutreffend sein, als er mit ihr seinen Standpunct begründen wollte, nur muss man sich unter jenem Namen nicht, wie herkömmlich, ein ausser der Philosophie stehendes Philosophiren vorstellen, welches die Philosophie selber erleichtern, mit sanfter Allmählichkeit darin einführen, die Mühe eigenen Denkens möglichst ersparen soll. Im Gegentheil ist die Phänomenologie sehr schwer, weil sie noch tiefsinniger als Kant's Kritiken, als Fichte's Wissenschaftslehre, als Schelling's System des transcendentalen Idealismus ist. Diese letztern beiden Schriften waren die nächsten weitern Consequenzen der Kant'schen Kritiken gewesen, und sind insofern die Uebergangsstadien von Kant zu Hegel. Indessen ist das Verhältniss der Phänomenologie zur Kritik der reinen Vernunft doch das intimste und man darf nur die ersten Worte ihrer Einleitung lesen, sich davon zu überzeugen. Sie fängt mit diesen Worten an: „Es ist eine natürliche Vorstellung, dass, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniss scheint gerecht, theils dass es verschiedene Arten der Erkenntniss geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiermit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch dass, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfasst werden u. s. w." Es ist unmöglich, in diesen Worten und in der ganzen folgenden Exposition nicht die unaufhörliche Anspielung auf den Kant'schen Standpunct in der Vernunftkritik zu entdecken, obwohl Kant's Name gar nicht genannt wird.

Die Meinung, in der Phänomenologie nur eine Vorläufigkeit ausserhalb der Philosophie zu sehen, lehnt Hegel gegen Ende der Einleitung selber entschieden ab. Für das Bewusstsein, welches in seiner Erscheinung dargestellt wird, ist das, was ihm durch die Veränderung seiner selbst entsteht, immer ein anderer Gegenstand. Für unser Bewusstsein aber, welches das Werden des erscheinenden Bewusstseins von Station zu Station erkennt, ist zugleich diese Bewegung Gegenstand unseres Erkennens und Hegel sagt daher: „Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalt hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins."

Die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft fing mit der transcendentalen Aesthetik, mit der Receptivität der räumlichen und zeitlichen Anschauung, an und erhob sich durch den Verstand der analytischen Logik bis zur Dialektik der Vernunft, bis zum Idealschlusse der speculativen Theologie. Sie endete mit dem Resultat, dass das Absolute für uns ein unfasslicher Gegenstand sei, weil die Begriffe des Verstandes auf die Ideen der Vernunft nicht adäquat angewendet, sondern nur auf die Erscheinung bezogen werden könnten. Hegel fing ganz analog mit der sinnlichen Gewissheit an, welche sich hier im Raum und jetzt in der Zeit auf die Anschauung hinrichtet. Von hier erhob er sich, wie Kant, bis zum Absoluten, unterschied sich aber schliesslich von ihm dadurch, dass er das absolute Wissen für möglich erklärte. Das letzte Resultat der Phänomenologie ist also dem der Vernunftkritik gerade entgegengesetzt. Die Mitte zwischen der sinnlichen Gewissheit als dem Anfang, und dem absoluten Wissen als dem Ende, hat natürlich einen ganz andern Inhalt, als die Mitte zwischen der transcendentalen Aesthetik und dem Idealschlusse der Theologie bei Kant. Man beachte aber wohl, dass Hegel in dem absoluten Wissen die Grenze der Entwickelung des Bewusstseins erblickt. Sie ist nicht eine negative Grenze, wie sich bei Kant der Verstand aus Furcht vor der Wahrheit der Vernunft entgegenwirft, sondern die positive Grenze der höchsten Befriedigung des Bewusstseins, über welche hinaus eine weitere unmöglich ist, denn nur das Absolute ist wahr, aber auch nur das Wahre ist absolut. Hegel lässt sich das Bewusstsein durch seine eigene Dialektik von einem Standpunct zum andern fortbewegen. Die sinnliche Gewissheit glaubt mit diesem einzelnen Gegenstande hier und jetzt zu thun zu haben, allein sobald sie sagen will, was sie fühlt, schmeckt, hört u. s. w., verkehrt sich ihr

die Einzelheit in Allgemeinheit. Das Prädicat, welches sie von dem Gegenstande als sein Wesen ausspricht, ist eine Allgemeinheit, die, als solche, unsinnlich ist. Eben damit hebt sich also die Sinnlichkeit der Gewissheit auf; indem das Bewusstsein von der Einzelheit als diesem Sein zur Allgemeinheit fortgetrieben wird, ist ihm ein anderer, ein neuer Standpunct entstanden. Und so geht es nun von Standpunct zu Standpunct. Formalerweise wiederholt sich für uns immer der nämliche Process, allein nicht in's Unendliche hin, nicht mit einem Progress ins Endlose, sondern mit einem bestimmten Abschlusse, nämlich im absoluten Wissen, in welchem Sein und Begriff sich einander decken. Erst im Wissen der Wahrheit findet der Geist nicht die Ruhe des Kirchhofs, sondern inhaltsvolle, lebendige Ruhe. Die Wissenschaft ist daher im menschlichen Leben die absolute Macht, gegen welche aller Widerstand vergeblich ist. Was die Wissenschaft erst einmal erwiesen hat, dringt allmählich als Gesetz in das Wissen und weiter in das Thun der Völker ein. Keine Politik, keine Religion vermag dagegen aufzukommen. Copernicus stürzte mit seinem Sonnensystem den Himmel des Mittelalters. Der Papst widersprach ihm einige Jahrhunderte lang, bis er 1821 das Copernicanische System ausdrücklich anerkennen musste. Buckle in seiner Geschichte der Civilisation Englands hat den Satz aufgestellt, dass die Menschheit nur im Wissen, nicht aber im Ethischen fortschreite. Dies halte ich aber für einen Irrthum, denn es ist unmöglich, dass nicht das Wissen des Wahren auch befreiend und zum Bessern erziehend wirken solle. „Erkennt die Wahrheit, und sie wird Euch frei machen," sagte auch Christus.

Wenn also die Phänomenologie Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins ist, so soll sie doch dem Begriff der Wissenschaft dadurch widersprechen, dass sie denselben durch historische Elemente versetzt und verunreinigt. Nun ist gegen diesen mit so vieler Emphase von jeher vorgebrachten Einwurf zunächst zu erinnern, dass Hegel innerhalb der Phänomenologie nirgends den Namen eines Philosophen oder den eines Volkes, einer Begebenheit nennt. Er selber lässt sich jeden Standpunct in seiner relativen Absolutheit charakterisiren. Nichtsdestoweniger ist es unverkennbar, dass er oft ganz bestimmte geschichtliche Erscheinungen in's Auge fasst. Nimmt er sie aber zufällig auf, wie wir etwa irgend ein Beispel auswählen, einen abstracten Satz durch eine concrete Vorstellung zu verdeutlichen? Keineswegs, sondern wir sehen, dass er diejenige Erscheinung fixirt,

die in der Weltgeschichte als der classische Typus des Standpuncts gelten kann, der geschildert werden soll. Er entnimmt aus ihm die Farben, weil sie die zutreffendsten, die ausdrucksvollsten sind. Die eigenthümliche Verschmelzung dieser im Hintergrunde stehenden Anschauung mit dem im Vordergrunde stehenden Begriff der besondern Stufe des Bewusstseins erzeugt jenen ausserordentlichen Reiz der Darstellung, welchen die Phänomenologie von jeher auf Gemüther geübt hat, die gebildet genug waren, ihn zu geniessen. Hegel giebt keine Beispiele in der trockenen Schulmanier und doch fehlt uns die Anschauung nicht, die wir uns im Beispiel wünschen. Man muss Hegel nicht so verstehen, als wollte er sagen, dass der allgemeine Standpunct, den er beschreibt, nur bei diesem Volke, nur bei diesem Zustande, nur bei dieser Epoche der Geschichte, auf die er hindeutet, vorhanden gewesen sei, sondern so, dass das, was an und für sich in der Entwickelung des Bewusstseins als ein nothwendiges Moment seines Werdens vorkommt, in dieser Form der geschichtlichen Erscheinung gerade seine reinste Vergegenständlichung gefunden habe. Wenn er z. B. bei dem Begriff des sittlichen Geistes die hellenische Welt hindurchschimmern lässt, so muss man das nicht so nehmen, als ob er den Begriff der Sittlichkeit von der Geschichte der Hellenen abstrahirt habe und sie deshalb hier heranziehe, sondern dieser Begriff ist ein an und für sich allgemeiner, der daher auch bei den übrigen Völkern als ein wesentliches Element sich findet, bei den Hellenen aber in der prägnantesten Schönheit und Wahrheit. Dies Verfahren ist also kein schlechter, sondern vielmehr ein sehr ausgesuchter Geschmack.

Man muss Hegel's Phänomenologie zuerst aus sich selbst zu verstehen suchen, nicht schon den Maasstab zu ihr mitbringen, den er für sie durch die ausführliche zu einer förmlichen Abhandlung angeschwollene Vorrede dazu selber gegeben hat. Vorreden pflegen zwar den Schriften vorangedruckt, aber erst dann geschrieben zu werden, wenn das eigentliche Werk fertig ist. Es ist ganz richtig, dass man die Vorrede Hegel's zur Phänomenologie als sein Manifest gegen die Ausschweifungen der Romantik, gegen die Ausartungen der Schelling'schen Naturphilosophie anzusehen hat, allein das Bewusstsein, was Hegel darin ausspricht, konnte ihm erst nach Vollendung der Phänomenologie entstehen und deshalb soll von ihr erst später die Rede sein.

Je unklarer und unbestimmter die Vorstellungen zu sein pflegen,

die man sich von Hegel's Phänomenologie macht, um so nothwendiger dürfte es sein, sich wenigstens ihre Hauptzüge in der Kürze zurückzurufen, denn sie ist ein zu eigenthümliches Werk, das man, bevor man darüber urtheilt, in der Originalität seiner ursprünglichen Fassung sich vergegenwärtigen muss. Hegel unterschied als die allgemeinsten Bestimmungen 1) das Bewusstsein; 2) das Selbstbewusstsein; 3) die Vernunft. Das Bewusstsein ist das Wissen, welches das ihm durch die Vermittelung der Sinne gegebene Dasein zum Gegenstande hat: a) als sinnliche Gewissheit; b) als Wahrnehmung; c) als Verstand. Die sinnliche Gewissheit nimmt das Einzelne als das Wahre, aber sobald sie sagen will, was es an sich sei, sieht sie sich gezwungen, eine Allgemeinheit von ihm auszusprechen. Sie meint wohl, jetzt und hier es mit diesem zu thun zu haben, was sich ihm unmittelbar als eine ausschliessende Einzelheit darstellt, allein in diesem Einzelnen ist zugleich das Allgemeine enthalten. Das Bewusstsein muss sich also auf dasselbe als die Wahrheit des Einzelnen hinrichten. Es wird wahrnehmendes, um die Eigenschaften der Dinge zu erkennen, in welchen sie ihre Allgemeinheit haben. Die Dinge sind, was sie sind, durch ihre Eigenschaften, allein zugleich lösen sie sich durch dieselben auf, denn sie sind es, durch welche sie mit andern Dingen zusammenhängen, und in diesem Zusammenhang sich verändern. Die Kraft, welche die Dinge bestimmt, ist folglich ein neuer Gegenstand für das Bewusstsein und es wird zum Verstande, indem es die Gesetze aufsucht, die im Spiel der Kräfte herrschen. Diese Gesetze machen, den Dingen gegenüber, in ihrer Unveränderlichkeit eine übersinnliche Welt aus.

Das Bewusstsein ist also von der sinnlichen Gewissheit bis zu der Gewissheit des Verstandes gekommen, dass im Sinnlichen das Uebersinnliche, nämlich das Gesetz, die eigentliche Wahrheit sei. Aber vielmehr ist es selber das Uebersinnliche, denn es selber, welches die Gesetze erkennt, ist kein sinnlicher Gegenstand, ist ohne Eigenschaften, die sich auflösen könnten, und macht sich ihm selber dennoch zum Gegenstande. So ist es Selbstbewusstsein, an welchem sich a) seine Selbständigkeit; b) seine Freiheit unterscheidet. Es ist selbständig, sofern es seinem Selbst das Leben mit seinen Begierden unterordnet; unselbständig sofern es umgekehrt sein Selbst dem Leben und seinen Begierden unterordnet. Wie erfährt es aber von diesem Unterschiede? Nicht dadurch, dass es sich in sich von sich als Ich; nicht dadurch, dass es die Gleichheit des Ichs von dem Leben und

dessen mannichfaltigen Begierden unterscheidet; sondern dadurch, dass es sich in einem andern Ich erscheint und mit ihm in einen Kampf auf Tod und Leben eingeht, denn durch einen solchen allein kann es sich wahrhaft gewiss werden, sowohl, ob es selber sich über die Anhängigkeit an das Leben erhoben, als auch, ob das ihm entgegengesetzte Bewusstsein dies gethan hat. Giebt eines der beiden Selbstbewusstsein den Kampf auf, fürchtet es den Tod, hält es das Leben höher, als sein Selbst, so hat es sich damit entselbstet, sich dem andern Selbst unterworfen, sich unselbständig gemacht, sich zum Knecht eines Herrn heruntergesetzt. Dieser Kampf um die Anerkennung, sich in Andern als seinesgleichen wiederzufinden, ist der Ursprung des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft. Man hat diese Darstellung Hegel's oft in der gehässigen Weise benutzt, als lehre er die rechtliche Nothwendigkeit der Sclaverei, was ihm nicht eingefallen ist. Man sagt gewöhnlich, Sclaverei entstehe durch Kriegsgefangenschaft; Hegel geht aber weiter und fragt, wie entsteht die Unterwerfung eines Menschen unter einen andern? Er antwortet durch die Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins. Und wodurch, fragt er wieder, entsteht diese? Durch die Furcht vor dem Tode, durch die Unterordnung des Selbstes unter das Leben. Hegel entwickelt den geheimen, psychologisch-ethischen Vorgang, aus welchem das Factum der Sclaverei entspringt. Der Knecht kann sich durch Bildung allmählich würdig machen, vom Herrn als selbständig anerkannt zu werden, der ihm die Freiheit schenkt, weil sie an sich in ihm schon vorhanden ist. Die Freiheit des Selbstbewusstseins liegt in seiner Selbstbestimmung als denkender Wille. Sie erscheint nach Hegel in den Gestalten α) des Stoicismus; β) des Skepticismus; γ) des unglücklichen Bewusstseins. Der Stoicismus zieht sich von aller Wirklichkeit in die Reinheit des Denkens, des Gedankens der Freiheit zurück, dem von aussen her nicht beigekommen werden kann und dem es daher gleichgültig ist, ob das Subject sich im Zustande der Herrschaft oder der Knechtschaft befindet, denn auch in Ketten kann es denken. Der Skepticismus befreit sich umgekehrt von dem Druck der Wirklichkeit dadurch, dass er sie für einen blossen Schein, für eine Verwirrung von Widersprüchen erklärt. Nichtsdestoweniger fügt er sich der herrschenden Ordnung, die für ihn eine Unwahrheit ist. Er unterwirft sich einer Realität, die für ihn nichts ist, weil von jeder Bestimmtheit, die man empirisch findet, das Gegentheil existirt. Die Ruhe des Stoikers und die in Auffindung der Widersprüche geschäftige Unruhe

des Skeptikers verbinden sich in dem unglücklichen Bewusstsein, welches sich aus der Unruhe der erscheinenden Welt als des Diesseits in die Ruhe des Jenseits als des wahrhaften Wesens erhebt, aber aus dieser Erhebung wieder in sich zurückfällt. Das jenseitige Wesen ist das allgemeine, unwandelbare, gegen welches das diesseitige, als ein einzelnes, der Wandelbarkeit preisgegeben ist. Es versucht, aus der Entzweiung zwischen dem Diesseits und Jenseits durch Arbeit herauszukommen; aber die Arbeit vermehrt seine Selbständigkeit, sein Eigenthum, seinen Genuss. Es dankt daher dem Ewigen für das Wandelbare; es verzichtet also darauf, sich mit seiner Thätigkeit in Anschlag zu bringen, allein, indem es dankt, entledigt es sich seiner Verpflichtung gegen das Unwandelbare, denn es hat es damit anerkannt und kommt sich in seiner Einzelheit zurück. Um sich ernstlicher derselben zu entäussern, opfert es von seinem Besitz durch die Priester des Unwandelbaren, die an Stelle desselben die Gabe empfangen. Aber der Priester, der in seinem Namen für die Gaben dankt, ist doch so wenig selber das Unwandelbare, als das Opfer der Einzelne selber ist, der es ihm durch den Priester darbringen lässt. Daher entäussert das Selbstbewusstsein sich auch des Genusses der Gaben, welche ihm das Unwandelbare schenkt; es fastet, es kasteiet sich, und lässt sich endlich, um sein Selbst auch geistig zu vernichten, vom Priester als seinem Gewissensrath bestimmen. Es hat sich, um von sich frei zu sein, seiner Freiheit der Selbstbestimmung begeben und handelt als ein Knecht des Priesters. Es ist unglücklich, denn es ist in sich gebrochen und kommt, sogar wenn es der Auctorität sich hingiebt, nicht von sich los, denn auch hierzu muss es am Ende sich doch selber entschliessen. Es muss sich entselbsten wollen.

Da nun aber das Jenseits eben so ein reiner Gedanke ist, als das Selbstbewusstsein, so macht dies die Erfahrung, dass im Grunde genommen das Unwandelbare in ihm selber mit dem Wandelbaren vereint und das Ewige, was ihm ein Jenseits schien, in dem Diesseits wirklich gegenwärtig ist. Dies Bewusstsein der Einheit des Begriffs und seiner Realität ist die Vernunft. Das vernünftige Selbstbewusstsein ist nach Hegel 1) Gewissheit der Wahrheit der Vernunft; 2) Geist; 3) Religion; 4) absolutes Wissen. Die Gewissheit der Wahrheit der Vernunft geht zunächst instinctiv daran, sich in der Realität zu erkennen und sodann selbst zu verwirklichen. Sie wird a) zur beobachtenden Vernunft; b) zur Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich; c) zur Individualität, die sich an und für sich reell

ist. Die beobachtende Vernunft richtet sich α) auf die Natur; β) auf die Reinheit des Selbstbewusstseins und ihre Beziehung auf äussere Wirklichkeit; γ) auf die unmittelbare Wirklichkeit des Selbstbewusstseins. Die Gegenstände der Natur werden beschrieben, geordnet, nach ihren Gesetzen erforscht. Die unorganische wie die organische Natur wird von der Beobachtung als eine vernünftige in Besitz genommen. Die Vernunft beobachtet aber auch das Selbstbewusstsein selber in seiner Reinheit, wie es nämlich im Denken den logischen Gesetzen folgt und in seiner Entwickelung den psychologischen Gesetzen unterworfen ist, denn die Individualität bringt in ihrer Wechselwirkung mit den Umständen, worin sie zufällig versetzt wird, zuletzt nichts anderes heraus, als was in ihren Trieben, Neigungen, Vermögen, an sich angelegt ist. Der grosse Einfluss, den man der Umgebung des Individuums zuschreibt, reicht immer nur so weit, als dasselbe ihn in sich aufnimmt und verarbeitet. Die Beobachtung erkennt daher in der unmittelbaren Wirklichkeit, wie sie als Physiognomie und Gehirn oder, da dasselbe nicht direct wahrgenommen werden kann, als Schädel erscheint, die Existenz des Selbstbewusstseins an. Das Geistige ist mit dem Materiellen als Gehirn und Rückenmark eins. Ohne Gehirn findet die beobachtende Vernunft auch kein Selbstbewusstsein, kein Denken, keinen Geist.

Der Gegensatz zur Beobachtung ist der Versuch des Selbstbewusstseins, den Begriff der Vernunft durch sich zu verwirklichen, die Realität des Begriffs also nicht vorzufinden, sondern selber zu erzeugen. Hegel unterscheidet hier a) die Lust und die Nothwendigkeit; b) das Gesetz des Herzens und den Wahnsinn des Eigendünkels; c) die Tugend und den Weltlauf. Wir führen absichtlich seine eigenen Worte an, weil sie allein eine richtige Vorstellung von der ganz eigenthümlichen Darstellung desselben zu geben im Stande sind. Unter dem Standpunct der Lust und der Nothwendigkeit verstand er diejenige Gestalt des Selbstbewusstseins, welche die Vernunft in der Befriedigung der Begierden, in der Lust, sucht, aber die Erfahrung macht, dass das Geniessen an eine Grenze gebunden ist, und dass der Lust aus ihr selber die Nothwendigkeit entgegentritt. Die Lust möchte alles zu einem Mittel des Geniessens machen, aber die Welt, das Allgemeine, lässt sich nicht vertilgen. Das Bewusstsein, dem die Lust vergeht, sucht daher das Glück in seinem Herzen. Es macht sich zum Gesetz, seinem Herzen zu folgen, sich und alle Wesen zu beglücken. Aber die Welt erschwert ihm dies Unterfangen durch

ihre Beschaffenheit und ihre Einrichtungen, so dass das gute Herz, sobald es diesen Widerspruch erfährt, sich in seinem Eigendünkel bis zum Wahnsinn empört. Das Selbstbewusstsein entschliesst sich daher, auf das Glück zu verzichten, dem Gesetz des Herzens zu folgen. Es erkennt das Gesetz als allgemeine Nothwendigkeit in der Pflicht an und ist bereit, ihr seine Individualität zu opfern. Die Tugend soll die Pflicht nur um der Pflicht willen thun; die Neigung soll ausgeschlossen bleiben. Das Gute hat nur durch die Tugend Existenz; wenn sie es nicht verwirklicht, ist es ein blosser Gedanke. Die Tugend kämpft daher mit dem Lauf der Welt, denn die Welt als solche ist nicht tugendhaft. Sie nimmt die Individualität in Schutz und tritt der Untugend nur insofern entgegen, als sie zur Verletzung des öffentlich geltenden Gesetzes, zum Verbrechen wird. Bis zu dieser Grenze hin hat aber die Individualität, auch in ihren Schwächen und Lastern, einen grossen Spielraum. Die Tugend empört sich ihrerseits über die Schlechtigkeit der Welt und ergeht sich in pomphaften Schilderungen ihrer Kämpfe, ihrer Reinheit, ihrer Hoheit, ihrer Unvergleichlichkeit, ihrer Opfer. Sie findet es sehr traurig, dass die Tugend so oft in der Welt unterliegt. Merkwürdigerweise geht die tugendlose Welt nicht zu Grunde, sondern erhält sich in einer leidlichen Ordnung. Die Individualität bringt durch ihre Unterschiede Leben, Mannichfaltigkeit, Interesse hervor. Die Welt kann ihrer nicht entbehren und die Tugend am Ende auch nicht, denn ohne sie hätte sie ja nichts, wogegen sie kämpfen, worauf sie resigniren müsste. Der Tugendheld würde ohne das Dasein der Versuchung, des Lasters, nicht Ursache haben, auf etwas stolz zu sein.

Es ist also die Individualität, welche sich der Resignation der Tugend auf sie überlegen gezeigt hat. Sie ist sich an und für sich reell d. h. sie sucht nicht mehr ausser sich, was sie in sich selbst ist. Unmittelbar freilich ist sie nur die natürliche Individualität, aber als die Gewissheit der Vernunft zeigt sie sich a) als geistiges Thierreich; b) als gesetzgebende, c) als gesetzprüfende Vernunft. Als geistiges Thierreich bringt sie sich in Werken hervor, in denen sie ihrer Eigenthümlichkeit einen objectiven Ausdruck giebt. Ein solches Werk ist nicht das Allgemeine schlechthin, denn es kann dasselbe nur so darstellen, wie die Individualität in ihrer Besonderheit es vermag, weshalb diese bescheiden versichert, dass sie nur einen Beitrag zum Allgemeinen habe geben wollen und dass es ihr nicht um sich, nur um die Sache zu thun gewesen sei. Es bezieht sich das Werk doch aber

auf das Interesse der Andern, die es auffassen und beurtheilen. Da auch sie Individualitäten sind, so legen sie ihre Eigenheit in ihr Urtheil, versichern jedoch ebenfalls ganz bescheiden, dass es ihnen damit gar nicht um sich, sondern lediglich um die Sache zu thun sei. So betrügt man sich von beiden Seiten. Der Producirende macht die Sache zur seinigen, will in ihr sich selbst zeigen, will sein Talent, seine Bildung, sein Geschick, seinen Geist in ihr geltend machen; es ist ihm also mit dem Werk nicht nur um die Sache selbst, sondern wesentlich auch um sich zu thun. Der Kritisirende aber sagt wohl, dass er das Werk als gut oder schlecht oder mittelmässig u. s. w. lediglich deshalb beurtheilen müsse, weil die Sache selbst es erfordere, allein zugleich ist doch das Urtheil das seinige, worin seine Einsicht, seine Gelehrsamkeit, sein Geschmack, sein Geist sich ausspricht. Es ist folglich auch seine Individualität, die er urtheilend geltend macht und er betrügt sich und die Andern, wenn er versichert, dass dieselbe gar nicht in's Spiel komme. Indem dieser Betrug von beiden Seiten erkannt wird, erhebt sich das Bewusstsein zu derjenigen Instanz, der sich der Producirende wie der Kritisirende zu unterwerfen haben, zum Begriff der Vernunft als des Gesetzes. Die Vernunft ist der Maasstab, der sowohl an das Hervorbringen, als an das Urtheilen gelegt werden muss. Die Vernunft giebt also Gesetze, praktische, ästhetische u. s. w. Aber diese vielen Gesetze, die neben- und durcheinander existiren, bedürfen selbst noch wieder der Prüfung, inwiefern sie auch, als vernünftige, miteinander eins sind. Die gesetzprüfende Vernunft will nicht etwa die Gesetze aufheben, sondern will sie durch ihre Kritik läutern, will sie von ihrer Isolirung und Einseitigkeit, von ihrer unvollkommenen Fassung befreien, um in ihnen der Wahrheit der Vernunft zweifellos gewiss zu sein.

Dies ist das Resultat der Entwickelung der Vernunft, d. h. der Standpunct des Geistes. Der Geist ist sich der Vernunft als seiner Wahrheit gewiss. Er ist a) unmittelbar der wahre Geist oder die Sittlichkeit; b) der sich entfremdete Geist oder die Bildung; c) der seiner selbst gewisse Geist oder die Moralität. Auf diese Begriffe beschränkt Hegel hier also den Begiff des Geistes und scheidet ihn noch von dem der Religion. Der wahre Geist, als der sittliche, erscheint nach Hegel α) in der sittlichen Welt; β) in der sittlichen Handlung; γ) im Rechtszustande. Die sittliche Welt ist unmittelbar in der Familie und im Volke enthalten, weil in diesen Freiheit und Nothwendigkeit noch ungetrennt eins sind. Die natürliche Individualität, die äussere Wirklichkeit derselben, die

Lust und ihre Grenze, die Nothwendigkeit, das gute Herz und seine Eitelkeit, die schöpferische Thätigkeit und die Kritik, die gesetzgebende und die gesetzprüfende Vernunft sind in der Sittlichkeit aufgehoben. Mann und Weib sind als Gatten, die Gatten als Eltern, die Eltern als Erzieher der Kinder, die Kinder als Geschwister durch den natürlichen Zusammenhang zugleich in einem geistigen Verhältniss; Bruder und Schwester im reinsten, weil sich bei ihnen nicht, wie bei den Eltern, noch die Begierde des Geschlechts einmischt und der Bruder, nach dem Tode der Eltern, der natürliche Anhalt und Beschützer der Schwester ist. Alle Familien in einem Volk sind besondere, nur die fürstliche ist in ihrer Besonderheit zugleich die allgemeine des Staats. Die sittliche Handlung entspringt aus der Sitte des Volkes, in welcher die Vernunft des Geistes sich gegenwärtig ist. Das Gesetz, welches in der Sitte lebendig ist, erscheint theils als göttliches, theils als menschliches; als göttliches in der Pietät, die vorzugsweise von dem Weibe gepflegt wird, das von der Natur schon zur Hüterin des Herdes bestimmt ist; als menschliches in dem Gesetz des Staates, dessen oberster Hüter der Fürst ist. Das göttliche und menschliche Gesetz können miteinander in Collision gerathen, die für den Einzelnen sein Schicksal ist. Er trägt zwar selbst die Schuld seines Schicksals, aber er wird sich auch in ihr des Rechts bewusst, das ihn zum Begehen seiner That aufforderte. Er handelte, weil er als Glied der Familie oder des Staates nur so und nicht anders handeln durfte. Das Recht selbst spricht ihn von seiner Schuld, von seinem Unrecht, wieder los; wie Orestes, wie Kreon, wie Antigone im Recht Unrecht, im Unrecht Recht thun. Das Bewusstsein des Rechts macht den Menschen zur Person, mit deren atomistischer Vereinzelung sich die sittliche Einheit in die Vielheit einer gleichgültigen Menge auflöst und welche daher selbst nur wieder von einer einzelnen Person als einer despotischen Macht zusammengehalten werden kann. Das Recht ist kalt und egoistisch, sobald es eben nur sich durchsetzen will. Wenn ein Gatte mit dem andern, Eltern mit Kindern, Geschwister mit Geschwistern, Processe führen, ist der Geist der Sittlichkeit entflohen. Der Einzelne besteht auf seinem Recht, welche Folgen immerhin sich daraus ergeben mögen, aber das Recht ist eben deswegen hart und rücksichtslos. Der Geist, der sich seiner selbst entfremdet, stellt sich a) in der Welt seiner Entfremdung theils als Bildung, theils als Glaube dar; b) er wird zur Aufklärung, indem er den Aberglauben bekämpft und endigt c) in der absoluten Freiheit. Entfremdung hat den Sinn der

Entäusserung an ein Anderes, als wir unmittelbar sind. Das Recht der Person inhärirt ihr insofern, als sie ihren ganzen Willen darin legt. Die Bedeutung, welche der Einzelne ausser ihm in der Gesellschaft gewinnt, hängt davon ab, ob er Macht oder Reichthum besitzt. Macht gewinnt er durch den Staatsdienst, Reichthum durch Vermehrung seines Besitzes. In jenem verhält er sich edel, wenn er seine Anstrengung, seine Thätigkeit dem Staate bis zur Aufopferung des Lebens, in diesem, wenn er seine Habe zum Wohlthun für die Armen bis zur Einschränkung für sich selbst widmet. Dennoch ist der Staat gegen den Mächtigen, der ihm dient, nicht ohne Misstrauen, ob er nicht seine Macht gegen ihn missbrauchen werde; der Client, der Bedürftige, nicht ohne innere Empörung darüber, dass er sich Wohlthaten muss schenken lassen. Dass eine Person durch Macht oder Reichthum oder gar durch beides, — denn Macht kann zu Reichthum, Reichthum zu Macht führen —, sich vor Andern hervorthut, scheint ein Zufall zu sein, denn der Individualität als solcher ist ursprünglich die Macht und Ehre ebenso fremd, als der Reichthum. Wie sie beides besitzen kann, so kann sie auch beides verlieren. Der Geist sucht daher nach einem Besitz, der von seiner Individualität unzertrennlich ist, und von den Wechselfällen der Macht wie des Reichthums nicht betroffen werden kann. Dieser Besitz ist die Bildung, welche sich der Einzelne giebt, Bildung aber ist Entfremdung von seiner unmittelbaren Natürlichkeit, denn sie macht aus dem Menschen etwas anderes, als er durch seine Race, durch sein Geschlecht u. s. w. ist. Sie erhebt ihn aber auch über den Zufall der Macht oder des Reichthums, denn sie ist das Selbstbewusstsein des Geistes nach seiner Allgemeinheit, welches ihm durch kein Schicksal entrissen werden kann. In der gebildeten Gesellschaft gilt der Einzelne nicht, weil er mächtig oder reich, sondern weil er gebildet ist. Jeder gilt nur als das, was er durch die Cultur aus sich selber gemacht hat. Allein in der Bildung sind nothwendig Unterschiede der Richtung, des Grades, der Eigenthümlichkeit, vorhanden, weshalb es das wesentliche Interesse der Bildung wird, die Bildung der Einzelnen zu beurtheilen, denn gerade hierin kann man zeigen, wie gebildet man sei, weil der Maassstab, den man anlegt, den Standpunct der eigenen Bildung charakterisirt. Das Urtheilen wird aber auch miteinander in Widerspruch gerathen; ja man wird um so geistreicher erscheinen, je weniger man mit dem Urtheil Anderer oder gar dem Urtheil der Menge übereinstimmt. So entsteht eine allgemeine Zerrissenheit des Geistes, in

welcher das Durcheinander der verschiedenen Bildungen und sich widersprechenden Urtheile zuletzt eine chaotische Verworrenheit erzeugt, über die sich nur der Glaube erhebt, der die Bildung als eine Eitelkeit dem Jenseits unterordnet. Vor dem Gott ist kein Ansehen der Person; weder Macht noch Reichthum, noch Bildung befähigen zur Seligkeit; der Himmel fordert von den Seinigen nicht das Zeugniss, geistreich zu sein, denn auch die Armen an Geist sind selig, falls sie nur reinen Herzens sind. Allein der Glaube stimmt mit der Bildung, gegen die er gleichgültig ist, darin überein, dass auch er den Geist der unmittelbaren Wirklichkeit entfremdet, denn er versetzt ihn in die Vorstellung eines Jenseits, von welchem wir hier gar keine Erfahrung haben können. In dieser phantastischen Welt ist er mit seiner Vorstellung ganz zu Hause und sieht auch ein, dass alles so, wie es ist, sein müsse.

Die Aufklärung aber greift ihn dennoch an, weil er zwar einerseits im Uebersinnlichen verweilt, jedoch andererseits nicht leugnen kann, das Uebersinnliche auch im Sinnlichen finden zu wollen. Die Aufklärung ist das unvermeidliche Product der Bildung, die sich nur noch im Gedanken zu befriedigen vermag und dem Glauben seine doppelte Haushaltung im Diesseits und Jenseits vorrückt. Der Glaube denkt als wahrhafter Glaube nicht daran, das Sinnliche zum Grunde der Beseligung zu machen, allein er widerspricht sich selber durch das Gewicht, was er allerdings auch auf das Sinnliche legt, denn trotz seiner Einsicht in die Vergänglichkeit des Irdischen, in die Nichtigkeit alles Aeusseren, glaubt er an heilige Oerter, heilige Zeiten, heilige Bilder; glaubt er an die Heiligung durch Waschungen, durch den Genuss geweihter Speisen und Getränke, durch das Vollbringen sinnlicher Handlungen, wie Wallfahrten, Fasten, Geisselungen u. s. w., glaubt er an das Enthaltensein der ewigen Wahrheit in Schriften, die sich zufällig erhalten haben u. s. w. Insbesondere stellt er sich das Jenseits auch wieder in einer Form vor, die wesentlich nur eine Copie der menschlichen Formen des Diesseits ist; seine Götter, Engel, Teufel, haben menschliche Gestalt; die Engel machen Musik, singen Hymnen u. s. w. Der Glaube empört sich über diese Kritik, die ihn in seinen Eingeweiden zerfleischt, ebenso als das geistreiche Bewusstsein der Bildung sich über seine Zerrissenheit empört, indem es sie selbst verlachend ausspricht.

Die Aufklärung hat ihre Wahrheit in dem Gedanken der Nützlichkeit der Dinge, denn sie erreicht darin die Einheit des Seins und

des Denkens. So prosaisch die Kategorie des Nutzens ist, so enthält sie doch den Gedanken des Zweckes, für welchen die Dinge als Mittel vorhanden sind. Sie schlingt sich durch alle Dinge als das Band, welches sie miteinander verknüpft. Alles ist nützlich. In der Natur nützt die Erde der Pflanze, die Pflanze dem Thier, das Thier dem Thier. Die ganze Natur ist dem Menschen nützlich; der Mensch dem Menschen und selber die Religion ist nützlich, denn sie bewegt den Menschen, die Leiden des Diesseits im Hinblick auf das einstige Jenseits geduldig zu ertragen. Die Kategorie des Nutzens enthält also die Einheit des Denkens und des Seins, des Begriffs und seiner Realität, welche die Aufklärung sonst in dem Abstractum eines höchsten Wesens einerseits und der Materie andererseits als Deismus und Materialismus weit auseinanderwirft. Ihre Metaphysik kennt nur Dinge, Eigenschaften derselben und unter den Dingen nützliche oder natürlich ebenso viel schädliche Beziehungen, denn was in dieser Hinsicht nützt, schadet in der entgegengesetzten; jedoch eben durch diese Doppelseite aller Dinge erklärt die Aufklärung den immer gleichen Bestand der Welt.

Wie aber der wahre Geist, der sittliche, in dem Rechtszustande untergeht, so geht die Bildung des sich entfremdeten Geistes in der absoluten Freiheit und dem Schrecken unter. Das Denken der Aufklärung ist mit Allem fertig geworden und hat dem Bewusstsein zuletzt nur das Denken des Denkens selber übrig gelassen, denn die Aufklärung respectirt die Logik des Verstandes, dass zweimal zwei vier ist, aufs höchste. Will sich das reine Denken einen Inhalt geben, so muss es sich als Willen bestimmen, aber auch dieser Wille wird, dem Standpunct des Denkens gemäss, ein reiner Wille sein sollen, der sich in seiner Allgemeinheit will. Da jedoch in der Wirklichkeit der Wille immer ein besonderer und einzelner ist, so vermag die Allgemeinheit als Allgemeinheit sich nur negativ dagegen zu verhalten, wenn sie sich verwirklichen will. Sie wird zum Fanatismus des Vertilgens der gestalteten Welt, welche sie vorfindet. Sofern sich der Wille die Form der Regierung giebt, welche das allgemeine Wohl besorgen und den Willen Aller realisiren soll, werden derselben die Einzelnen schon deshalb verdächtig, weil sie als Einzelne die Möglichkeit haben, nicht mit dem Willen der Regierung, die den Standpunct der Allgemeinheit vertritt, übereinzustimmen. Um der Gefahr, die daraus entstehen könnte, gründlich zu begegnen, bleibt nichts übrig, als sie zu tödten. Umgekehrt aber wird die Regierung, eben

weil sie dies ist, den andern Einzelnen verdächtig, mit ihren Bestimmungen doch nicht den reinen Willen Aller, vielmehr etwas Besonderes zu wollen. Die Regierung wird also angeklagt, Partei zu sein und ihre Mitglieder werden ebenfalls getödtet. Es wird eine neue Regierung eingesetzt, der es, nach einiger Zeit, nicht besser ergeht. Der Schrecken des Todes ist also die Folge der absoluten Freiheit, die in jedem besondern sittlichen Verhältniss, in der Familie, im Stande, im Amte, Sclaverei erblickt und jeden Einzelnen fürchtet, verfolgt und tödtet, der den Schein erweckt, nicht in die farblose Abstraction der Freiheit als absoluter aufzugehen.

In dieser Auflösung der Welt der Bildung ist das einzig Unwankende die Gewissheit des Geistes von sich selbst oder die Moralität. Der Einzelne, der das Schaffot besteigt, nicht weil er ein Verbrechen begangen, sondern nur, weil er eine andere Meinung geäussert hat, als die absolute Freiheit gerade mit dem Stempel der Allgemeinheit für gültig erklärt hat, stirbt mit der Gewissheit, sich selbst treu geblieben zu sein, moralisch correct gehandelt zu haben. Diese Gewissheit erhebt ihn über den Tod und nimmt demselben den Schrecken, den er einflössen soll. Die moralische Weltanschauung blickt über das Diesseits in einen weiten Zusammenhang hinaus, in welchem die Widersprüche der Geschichte versöhnt werden sollen. Freilich ist in der Wirklichkeit das höchste Gut, die Harmonie der Tugend mit der Glückseligkeit, noch nicht vorhanden, sondern wird nur als einsein sollendes angestrebt. Die Tugend würde ja nicht Tugend sein, wenn sie nicht mit dem Laster zu ringen hätte. Ohne Triebe, ohne Begierden, ohne Leidenschaften, ohne Versuchung, würde sie des Stoffs zum Kampf entbehren, würde sie eine unbeschäftigte, unthätige Tugend sein. Es sollte ihr auch äusserlich wohl ergehen, denn sie erwirbt sich ja eben durch ihre Anstrengung, den Reiz zum Laster zu überwinden, einen gewissen Anspruch auf Glückseligkeit; allein die Erfahrung zeigt, dass es dem Tugendhaften in der Welt oft sehr schlecht, dem Lasterhaften ganz behaglich ergeht. Wenn nun die Tugend, obwohl sie selber eingesteht, mit ihrer Realität keineswegs ihrem Begriff wahrhaft zu entsprechen, doch Glückseligkeit postulirt, so ist dies ebenso wenig begründet, als der Neid, mit welchem sie auf das Wohl der Untugendhaften hinschielt, tugendhaft genannt werden kann. Die moralische Weltordnung ist nach Hegel eine Verstellung, welche ihr böses Gewissen, nicht wirklich tugendhaft und nicht frei von Sinnlichkeit zu sein, hinter ihren Klagen über die Schwierigkeiten,

die sich dem Tugendhaften entgegenwerfen und hinter ihren Klagen über den Lauf der Welt, worin es den Guten schlecht, den Schlechten gut ergehe, versteckt. Und doch kann das Gewissen in der That seiner selbst gewiss sein, weil es nicht durch das Gefühl, sondern durch den Begriff der Pflicht bestimmt wird, der klar und unzweideutig ist. Die neue Schwierigkeit, die hier erwächst, besteht aber darin, dass die Pflicht, welche die Tugend als reine Pflicht ihrer selbst willen vollbringen möchte, in der Wirklichkeit in eine Vielheit von Pflichten auseinanderfällt, so dass man, obwohl jede einzelne für sich bestimmt ist, zweifelhaft werden kann, welche man erfüllen, wenigstens zunächst erfüllen solle. Erfüllt man aber eine Pflicht, so kann man dadurch gerade andere Pflichten verletzen, wäre es auch nur durch Unterlassung ihrer Erfüllung. Um daher vollkommen moralisch zu handeln, scheint es am besten, gar nicht zu handeln, denn handelnd befleckt man sich irgendwie mit der Endlichkeit. Man kann nicht vermeiden, durch die Bestimmtheit der That Widerspruch zu erregen, Tadel einzuernten. Die Angst, sein hohes Ideal durch Entäusserung an das Handeln zu erniedrigen, durch Berührung mit der Gemeinheit zu beschmuzen, treibt die schöne Seele in sich zurück, sich an der Reinheit ihrer Thatlosigkeit zu erlaben und mit andern schönen Seelen, die sich zu ihr finden, sich in der Kritik der Handelnden und damit Fehlenden zu ergehen. Der Fehlende aber, der seine Schuld eingesteht, vernichtet sie damit. Wollte die schöne Seele sich ihm verschliessen, so würde sie selber böse werden. Sie muss dem, der sich als den böse Gewordenen bekennt, verzeihen, denn, wie er böse geworden, kann er auch wieder gut werden. Der Gute muss also im Bösen das Wesen der gleichen Freiheit erkennen und darf sich ihm, hat er sich bekannt, nicht als das harte Herz in vornehmer Ausschliesslichkeit weigern. Die Verzeihung des Bösen ist der Durchbruch der Religion, denn sie ist der Majestätsact des Geistes, das Geschehene ungeschehen zu machen. Der Geist wird sich in ihm seiner Souveränetät über Natur und Geschichte bewusst. Das Böse, das ich bereue, ist so gut, als wäre es nicht geschehen. Ich breche mit meiner Vergangenheit, entfremde mich ihr, werfe sie als ein Nichts von mir ab.

In der Religion erhebt sich der Geist als menschlicher, zur Einheit mit dem göttlichen, zur Gewissheit der absoluten Wahrheit, denn diese Einheit ist die Wahrheit. Diese Sphäre fängt als solche wiederum von unten an, sich Stufe um Stufe zur Vollendung emporzubilden,

nämlich von der Naturreligion durch die Kunstreligion zur offenbaren Religion. In der Naturreligion schaut der Geist das Absolute noch in natürlichen Existenzen, im Lichtwesen, in der Pflanze, im Thier an, bis er, als Werkmeister, wie Hegel sich ausdrückt, die Hülle des Geistes, den Leichnam, in die Behausung einschliesst, die er ihm selber aus dem Stein bereitet. Das Bauen wird hier zum Cultus. Mit ihm geht der Geist zur Kunstreligion über, die das Göttliche in dem Schönen verehrt, welches sie selber in den Statuen der menschlich schönen Götter, in den schöngestalteten Kämpfern der gymnastischen Spiele, in den epischen, lyrischen und dramatischen Dichtungen hervorbringt. Hegel hat die Kunst in der Phänomenologie nur als Religion behandelt, weil sie hier die Bedeutung des Absoluten schlechthin gewinnt, nicht etwa nur als ein Ornament für prosaische Zwecke oder als ein Mittel der Erholung dient. Diese schöne Religion löst sich aber, nachdem sie durch den Ernst und Schmerz der Tragödie hindurchgegangen, in den Leichtsinn und die Wonne der Komödie auf, die mit Allem, selbst mit den Göttern, selbst mit den Göttern der Unterwelt, ihr übermüthiges Spiel treibt. Es wird nun offenbar, was der Geist ist. Das Vertrauen zu den Göttern ist entflohen; die Orakel sind verstummt; die Opfertische leer; die Hymnen sind Worte ohne Kraft; die Priester sind bedürftige, schwache Sterbliche, wie Andere auch; die Statuen der Götter sind nur noch kalte Gebilde, denen kein Glaube mehr eine Seele leiht. Das Bewusstsein schaudert in dieser geistigen Oede in sich zusammen und kann sich vor der Verzweiflung seines absoluten Unglücks auch nicht mehr durch den Spott komischer Verkehrung retten. Gott ist nicht in der Natur, nicht in der Kunst als wahrer Gott zu finden, sondern als solcher offenbart er sich nur in dem wirklichen Menschen, der sich mit ihm im Selbstbewusstsein eins weiss. Der Gott hat nicht nur menschliche Gestalt, wie der schöne Gott, sondern er wird ein Mensch, der gefühlt, gesehen, gehört werden kann. Die absolute Substanz erscheint als ein wirkliches Subject, das auch wirklich stirbt; d. h. das göttliche Selbstbewusstsein ist das Wesen des menschlichen; alle Entzweiung erlischt in dieser Versöhnung.

Die Religion weiss also schon, was die Wahrheit ist, aber ihr Wissen ist noch unvollkommen, denn es hat noch nicht die Form des reinen Selbstbewusstseins, des Begriffs, sondern erst die der Anschauung und Vorstellung. Sogar die offenbare Religion kann sich von der sinnlich gefärbten Breite der Vorstellungen noch nicht los-

machen. Sie geht zurück in die Vergangenheit oder vorwärts in die Zukunft. Sie durchlebt im Lauf des Jahres an ihren Festtagen den Kreis der Vorstellungen, in denen sich ihr die Wahrheit in der Form der Geschichte darstellt. Es ist also noch übrig, dem absoluten Inhalt auch die absolute Form zu geben. Dies ist der letzte Standpunct der Phänomenologie, das absolute Wissen, über welchen nicht mehr zu einem andern hinausgegangen werden kann, weil in ihm nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Gewissheit als absolut gesetzt sind. Die religiöse Vorstellung in die Form des Gedankens erheben, heisst sie als Vorstellung auflösen; sie auflösen heisst nicht, ihren Inhalt vernichten, sondern ihn von dem Widerspruche befreien, das Ewige in der Weise eines Neben- und Nacheinander, vorzustellen. Was dem Selbstbewusstsein schlechthin angemessen sein soll, muss, wie es selber, reiner Begriff sein, der, als absolute Gegenwart, von Raum und Zeit unabhängig ist. Das religiöse Bewusstsein vergisst sich zwar momentan in seinen Vorstellungen, fällt aber aus ihnen immer wieder in sich zurück. Das absolute Wissen begreift nicht nur seinen Gegenstand an und für sich, sondern es begreift auch sich selbst in seinem Wissen.

Diese Stellung, welche Hegel dem absoluten Wissen, d. h. der speculativen Philosophie, gegeben hat, ist für ihn später sehr verhängnissvoll geworden, weil Priester und Theologen sehr begreiflich darin eine unleidliche Anmaassung gefunden haben, welche die Religion zu einer „blossen Vorstellung" degradire. Wir werden darauf zurückkommen, und bemerken hier nur, dass die Wissenschaft sich der Kritik des Glaubens nicht entschlagen und der Glaube kein Privilegium der Ausnahme besitzen kann, von dem Denken auch wirklich gedacht zu werden. Die particuläre Wissenschaft des Glaubens sträubt sich, in die allgemeine Wissenschaft der Natur und des Geistes aufgelöst zu werden, aber thatsächlich kann sie diesem Schicksal nicht entgehen, weil es in dem Verhältniss des Vorstellens zum Denken mit Nothwendigkeit liegt. Die Wunder des Glaubens sind unbegreiflich, weil sie begriffslos sind. Sie können vorgestellt, aber nicht gedacht werden. Der Gedanke kann in ihnen einen allgemeinen Inhalt, eine bleibende Wahrheit, symbolisch ausgedrückt finden, allein eben mit diesem Funde hebt er sie in ihrer sinnlichen Thatsächlichkeit auf und verwandelt sie in eine Allegorie. Für den Glauben sollen die Wunder ein einzelnes Factum bleiben, das er andächtig anstaunt, für die Wissenschaft sollen sie ein Allgemeines werden, das schlechthin wahr ist.

Blicken wir auf die Phänomenologie in ihrer Totalität zurück, so werden wir gestehen müssen, dass sie ein Werk ist, welches in keine der herkömmlichen Fachschablonen rangirt werden kann, aber zugleich werden wir mit dem Urtheil nicht zurückhalten können, dass eben in ihrer Seltsamkeit, Einzigkeit, auch ihre Grösse liegt. Ein gewöhnlicher Schulmeisterverstand, der sich mit ökonomischer Pünctlichkeit in den Paragraphen seiner Hefte bewegt, wäre auf eine solche Ungeheuerlichkeit nie verfallen. Die Meisterschaft, mit welcher Hegel die besonderen Standpuncte des Geistes charakterisirt hat, lässt die Künstlichkeit verzeihen, die jeweilig in ihrer Ableitung vorkommt. Das anscheinend Wunderliche des Ausdrucks bewährt bei weiterem Nachdenken seine Treffrichtigkeit. Wenn Hegel z. B. die Bildung den sich entfremdeten Geist nennt, so hat dies Wort allerdings die Nebenbedeutung gewonnen, auch die Verirrung des Geistes zu bezeichnen, wie das französische *aliéner*. Alle Bildung aber enthält ein negatives Verhalten gegen unsere Unmittelbarkeit. Wir lernen in den Schulen Griechisch und Lateinisch, das wir nicht im Leben sprechen, worin wir uns aber unserer nächsten Wirklichkeit entfremden; unsere Gesellen wandern in die „Fremde," sich über ihre heimathliche Beschränktheit zu erheben u. s. w. Der Ausdruck Entfremdung ist also ganz richtig. Jeder Standpunct, den das Bewusstsein als einen neuen betritt, gilt ihm so lange für den absoluten, als es ihn herausarbeitet, wie umgekehrt die Welt, an sich immer dieselbe, für jede neue Generation neu ist. Die Hereinnahme auch der praktischen Seite des Geistes in die Phänomenologie ist von Hegel mit tiefer Absichtlichkeit geschehen, eine Deduction des absoluten Wissens etwa nur aus Dogmatismus und Skepticismus, Realismus und Idealismus, würde der Totalität des Geistes nicht entsprochen haben.

Die Gestalten des Bewusstseins, welche die Phänomenologie in einer langen Reihe aufführt, sind constante Elemente des Geistes, die zwischen den Extremen der sinnlichen Gewissheit und des absoluten Wissens liegen und sich daher immer und überall wiedererzeugen, wie sie auch in der Individualisirung der Form ihrer Erscheinung sich modificiren mögen. Jede ist relativ das Ganze, aber das absolut freie Selbstbewusstsein des Geistes ist erst das, in welchem er sich als den Begiff der Wahrheit begriffen hat. Niemand wird leugnen, dass die sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung, dass der Kampf des Selbstbewusstseins um seine Anerkennung, dass Stoicismus und Skepticismus, dass die Versuche des unglücklichen Selbstbewusstseins, den

Widerspruch zwischen Himmel und Erde zu lösen, in der Menschheit unaufhörlich sich erneuende Standpuncte sind. Derselbe Fall ist es mit der Vernunft, welche die Natur und die natürliche Erscheinung des Geistes zu beobachten nicht müde werden kann, sich selbst darin zu finden. Man kann, wie geschehen, bei der Beobachtung der physiognomischen Gesetze der Meinung sein, dass Hegel hier nur mit Lichtenberg eine vermeinte Wissenschaft derselben habe verspotten wollen, dass nur eine vorübergehende Manie seiner Zeit ihn zur Aufnahme dieses Stoffs bewogen habe, allein das Interesse des Geistes, sich in der äussern Wirklichkeit seiner Gestalt wiederzufinden, ist ein constantes. Es wird immer unsere Theilnahme erregen, die Physiognomie, den Schädelbau eines Raphael, Schiller, Napoleon, Talleyrand, Sokrates u. s. w. zu betrachten, in ihnen den Ausdruck ihres Geistes zu verfolgen. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins in der Lust und Nothwendigkeit, im guten Herzen und im Wahnsinn des Eigendünkels, in der Tugend und dem Weltlauf, frappirt uns zunächst durch die Originalität ihrer Ausführung, allein sie macht in dem erscheinenden Wissen des Geistes nicht weniger einen constanten Factor aus. Die Kyrenaische Schule war es z. B. bei den Griechen, welche die Erfahrung aussprach, dass die Lust an der Nothwendigkeit ihre Grenze habe und die Hegesianer, die von dem Streben nach continuirlicher Lusterfüllung ausgingen, riethen daher, weil sie unmöglich sei, sich aufzuhängen. Der Verfasser des Koheleth bei den Hebräern spricht dieselbe Erfahrung von der Eitelkeit aller Dinge aus. Es wird immer wieder von den Einzelnen daran gegangen werden, die Lust zum Princip zu machen, und immer werden sie durch die Befriedigung ihrer Begierden selber die Erfahrung nicht vermeiden können, dass sie im Genusse einer von der Lust unabtrennbaren Nothwendigkeit sich zu unterwerfen haben. Aehnlich das gute Herz und die Tugend in ihrer Einseitigkeit und Unerfahrenheit. Wenn Hegel zeigt, dass die Tugend vom Weltlauf besiegt werde, so kann er hier den Anschein erwecken, als halte er nicht viel auf die Tugend, allein nur die Tugend unterliegt im Kampf mit dem Lauf der Welt, welche sein Princip, das Recht der Individualität missachtet und die eigene Aufopferung für das Absolute hält. Essen und Trinken, Schlafen, Kinderzeugen, Arbeiten, Erholung von der Arbeit im Spiel, Ansammlung von Besitz u. s. w. wird sich immer wieder Bahn brechen. Die Existenz von Mönchen und Nonnen setzt sich die Existenz des Weltlaufs, von der sie sich hinter hohe Mauern zurückziehen, als Be-

dingung voraus. Die Individualität tritt daher selber als diejenige auf, die sich an und für sich reel ist, wie Hegel sich ausdrückt. Dieser Standpunct macht auch ein constantes Element des werdenden Geistes aus, der sich in dem, was er schafft, als einen Gegenstand hervorbringt, in welchen er seine ganze Eigenthümlichkeit hineinlegt, eben damit aber das Urtheil anderer Individualitäten herausfordert. Dies „geistige Thierreich", wie Hegel sich scherzhaft und witzig ausgedrückt hat, ist ebenfalls ein constantes Element der Geschichte und man darf nur die Vorreden der Bücher, die gedruckt werden, lesen, um die Versicherung zu vernehmen, dass es den Verfassern derselben lediglich auf die Sache ankomme, zu der sie ihren bescheidenen Beitrag geben, oder umgekehrt die Kritiken der Bücher, worin die lobenden oder tadelnden Recensenten versichern, dass es ihnen lediglich um die Sache zu thun sei, um sich zu überzeugen, dass es sich so verhalte. Die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft aber haben wir in den Verfassungskämpfen der Staaten beständig gegenwärtig. Es wird z. B. ein Gesetzvorschlag eingebracht, die Todesstrafe abzuschaffen; das Gesetz wird dann der Kritik unterworfen; die Gründe, welche den Gesetzvorschlag unterstützen sollen, werden geprüft u. s. w., ob sie der Vernunft gemäss sind.

Bei der Beschreibung des Geistes hat man gesagt, dass Hegel zuerst die hellenische Sittlichkeit so, wie Aeschylos und Sophokles sie schildern, in der Auflösung aber des wahren sittlichen Geistes durch den Rechtszustand, der den Egoismus der Personen befestigt, das römische Kaiserreich vor Augen gehabt habe. Dann lasse er den Process der Entfremdung des Geistes sich in Feudalismus und Katholicismus vollziehen, die Bildung des Humanismus dagegen als Aufklärung reagiren und im Terrorismus des französischen Convents die absolute Freiheit culminiren. Bei der Moralität spiele er auf den Dualismus der deutschen Philosophie, mit der schönen Seele speciell auf Jacobi's Allwill und Woldemar an. Man kann unbedenklich zugeben, dass er aus diesen Phasen der Geschichte sein Colorit für jene Standpuncte entnommen habe, allein es folgt daraus nicht, dass dieselben nicht constante Elemente aller Geschichte wären. Hegel schildert bei der Handlung des sittlichen Geistes z. B. die Blutrache mit unverkennbarer Beziehung auf die Orestie und Oedipodie, allein die Blutrache ist ein constantes Element der Familiensittlichkeit aller Völker, die sich erst im Uebergange aus der Sphäre des Naturzustandes in den Staat befinden. Der Araber, der den Mord seines Vaters rächt,

ist ebenso sittlich in diesem Sinn, als Orestes. Dass das Recht als Privatrecht von Hegel der Sittlichkeit negativ entgegengesetzt wird, ist ebenfalls allgemein zu nehmen, wenn auch das römische Recht den Begriff der persönlichen Atomistik am vollkommensten durchgeführt hat. Wenn Kinder, als Erben des elterlichen Vermögens, über ihren Antheil nicht nur strittig werden, sondern den Streit durch gerichtliche Entscheidung zu beenden suchen, so ist der Geist der Sittlichkeit entflohen. Aristophanes greift in seinen Komödien schon die schlechte Gesinnung der Bürger an, die sich in ihre privaten Interessen und ihre Processe über Mein und Dein verlieren und die alte Marathonische Tugend, die sich auf das Ganze hinrichtete, vermissen lassen. Bildung in dem bestimmteren Sinne, wie dies Wort mehr als primitive Civilisation bedeutet, ist auch ein constantes Element aller Völker, welche sich über die Geltung des Einzelnen durch die Ehre der Staatsmacht oder den Glanz des Reichthums zum Selbstbewusstsein des Geistes erheben. Wenn Hegel hier, zur Charakteristik der eigenthümlichen Zerrissenheit, zu welcher dieser Standpunct führt, einige Züge aus Diderot's Dialog: Rameau's Neffe, entlehnt hat, so muss man doch nicht so befangen sein, zu meinen, dass er nur an die geistreiche französische Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts gedacht habe. Diese Sprache, welche den Unterschied der Stände nivellirt, welche alle Erscheinungen des Geistes, auch die verworfensten, mit Geist ausdrückt, welche mit schamloser Offenheit alle Widersprüche des Geistes aufdeckt, reisst überall das Interesse an sich, wo der Einzelne, dass er ein gebildeter Mensch ist, zunächst durch seine Art und Weise zu sprechen, beurkundet und wo das Vergleichen der Richtung, der Selbständigkeit und des Grades der Bildung der Hauptgegenstand des allgemeinen Gesprächs wird. Lucian bei den Griechen, Petronius bei den Römern, Heine bei den Deutschen, lassen uns eine ähnliche Sprache, als Diderot bei den Franzosen, vernehmen. Nicht weniger ist Aufklärung ein constantes Element der Geschichte, denn sie entspringt aus der Bildung. Die Sankhyaphilosophie der Inder ist die Aufklärung über ihre Mythologie. Die Griechen haben in ihren Sophisten ebenso wohl ihre Aufklärer gehabt, als die modernen Völker im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert die ihrigen. Dem griechischen Volksglauben gegenüber verhielt Platon selber mit seiner Kritik der Mythologie sich als ein Aufgeklärter und wollte, wie die englischen, französischen und deutschen Aufklärer, die Moral an ihre Stelle setzen. Der Standpunct der absoluten Freiheit, d. h. derjeni-

gen, welche den Willen nur als allgemeinen will, kann von Hegel als ein solcher gezeichnet erscheinen, bei welchem ihm nur die erste französische Revolution vorgeschwebt habe; allein an sich ist auch diese Gestalt des Bewusstseins ein constantes Element der Geschichte, denn sie wird überall erscheinen, wo demokratische und communistische Tendenzen in Fanatismus übergehen. Im deutschen Bauernkriege, in den englischen Puritanern, in den Socialreformern der Pariser Februarrevolution, war sie ebenso gut vorhanden, als in den Jacobinern, welche die Gironde stürzten. Die Moralität ist von Hegel mit ausserordentlicher Genauigkeit geschildert; Niemand wird zweifeln, in ihr einen der allgemeinen Standpuncte des Geistes zu erkennen, aber die Wendung, welche Hegel ihr giebt, kann eigenthümlich dünken, nämlich aus dem Schuldbekenntniss des Bösen und aus seiner Verzeihung die Religion, die Gewissheit der Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes hervorbrechen zu lassen. Sonst erscheint die Moralität als diejenige Richtung, welche die Religion ähnlich in sich absorbirt, wie das Privatrecht die schöne Sittlichkeit, allein über alle diese Standpuncte hat sich die Moralität erhoben und Hegel zeigt nun, wie der im Gewissen sich selbst erfassende Geist aus der Isolirung seiner Selbstgewissheit gerade durch die Verzeihung des Bösen zur Wahrheit der Gemeinschaft übergeht. Es ist dies eine seiner tiefsten und schönsten Entwickelungen.

Die Religion als ein constantes Element des Geistes zu fassen, ist selbstverständlich und es kann nur die Frage sein, inwiefern auch die Unterschiede derselben als Naturreligion, Kunstreligion und offenbare Religion constante sind. Diese Frage erledigt sich dadurch, dass jeder Mensch in der Kindheit durch die Stufe des Fetischismus und Pantheismus hindurch muss, welche das Wesen der Naturreligion ausmachen. Selbst wenn gar keine Naturvölker mehr existirten, so würde doch für die Kinder, die innerhalb geoffenbarter Religionen erwachsen, die Anschauung der Natur in Sonne und Mond, in Pflanzen und Thieren, der Vorstellung von einem schöpferischen Gotte u. s. w. vorangehen. Zu Thieren namentlich verhalten sich Kinder oft gerade so, wie Naturvölker im Thierdienst. Was aber die Kunstreligion anbetrifft, so hat Hegel in der Phänomenologie sie zugleich als die Darstellung der Kunst überhaupt deswegen behandelt, weil sie nur als Religion das Schöne zum schlechthin Absoluten macht. Die Kunst fällt ausserdem als Moment in die Standpuncte der Production und der Bildung. Das Schöne ist nun allerdings von Seiten der Form

das Absolute, aber der ästhetische Standpunct allein verfluchtigt die Wahrheit des Absoluten und muss sich derselben unterordnen, wie in der offenbaren Religion geschieht, die in ihrem Cultus die Kunst zum Mittel macht. Der römische Katholicismus hat in Architektur, Sculptur, Malerei, Musik und Poesie ebenso vortreffliche Kunstwerke hervorgebracht, als die griechische Kunstreligion, allein die Religion als solche hat sich immer von diesen Werken unterschieden, wenn auch der Aberglaube sie zusammengeworfen hat.

Das absolute Wissen endlich ist in allen philosophischen Bestrebungen als constantes Element vorhanden, denn die Philosophie muss eine solche Gewissheit der Wahrheit anstreben, dass auch die Formseite des Wissens sich vollendet, die Gewissheit wahr, die Wahrheit gewiss ist. Die Philosophie ist eben deswegen einer unendlichen Entwickelung fähig, weil weder die Erweiterung noch die Vertiefung des Wissens eine Grenze haben kann.

Dass alle Momente der Erfahrung des Bewusstseins zugleich constitutive Elemente des Geistes ausmachen, spricht Hegel selber ausdrücklich in der Weise aus, dass die Phänomenologie denselben Inhalt habe, wie das System der Wissenschaft. Dies sei nicht ärmer, aber auch nicht reicher. Der Unterschied liege darin, dass, was die Phänomenologie als einen Standpunct des erscheinenden Wissens in dem Verhältniss von Bewusstsein und Gegenstand darstelle, so dass das Wissen sich während seines Werdens nicht eher begreift, als bis es durch seine Veränderung bei einem Resultat angelangt ist, obwohl wir, die wir seinen Process beobachten, es schon eher begreifen, als es sich selber klar werden kann — dass dies also im System als ein reiner, organischer, nicht mehr mit dem Bewusstsein verwickelter Begriff erscheine.

Die Folge der Begriffe ist daher zwar in beiden Sphären im allgemeinen auch dieselbe, jedoch mit dem durch die Natur des Bewusstseins bedingten Unterschied. In der Geschichte des Bewusstseins folgen sich Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, Geist, Religion und absolutes Wissen ebenso wie im System, aber in der Geschichte treten eine Menge von Modificationen durch die Freiheit, durch den Zufall und die Willkür ein, die von der Nothwendigkeit des Systemes eliminirt sind. Es kann z. B. der Standpunct der Naturreligion gewaltsam durch das Eindringen einer geoffenbarten Religion unterbrochen werden. Was für Extreme können sich dann in einem Bewusstsein verbinden! Man nehme einen heutigen Neuseeländer, wie

man sie in London sehen und sprechen kann, der in seiner Jugend noch an kannibalischen Schmausereien Theil genommen hat, nunmehr aber zum methodistischen Christenthum bekehrt ist. Vor dreissig, vierzig Jahren hat er noch Menschenfleisch gegessen, jetzt geniesst er im Abendmahl den Leib und das Blut Christi. Ein Hauptpunct ist für die Succession, dass der höhere Standpunct den niedrigeren in sich aufhebt und zu einem in ihm verschwindenden Moment herabsetzt. Was auf einer früheren Stufe für das Bewusstsein absolute Bedeutung hatte, verliert dieselbe auf einer höheren. Die ernsten Beschäftigungen früherer Zeitalter sinken auf einem vorgeschrittneren Stadium sogar, wie Hegel bemerkt, zu Spielen der Kinder herab. Man könnte fragen, ob denn nicht in der That manche Elemente, die Hegel aufführt, ganz verschwunden seien? Er spricht z. B. bei der Kunstreligion vom lebendigen Kunstwerk und versteht darunter die Verehrung, welche die Griechen der Schönheit, Kraft und Gewandtheit des menschlichen Leibes widmeten. Ja die Griechen vergötterten auch wohl schöne Menschen lediglich, weil sie schön waren. Dies Element existirt bei uns nicht mehr als Religion; wir bauen keinem Manne, keiner Hetäre, ihrer Schönheit halber einen Tempel, aber im Circus bewundern wir die Schönheit, die Kraft und gymnastische Virtuosität des menschlichen Leibes d. h. das lebendige Kunstwerk. Es ist zu einem blossen Moment der Weltlichkeit herabgesunken, aber es fehlt nicht. Der successive Zusammenhang der Gestalten des Bewusstseins ist also ein nothwendiger, der von der sinnlichen Gewissheit bis zum absoluten Wissen fortschreitet. Wir müssen zur Philosophie fortschreiten, wenn wir auf einer gewissen Stufe des Bewusstseins angelangt sind und wir sehen daher nicht nur in Griechenland, sondern auch in China und Indien, nicht nur bei den Christen, sondern auch bei den Muhamedanern, nicht nur bei den Europäern, sondern auch bei den Amerikanern, Philosophen aufstehen, denn selbst die ganz auf die Nützlichkeit gestellten praktischen, erwerbsüchtigen Jankee's haben nicht umhin gekonnt, bereits einen Parker, einen Emerson, aus sich hervorgehen zu lassen.

Hegel schickte seiner Phänomenologie eine ausführliche Vorrede voran, in welcher er sich noch entschiedener, als in der Einleitung zu seiner Schrift über die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, mit den herrschenden Ansichten über das Wesen und die Methode der Philosophie auseinandersetzte. Er polemisirte nunmehr auch stark gegen die Ausartung der Schelling'schen Philosophie, die

bei vielen ihrer Anhänger zu einem blossen Formalismus heruntergesunken war und den Mangel an wissenschaftlichem Ernst, theils durch phantastischen Ausputz, theils durch die Anmaassung dictatorischer Keckheit und prophetischer Salbung zu verdecken suchte. Hegel kehrte sich ebenso sehr gegen die Plattheit der Aufklärung, die nur noch im Endlichen eine beschränkte Befriedigung suchte, als gegen die Pseudogenialität der Romantik, welche die Mühe des Lernens und die Gründlichkeit des Nachdenkens durch einfache Begeisterung zu ersetzen gemeint war. Er gab eine sorgfältige Kritik der Methoden des wissenschaftlichen Erkennens, das mit einem eilfertigen Construiren nach oberflächlichen Gegensätzen seiner Aufgabe nicht gewachsen sei. Er behauptete, dass die wahrhafte Methode die dialektische sein müsse, welche das Negative zu einem immanenten Moment der Entwickelung mache, weil die Negation nicht nur negativ, sondern zugleich positiv sei, denn sie habe nicht die reine Nullität, vielmehr die höhere Bestimmung zum Resultat, in welchem das, was negirt worden, ideell enthalten sei. Der Methode gehe also nichts verloren, sondern sie bereichere sich in ihrem Fortgang von Negation zu Negation durch eben so viele Positionen. Er drückte diesen Gedanken so aus, dass er behauptete, der Philosoph müsse ganz von sich abstrahiren und sich für die Bewegung des Begriffs nur das Zusehen aufbehalten.

Die Substanz müsse als Subject gefasst werden. Mit diesen Worten, die für seine Philosophie so verhängnissvoll geworden sind, wollte er bezeichnen, dass der Begriff für sich selbständig sei; dass er, obwohl wir ihn denken, doch von uns ganz und gar unabhängig sich selbst bestimme und dass sein Verhältniss zu andern Begriffen wahrhafterweise nur von ihm, nicht von uns ausgehen könne. Wenn wir z. B. den Begriff der Identität denken, so sind nicht wir, sondern er selber der Grund, dass der nächste Begriff der der Differenz ist. Nicht wir bestimmen die Identität zur Differenz, sondern die Identität bestimmt sich selber zur Differenz, denn die Differenz hat einen Sinn nur als Differenz der Identität. Der Begriff der Identität bewegt sich also durch sich selbst zu dem ihm entgegengesetzten Begriff, zu dem der Differenz, fort und lässt insofern dem Philosophen nur das Zusehen zu diesem Process übrig.

Dies ist in der That der ursprüngliche Sinn der Worte, dass die Substanz an sich Subject sei. Substanz bedeutet hier den wesentlichen Inhalt, Subject die Form des Erkennens; das Subject soll hier nicht der erkennende Philosoph, sondern der Begriff selber sein. Allerdings

ist der Philosoph auch das Subject, welches den Begriff denkt, allein sein Denken ist an die Selbstbestimmung des Begriffs gebunden, in welche sich der Philosoph, mit absoluter Entäusserung von seiner individuellen Subjectivität, hineinzudenken hat. Man kann sich den Gedanken Hegel's auch so deutlich machen. In der gewöhnlichen Logik heisst es, dass wir einem Subject im Urtheil ein Prädicat beilegen. Das Subject erscheint hier somit als das Passive, welches das Prädicat durch uns empfängt. Wir sind es, nach dieser Logik, welche das Prädicat durch die Copula mit dem Subject verbinden. Hegel kehrt die Sache um, indem er sagt, dass das Subject es sei, welches sich selber zu seinem Prädicat bestimme, denn, wenn dies nicht der Fall sei, so sei es umsonst, dass wir ein Prädicat mit einem Subject verknüpften, weil das Urtheil nur insofern wahr sein könne, als das Prädicat dem Subject entweder als eine zufällige und relative Bestimmtheit inhärire, oder als eine nothwendige und absolute ihm *natura sua* immanent sei. Wenn ich urtheile: dieser Kreis ist gross, so ist dies Urtheil nur insofern wahr, als ihm die Grösse inhärirt. Die Grösse ist aber eine nur relative Bestimmtheit im Verhältniss dieses Kreises zu andern. Ein Kreis kann ebenso wohl relativ klein sein. Urtheile ich: der Kreis ist eine in sich geschlossene Curve, so ist dies Urtheil ein schlechthin nothwendiges, absolutes, denn ohne diese Bestimmtheit würde der Kreis nicht Kreis sein. Der Begriff des Kreises selber ist es also, der sich hier immanenterweise zu seinem Prädicat bestimmt. Nicht ich bin es, der diesen Begriff hervorbringt, sondern der Begriff ist es, der sich in mir hervorbringt. Das Prädicat des Subjectes Kreis, wodurch er eben Kreis ist, hängt nicht von mir ab. Ich erkenne es; ich spreche es aus; ich mache es mir zum Gegenstand, allein ich bringe es nicht hervor, sondern der Kreis, weil er Kreis ist, bringt sich in ihm hervor.

Doch dies Beispiel, das ich soeben gewählt habe, erinnert mich daran, dass Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie die Mathematik ausdrücklich nur als Verstandeswissenschaft will gelten lassen, theils weil ihr Inhalt, der Raum in der Geometrie, und das Eins in der Arithmetik, ein so ärmlicher sei, theils weil die Construction der Mathematik an der formellen Identität fortlaufe. Man müsse der Mathematik den synthetischen oder den analytischen Gang zuweisen, sie aber nicht dialektisch behandeln wollen. Wenn aber, wie Hegel behauptet, die Wahrheit sich ihrer nur in der Form der dialektischen Methode gewiss werden kann; wenn ferner nach ihm die Mathema-

tik im System der Wissenschaft ein nothwendiges Glied ausmacht; wenn endlich der Begriff des Raumes es ist, mit welchem die Idee als Natur ihre Existenz zuerst begründet, so ist gar nicht abzusehen, warum die Mathematik eine Ausnahme von allem übrigen Inhalt machen solle. Dass sie noch nicht dialektisch behandelt ist, ist kein Grund dagegen, dass sie es nicht noch werden könnte. Den Begriff des Eins, der Quantität u. s. w., d. h. die Arithmetik, hat Hegel selber schon in dem ersten Theil seiner Logik dialektisch dargestellt; warum soll die Geometrie der Dialektik entbehren müssen? Die Quantität schliesst ja die qualitativen Unterschiede nicht von sich aus, sondern ist theils ein Moment derselben, theils aber auch in sich selbst qualitativ unterschieden, denn eine arithmetische Progression z. B. ist von einer geometrischen nicht blos quantitativ, sondern qualitativ verschieden; oder der spitze Winkel ist dem stumpfen nicht nur quantitativ sondern zugleich qualitativ entgegengesetzt. Der eine ist kleiner, der andere ist grösser, als ein rechter; eben deswegen sind sie aber auch in ihrer Form entgegengesetzt. Die Begriffslosigkeit, welche Hegel der Quantität schuld giebt, ist doch nur eine relative. Durch die Integral- und Differentialrechnung und durch die descriptive Geometrie ist die moderne Mathematik in der That schon dialektisch geworden.

Hegel glaubte mit der Phänomenologie selber ein Beispiel der dialektischen Methode gegeben zu haben. Ohne Ueberhebung, aber mit tiefem Selbstgefühl, sprach er in ihrer Vorrede das Bewusstsein aus, diejenige Methode gefunden zu haben, welche sich als die einzig wahre fernerhin bewähren werde. Wenn man nun aber ihm auch zugesteht, Recht zu haben, dass die Philosophie fortan, ohne dialektisch zu verfahren, nicht mehr im Stande sein werde, dem Begriff der Wissenschaft zu genügen, weil die einzelnen Begriffe als solche sich widersprechen und ineinander übergehen, so darf man sich doch nicht ableugnen, dass diese Methode auch eine grosse Gefahr in sich schliesst und dass sie nicht weniger, als die andern, einer willkürlichen Behandlung verfallen kann. Der Philosoph soll aus dem Spiel bleiben; der Begriff soll sich ganz durch sich bestimmen, soll nichts von aussen her in sich hereinnehmen. Das ist die Forderung. Sie ist wohl berechtigt, allein zuletzt ist es doch auch hier der Philosoph, der, als das denkende Subject, mit seinen Gedanken von Schluss zu Schluss fortgeht und das, was er für den nothwendigen Zusammenhang hält, auch als solchen beschreibt. Diese Beschreibung gerade ist das gefährlichste Moment, denn ihre Ausdehnung, ihr Ton, ihre Wendung, bleibt viel abhängiger

von dem Philosophen, als es, der Form nach, den Anschein hat. Die Erfahrung hat es späterhin gezeigt, dass die descriptive Manier der Hegel'schen Schule, namentlich durch die Nachahmung der Phänomenologie, in ein blos assertorisches Verfahren ausartete, das um nichts besser war, als die Polaritäten der Schelling'schen, die Antithesen und Synthesen der Fichte'schen, die Kategorien der Kant'schen Philosophie. Die Dialektik, welche die lebendigste Selbstbewegung der Wissenschaft erzeugen sollte, erstarrte zum willkürlichsten und todtesten Dogmatismus, der oft um so widerlicher wurde, je mehr er die Prätension absoluter Unfehlbarkeit affectirte. Wäre die Anwendung der dialektischen Methode vor allem Irrthum geschützt, so würde Hegel selber z. B. uns nicht die Thatsache darbieten, die Stellung der Begriffe mehrfach in seinem System geändert zu haben. Ohne die Logik würde die Gefahr noch grösser geworden sein.

An tiefem Einblick in das Wesen der Wissenschaft, an scharfer Kritik der Täuschungen, hinter welche sich die Wissenschaftlichkeit flüchtet, um sich auf dem öffentlichen Markt als Autorität zu erhalten, an edler Würde der wissenschaftlichen Gesinnung und geistvoller Auffassung des ganzen Wendepunctes der Zeit lässt sich die Vorrede Hegel's zur Phänomenologie nur mit der vergleichen, welche Kant der zweiten Ausgabe seiner Vernunftkritik voranschickte. Zu ihr ist sie in der Literatur das Seitenstück.

HEGEL ALS ZEITUNGSSCHREIBER IN BAMBERG.

Der Weltgeist, dem Hegel in der Phänomenologie das unbedingte Recht zugesprochen hatte, Staaten und Nationen zu zertrümmern, hatte sich ihm durch die Schlacht bei Jena in unmittelbarster Nähe fühlbar gemacht und die Universität verödet. Alles suchte nach Baiern fortzukommen, das, zum Königreiche erhoben, sich auch in seinen Schulanstalten und Universitäten neu zu organisiren bestrebt war. Schelling, Niethammer, Paulus, Hegel's Landsleute und nächste Bekannte, waren schon dorthin gegangen und hatten ihnen zusagende Anstellungen gefunden. Eine solche fand Hegel zwar nicht sogleich, allein er ging wenigstens nach Bamberg, an das er früher einmal von Frankfurt aus als einen für ihn passenden Ort gedacht hatte. Er wurde hier, wo seine Phänomenologie verlegt war, 1807 Redacteur

einer Zeitung, die sein Verleger herausgab. Die Noth zwang ihm diese Beschäftigung ab, denn in Jena war er so weit gekommen, dass er einmal von Göthe zehn Thaler borgen musste. Uns, die wir wissen, welch' leidenschaftlichen Antheil er immer an der Politik genommen, kann dies nicht überraschen, und wir werden daher in dieser Beschäftigung nichts ihm Heterogenes erblicken, wenn wir ihn auch bedauern können, sie haben ergreifen zu müssen, denn eine Zeitung, eine deutsche Zeitung, war damals noch nichts weiter, als eine Berichterstattung der vornehmsten Begebenheiten. An leitende Artikel war nicht zu denken. Sie waren ein unbekannter Luxus für die Deutschen, ganz abgesehen davon, dass sie unter der eisernen Gewalt, mit welcher Napoleon Deutschland niederhielt, unmöglich waren. Eine solche Zeitchronik gab Hegel mit vielem Geschick, indem er in Briefen an Knebel sich zugleich über seine Thätigkeit lustig verspottete.

Man hat diese Zeitungsredaction benutzt, Hegel als einen unpatriotischen Mann anzuklagen, der dem Napoleonismus gehuldigt und durch Uebersetzung der Artikel des Moniteurs Verrath an Deutschland geübt habe. Indessen hat damals weder Hegel selber noch irgend einer seiner Freunde oder sonst Jemand auch nur im entferntesten an solche Gesichtspuncte gedacht, denn eine Zeitung war zwar etwas Unentbehrliches, aber sonst höchst Untergeordnetes. Da Hegel keine Leitartikel schreiben durfte, so konnte er keinen politischen Standpunct einnehmen, sondern nur darnach streben, ein möglichst treues Bild der laufenden Ereignisse aus den ihm zugänglichen Berichten aufzustellen. Das hat er, wie seine Gegner selber ihm bezeugt haben, gethan. Dass er Napoleon seiner Genialität halber bewunderte, würde man aus der Zeitung selber nicht ersehen können, eben weil sie keine Leitartikel besass; wir wissen es aber anderweit. Diese Bewunderung war eine berechtigte; wir, nach so langer Zeit, bewundern Napoleon jetzt vielleicht noch mehr, als Hegel es gethan hat. Wäre nun seine Bewunderung nur eine dem lebenden Napoleon, nur eine im damaligen, von Montgélas regierten Baiern gespendete gewesen, so könnte sie verdächtig erscheinen, allein Hegel hat sich immer zu ihr bekannt, auch als Napoleon gestürzt, auch als er gestorben war, denn er hat noch in Berlin in seinen Vorträgen über die Philosophie der Geschichte Napoleon mit dem grössten Enthusiasmus gefeiert. Wenn Deutschlands Sache Hegel nicht am Herzen gelegen hätte, so frage ich, weshalb er denn wohl, wie wir gesehen haben, eine grosse Schrift ausarbeitete, die keinen andern Zweck, als seine militärische und politische Wiedergeburt hatte?

Die Deutschen ärgerten Hegel oft mit ihrer Unpolitik, allein eben dieser Aerger beweist das Interesse, das er an ihnen nahm. Ich wundere mich, dass man bei dem vielen Gerede über seine politische Gesinnung nicht folgende Stelle, die ich in seinem „Leben" Seite 553 habe drucken lassen, citirt hat:

„Lieber sich zehn Millionen mit Gewalt nehmen, sich in's Gesicht spucken, sich prügeln lassen, als eine Million freiwillig geben, freiwillig sich einer Wunde aussetzen, indem man Wunden austheilt: das ist der Sinn der deutschen Nation. Mit dem zehnten Theil des Aufwandes von Geld und Naturalien, mit dem tausendsten Theil der Leiden, mit Ersparung des Gebirgs von Schande, die die Deutschen der vergangene Krieg gekostet hat, konnten sie durch $^{9}/_{10}$ des Verlorenen $^{999}/_{1000}$ der Leiden abwenden und statt der Schande Ehre erwerben. Aber die Deutschen wollen die Satisfaction haben, neutral zu bleiben, d. h. von beiden Seiten sich ausschinden zu lassen, als einem Theil anhangen. Sie haben die Befriedigung, doch für sich geblieben zu sein. Sie sind die Quäkernation von Europa. Nehmen lassen sie sich alles, den Rock und aus Gutmüthigkeit, um kein böses Gesicht zu bekommen, geben sie noch das Wamms. Wenn sie einen Hackenstreich von einer Seite, einer der kriegführenden Mächte, bekommen, so setzen sie sich in die Stellung, von der andern auch bekommen zu müssen. Wie Tertullian die Christen beschreibt."

HEGEL'S PHILOSOPHISCHE PROPÄDEUTIK UND GYMNASIALREDEN.

Von der Redaction der Bamberger Zeitung wurde Hegel zwar noch nicht durch eine Professur, aber doch 1808 durch den Ruf zum Rectorat des Aegidiengymnasiums in Nürnberg befreit, das er nach dem neuen Normativ organisiren helfen sollte. Da er sechs Jahre lang Hauslehrer gewesen war, so konnte es ihm nicht zu schwer fallen, Gymnasiasten zu unterrichten. Es beweist aber, wie universell er beanlagt war, dass er sich in seiner Stellung als Rector im höchsten Grade auszeichnete und das Gymnasium trotz der schwierigen Zeiten in wachsenden Flor brachte. Er hatte den philosophischen Unterricht in der Unter-, Mittel- und Oberclasse in der Art zu ertheilen, dass er

in jener die Religions-, Rechts- und Pflichtenlehre, in der zweiten die Psychologie und Logik, in der obersten die philosophische Encyklopädie vorzutragen hatte. Weit gefehlt, dass diese Aufgabe, wie man gemeint hat, eine Degradation für sein Genie gewesen wäre, kann man sie vielmehr als ein Glück für dasselbe ansehen, denn sie zwang ihn, sich den Schülern verständlich zu machen, aller Geistreichigkeit und Romantik den Rücken zu kehren und sich lediglich an die Sache zu halten. Er musste die akademische Schulsprache aufgeben und sich im einfachsten Deutsch mit der grössten Bestimmtheit ausdrücken. Ich habe aus einigen Heften Hegel's sowohl als auch seiner Schüler die Hauptmomente seiner philosophischen Propädeutik zusammengestellt, weil es mir von grossem Interesse schien, ein Feld von einem der bedeutendsten Philosophen bearbeitet zu sehen, das sonst in der Regel doch nur der Mittelmässigkeit zufällt.

Benahm sich Hegel im Unterricht als ein geschickter, tactvoller Lehrer, der sich dem Standpunct seiner Schüler mit klarem Bewusstsein anzupassen verstand, so that er sich nicht minder in der Verwaltung des Gymnasiums hervor. Nicht nur liegen hierüber die rühmlichen Zeugnisse der ihm vorgesetzten Behörden, sondern auch die Reden vor, die er bei feierlichen Gelegenheiten, namentlich bei den jährlichen öffentlichen Prüfungen zu halten hatte, und in denen er, ausser der fortlaufenden Geschichte der Anstalt auch die wesentlichsten Puncte der Gymnasialpädagogik überhaupt besprach, so dass wir aus ihnen selbst einen Maasstab für seine Leistungen gewinnen. Er sprach das erstemal über das Wesen des Gymnasiums überhaupt, dass dasselbe in dem Studium der Alten und dann der Grammatik begründet sei; das zweitemal über die Disciplin und die damit zusammenhängenden Gegenstände; das drittemal uber die Stellung der Schule, zwischen der Familie und dem öffentlichen Leben einen Uebergang zu machen; das viertemal über die Hülfe, welche uns der Umgang mit den Alten gewährt, uns in der grossen Einseitigkeit und Zerstückelung des modernen Lebens als ganze Menschen zu erhalten; das fünftemal über den Kampf des Neuen mit dem Alten, der sich in jeder Epoche der Menschheit wiedererzeuge und für welchen das Studium der Alten uns einen unangreiflichen Ort gewähre, in dessen Stille wir aus dem Geräusch und Gewirr des Tages zurückflüchten könnten, uns für unser Urtheil einen sicheren Maasstab und kräftige Ermuthigung zum Handeln zu gewinnen. Nehmen wir noch hinzu, dass er in einer Rede auf seinen pensionirten Vorgänger Schenk, als dieser die Feier seines fünfzigjährigen

Dienstes beging, das ideale Bild eines Rectors selber in seiner Festrede aufstellte und in einem Schreiben an Niethammer den Lehrplan des Gymnasiums mit besonderer Beziehung auf den philosophischen Unterricht durchging, so müssen wir gestehen, dass Hegel alle wesentlichen Puncte der Gymnasialpädagogik berührt hat.

Der Styl der Hegel'schen Reden ist in seiner einfachen Gestalt von einer wohlthätigen sachlichen Wärme und von dem echtesten Schönheitssinne durchhaucht. Er ist ein classisches Muster, pädagogische Materien ohne allen Pedantismus so zu behandeln, dass ihre Darstellung auch dann noch, wenn die Gelegenheit längst erloschen ist, durch welche sie veranlasst wurden, für jeden Gebildeten im höchsten Grade anziehend bleiben muss.

DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK.
1812—1816.

So sehr man anzuerkennen hat, was Hegel als Pädagoge leistete, so war doch die wissenschaftlich bedeutendste That, die er ganz in der Stille während seines Rectorates heranpflegte und die ihm theilweise aus den immerfort neu gestalteten Dictaten erwuchs, deren er sich in seinen Vorträgen bediente, die Bearbeitung der Logik, die freilich wie die Phänomenologie zu einer ungünstigen Zeit, mitten in dem grossen Völkerkriege Europa's erschien.

Die Logik sollte nur den Anfang der Darstellung des Systems der Wissenschaft machen, zu welchem die Phänomenologie die Einleitung insofern gegeben hatte, als sie den Begriff des absoluten Wissens aus der Entwickelung des Bewusstseins zum Resultat gehabt hatte. Dieser Standpunct des Selbstbewusstseins, in welchem der Gegensatz von Subject und Object sich schlechthin aufgehoben hat, sollte sich in der organischen Form des freien selbständigen Begriffs entfalten. Da schon oben, bei der Schilderung des embryonischen Entwurfs des Hegel'schen Systems, der geschichtliche Zusammenhang seiner Logik mit der Kant'schen Vernunftkritik angegeben ist, so wollen wir jetzt nicht weiter darauf zurückkommen, als unumgänglich nöthig ist, die Stellung zu charakterisiren, welche Hegel's Logik in der Wissenschaft einnimmt, und aus welcher allein sich auch ihre Form, ihre Sprache begreifen und beurtheilen lässt.

Die allgemeine, durch Kant auf Hegel überkommene Aufgabe war, den Begriff der reinen Vernunft in der Totalität seiner Bestimmungen so zu entwickeln, dass der Verstand, der bei Kant Meister der Vernunft blieb und ihr die Grenzen vorschrieb, welche sie nicht überfliegen dürfe, sich der Vernunft als ihr Werkzeug unterordne. Hierzu war nothwendig die Kategorien aus der kritiklosen und todten Form, in welcher sie bei Kant aus der alten formalen Logik aufgenommen waren, zu erlösen. Die alte Logik hatte ihre Bestimmungen nur empirisch hergezählt. Es giebt nach ihr Begriffe, Urtheile und Schlüsse in mannichfachen Formen, wie es Neger, Mongolen u. s. w. in mannichfachen Abänderungen giebt. Die Bestimmungen wurden als fertige in der Ueberlieferung vorgefunden und von den Logikern nur immer etwas anders geordnet, mit mehr oder weniger Beispielen ausgestattet, überhaupt mit mehr oder weniger ihnen an sich ganz fremdem Stoff in Beziehung gebracht. Hegel forderte nun, dass der Begriff der Vernunft als der der logischen Idee sich in einem Zusammenhange entwickeln müsse, in welchem jede Bestimmung als eine nothwendige vermittelt sein, ebenso sehr aber auch ihrerseits wieder eine andere vermitteln müsse. Die Kategorien könnten deshalb nicht als fixe, unbewegte Verstandesbegriffe auftreten, sondern sie seien wesentlich dialektisch, d. h. sie gingen durch sich selbst in andere, ihnen entgegengesetzte Begriffe über, Qualität in Quantität, Etwas in Anderes, Eins in Vieles, Wesen in Erscheinung, Grund in Folge, Inhalt in Form, Substantialität in Causalität, Ursache in Wirkung, Allgemeines in Besonderes u. s. w. Es müsse daher gezeigt werden, wie ein Begriff sich gerade durch seine Entwickelung verändere d. h. sich zu dem ihm entgegengesetzten Begriff fortbewege, der aus seiner Auflösung als deren positives Resultat heraustrete, denn die Negation komme nicht von aussen her an den Begriff, sondern er selber erzeuge seine Negation von innen heraus. Alle Begriffe der reinen Vernunft machten deswegen ein System aus, in welchem der niedrigere der an Umfang reichere, an Inhalt ärmere; der höhere der an Umfang ärmere, an Inhalt reichere sei, inwiefern er alle ihm als Stufen seiner Bildung voraufgegangenen nothwendig in sich umfasse, denn er ist der höhere nur dadurch, dass er alle ihm vorausgesetzten in sich durch eine Bestimmung einschliesst, welche die Kraft hat, über sie hinzugreifen und sie in ihm aufzuheben. Die höhere Stufe bewahrt nicht nur die niedere in sich, sondern verändert sie auch und zwar indem sie dieselbe zu sich erhebt.

Die Richtigkeit dieser Aufgabe, die Bestimmungen des reinen Denkens als dialektische zu fassen, ist durchaus zuzugestehen. Es ist

ein Widerspruch der Wissenschaft der Logik mit sich selber, dass sie, die von den Gesetzen des Denkens handeln will, uns diese Gesetze in einer formlosen Gestalt, als einen unorganischen Haufen, als ein Durcheinander von fixen Begriffen präsentiren will. Das Denken, der letzte Grund aller Bewegung, alles Lebens, kann nicht selber in sich unbewegt und leblos sein. Der Nothwendigkeit dieser Aufgabe, mittelst deren Lösung Kant's Vernunftkritik aus ihrer Verzauberung durch den Verstand emancipirt wurde, war sich Hegel vollkommen bewusst und sagte daher, dass er die Logik ganz von vorn umgestalten müsse.

Die zweite besondere Aufgabe, die von Kant auf Hegel vererbt war, lag in der Auflösung der alten Metaphysik durch die Logik. Fichte und Schelling, Kant's nächste Nachfolger hatten weder eine Logik noch eine Metaphysik, sondern alle Elemente dieser Wissenschaften waren bei ihnen zu Momenten des Bewusstseins geworden. Hegel kam wieder zu einer Metaphysik innerhalb der Logik, indem er die Kant'schen Kategorien entwickelte und sie dem Begriff des Allgemeinen vorausschickte. Die Bestimmungen der Qualität, Quantität, Relation und Modalität erklärte er für Definitionen des Seins an sich, für Kategorien der objectiven Logik, im Unterschiede vom Begriff, Urtheil und Schluss als den Momenten der subjectiven Logik. Das Metaphysische der Logik sollte überhaupt darin liegen, dass sie das ideelle Vorbild aller Realität sei. Der Begriff der reinen Vernunft ist das Prius aller concreten Realität, die nur insofern vernünftig ist, als sie an sich gedacht und daher auch für uns denkbar ist. Die Idee als logische ist, Kantisch zu reden, das ideale Prototyp der Natur und des Geistes. In dem Begriff der Vernunft z. B. existirt der reine Begriff der Qualität, in der Natur existiren Qualitäten, roth, gelb, süss, sauer, hart, weich, rauh, glatt, schwer, leicht u. s. w. Ebenso im Geist, dumm, klug, aufrichtig, falsch, stark, schwach u. s. w. Der Begriff der Qualität an sich ist eben deswegen der der reinen Qualität, weil er zwar in jeder realen Qualität Existenz gewinnt, selbst aber keine bestimmte Qualität ist. Ebenso die Quantität u. s. w.

Consequent müssen also aus der Logik alle Begriffe ausgeschlossen bleiben, welche der Natur oder dem Geiste angehören, wie der Begriff des Lebens, welcher der Natur, oder des Erkennens des Wahren und des Wollens des Guten, welcher dem Geist zufällt. Hierin ist Hegel aber noch von Kant befangen gewesen, der die Dialektik auf die Ideen, Seele, Welt und Gott anwendete. Der Begriff der Idee nur als Idee schlechtweg scheint Hegel nicht inhaltsvoll genug gedünkt

zu haben und so hat er sie noch als Le… als Erkennen des Wahren und Wollen des Guten bestimmt… wissenschaft der logischen Idee muss auch an ihrem Schlu… selbst aufheben d. h. zur Natur übergehen, aber daraus fol… dass sie selber schon den Begriff des Lebens entwickeln mu… chem die Natur sich als Idee erreicht.

Im Verhältniss zum Begriff … ist die Schwierigkeit vorhanden, dass der Begriff der Ver… ion des Geistes undenkbar ist, denn die Vernunft ist zwar … tat der abstracten Bestimmungen des Denkens, das Den… existirt *actu* doch nur als die Thätigkeit eines denkenden S… eshalb die gewöhnliche Logik dasselbe psychologisch vom … t des Erkennens auffasst, wie wir dazu kommen, Begriffe z… Urtheile zu fällen, Schlüsse zu machen. Allein mit den Bestim… Denkens als solchen verhält es sich so, dass sie in sich … sind und nicht nur für das Denken, sondern auch für … lten. Sie sind nicht nur für unsere ideelle Subjectivität … nicht weniger für alle reelle Objectivität das Gesetz. … t es, dass sie als die neutrale Indifferenz von Natur und … der Autonomie und Autarkie der logischen Ideen erscheinen … man aber nicht vergessen muss, dass das Princip der V… und ihrer Existenz, zuletzt der absolute Geist selber ist. … l in der Vorrede zu seiner Logik sagte, dass sie die W… , wie sie ohne Hülle sei, so wollte er ausdrücken, das… der Vernunft die absolute Form seien, ohne welche … atur noch der Geist gedacht werden kann. Wenn wir da… ern, Pflanze, Thier, Phantasie, Handlung, Familie u. s. w. d… ist dies ohne die abstracten Bestimmungen der Vernunft unm… also in dem Concreten als dessen Einheit, Unterschied, … ber auf selbst concrete Weise, enthalten, denn Natur … nicht etwa nur Hüllen der reinen Vernunft, als ob sie nur ausserlich sich auf sie bezögen, als ob sie nur eine maskirte Vernunft darstellten, sondern sie sind sogar in Verhältniss zur abstracten Form der Vernunft, höhere Gestalten der Idee. Wenn Hegelianer sich wohl so geberdet haben, als ob es in der ganzen Philosophie sich zuletzt lediglich um die Logik handle, von welcher Natur und Geist eigentlich nur überflüssige Uebersetzungen seien, so ist das ein Missverstand Hegel's.

Noch ein anderer Ausdruck Hegel's an demselben Orte hat zu vielen Streitigkeiten geführt. Er sagt nämlich, dass man die Logik

Univ. Bibl. München

auch als die Darstellung Gottes ansehen könne, wie er vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes sei. Dies hat man so genommen, als ob er den Begriff der logischen Idee an die Stelle Gottes setze. Alle Hegelianer, welche Pantheisten, oder Atheisten, oder Akotheisten sind, lassen den Begriff Gottes in den der Vernunft verschwinden, und betrachten die Logik als die glückliche Vernichtung aller Theologie. Es ist jedoch wohl zu erwägen, dass Hegel selber zwischen Vernunft und Gott einerseits und zwischen Gott und endlichem Geist andererseits unterscheidet. Er sagt nur, wenn wir von der Natur und von dem endlichen Geist, also von uns selber, abstrahiren, so bleibt nur das Abstractum des reinen Denkens übrig. Gott kann dann nur als Logos bestimmt werden. Er ist dann das reine Sein, das absolute Wesen, der Begriff an sich. Er wollte sagen, dass die Philosophie sich nur mit Definitionen des Absoluten beschäftige und dass folglich auch die der Vernunft an und für sich göttlich seien. Um Missverstand abzuschneiden, erklärte er später in der Encyklopädie, dass von den Kategorien immer nur die erste und dritte, nicht aber die zweite, als Definitionen Gottes gelten könnten, weil nur jene affirmativ, die mittlere zwischen ihnen hingegen negativ sei; z. B. Qualität, Quantität, Maass machen die ontologische Trichotomie aus. So soll ich Gott wohl als den Inbegriff aller Qualitäten so wie als das absolute Maass aller Dinge, nicht aber als Quantität denken, weil er, als unendlich, über alle quantitative Begrenzung hinaus ist; so soll ich ihn als Wesen und Wirklichkeit, nicht aber als Erscheinung denken u. s. w. Es ist dies eine unvollkommene Reserve Hegel's, die erst in seinen Vorlesungen über die Beweise von der Existenz Gottes zu einer grösseren Klarheit und Bestimmtheit fortgebildet wurde.

Der unverkennbare Enthusiasmus, mit welchem Hegel von der Logik zu sprechen pflegt, hat seinen Grund in dem absoluten Interesse der Wissenschaft, des Denkens überhaupt, an den Kategorien. Können dieselben zufällige sein? Kann einer Kategorie willkürlich bald diese bald jene Bedeutung gegeben werden? Gewiss nicht. Im gewöhnlichen Leben werden wir zwar unbedenklich verwandte Kategorien durcheinander gebrauchen. Wir werden Etwas und Ding, Wesen und Substanz, Realität und Wirklichkeit, Grund und Ursache u. s. w. als gleichwerthig ansprechen, allein in der Wissenschaft werden wir eine kritische Sichtung vornehmen müssen. Sind diese allgemeinsten Begriffe nicht zufällige, sondern nothwendige, so müssen

sie untereinander zusammenhängen und eine in sich einstimmige Totalität ausmachen, in welcher jede Bestimmung aus einer nur sie betreffenden Vermittelung resultirt. Das unkritische Bewusstsein ergreift nach seinem Bedürfniss bald diese bald jene Kategorie und operirt damit so gut es geht; das wissenschaftliche Bewusstsein hingegen giebt sich von den Kategorien Rechenschaft und schränkt eine jede auf das ihr zukommende Gebiet ein. Unkritischerweise wenden wir z. B. die Kategorie der Dingheit auf alles Mögliche an; wir werden sie auch richtig anwenden, z. B. ein Stück Zucker oder einen Fingerhut ein Ding zu nennen; nennte aber Jemand die Familie oder den Staat oder die Poesie ein Ding, so würden wir selbst in der gewöhnlichen Conversationssprache Anstoss daran nehmen. Hegel hat daher die Aufgabe der Wissenschaft der logischen Idee richtig gefasst, wenn auch über einzelne Puncte seiner Ausführung gestritten werden kann. Es ist unmöglich, dass nicht diejenigen Bestimmungen, von deren Wahrheit alle andere Wahrheit im Denken abhängt, nothwendige sein sollten. Nicht meine Willkür darf decretiren, was unter Sein, Wesen, Erscheinung, Inhalt, Form u. s. w. zu verstehen ist. Nicht meine Willkür kann entscheiden, welcher Begriff in diesem logischen Kosmos früher, welcher später sich zu entwickeln habe. Man versuche es doch mit einem einzigen Begriff, um sich von dem Gesagten zu überzeugen. Man versuche es, zu sagen, was Wirkung sei, so wird man von ihr zur Ursache zurückgehen müssen. Kann man bei der Ursache stehen bleiben? Nein; die Ursache führt zum Begriff einer Substanz, welche thätig ist und von welcher die Veränderung des Seins, die wir als Wirkung bezeichnen, ausgeht. Was aber ist Substanz? Substanz ist eine durch sich bestehende Wirklichkeit im Gegensatz zu einer nur accidentellen Existenz, welche lediglich an einem andern Dasein und durch ein anderes Dasein da ist. So kann man analytisch immer weiter zurückgehen, bis man bei dem Begriff des Seins überhaupt, des reinen, prädicatlosen Seins, anlangt, über welches hinaus nach unten hin nichts mehr zu denken ist. Oder man verfolge den umgekehrten Weg. Man frage sich, was aus der Wirkung entstehe? Offenbar wieder eine Wirkung; d h. die Wirkung wird selbst wieder Ursache. Wenn ein Officier in einer Schlacht zu seinen Soldaten das Commando: Feuer ausspricht, so ist dies Wort eine Wirkung seines Denkens und, als Laut, seiner Sprachorgane. Aber diese Wirkung wird Ursache, dass die Soldaten ihre Gewehre abschiessen. Diese Wirkung wird Ursache, dass von den entgegen-

stehenden Soldaten einige getödtet oder verwundet werden. Diese Wirkung wird Ursache, dass sie dem Angriff energisch begegnen oder fliehen u. s. w. Es entsteht also ein Process in's Unendliche. Zugleich aber verwandelt sich der Begriff der Ursache und Wirkung in den der Wechselwirkung; der Action folgt unausbleiblich die Reaction u. s. w. So geht das Denken seinen Weg synthetisch durch Deduction vorwärts, bis es auch hier bei einem Letzten nach oben hin, nämlich bei der Idee anlangt, welche in dem Causalprocess der Substanzen das Princip ihrer Thätigkeit ausmacht. In dem angeführten Beispiel würde man *in concreto* von den Soldaten zu den Armeen, von den Armeen zu den Völkern, von den Völkern zu ihren Kriegen, von den Kriegen zur Geschichte, von der Geschichte zur Freiheit gelangen, welche die Idee des Geistes ist. Weiter aber ginge es nicht. Zwischen dem Begriff des prädicatlosen Seins und dem der Idee, welche die Einheit des bestimmten Begriffs und seiner Realität ist, liegen alle übrigen Kategorien in der Mitte. Innerhalb der Logik sind die Bestimmungen des Seins, des Wesens, des Begriffs, in allen ihren Unterschieden noch selber der Inhalt, zu dessen Universalität Natur und Geschichte sich als Beispiele verhalten.

Gegen die Fülle der concreten Idee in Natur und Geschichte erscheint der Kosmos der logischen Idee mit seinen abstracten Kategorien in der That als eine Schattenwelt. Es ist nun sonderbar, dass man Hegel daraus so oft einen Vorwurf gemacht hat, als opfere er die Welt des blühenden Lebens dem Begriffe als einem öden Hades auf. Kann Hegel das Abstracte zu etwas anderem machen, als es ist? Ist denn aber dies Abstracte im Concreten nicht als seine logische Seele enthalten, gerade wie die Schatten im Hades doch auch nicht schlechthin todt, sondern abgeschiedene Seelen sind, die erst Blut trinken müssen, sich wieder vernehmlich zu machen? Hegel selber nennt die logischen Begriffe reine Wesenheiten, Seelen; und das sind sie auch bei ihm, wie in der Realität; aber was ist die Logik so vieler Logiker? Nicht ein Hades, in welchem lebenbegierige Seelen schweben, sondern ein Kirchhof, auf welchem die Knochen von den Leichnamen der Begriffe wüst durcheinander geworfen sind.

Wollte nun Hegel den Zusammenhang der Kategorien als einen durch sie selbst sich erzeugenden darstellen, so musste er jede in ähnlicher Weise als eine besondere Gestalt der logischen Idee auftreten lassen, wie er dies in der Phänomenologie mit den verschiedenen Standpuncten des Bewusstseins gethan hatte. Man hat gemeint, dass er

Kategorien in Individualitäten verwandle und sie zu speculativ poetischen Figuren mache, die vor uns, wie die Gestalten der Göthe'schen Maskenzüge, vorüberschwankten. Um sich über Hegel's Verfahren klar zu werden, darf man nur den Versuch anstellen, irgend eine Kategorie, ohne Einmischung seiner eigenen Person, ganz gegenständlich sich selbst entwickeln zu lassen. Sobald man nicht mehr sagt: wir gehen nunmehr von der Qualität zur Quantität über; oder in anderer Form: nachdem wir den Begriff der Qualität abgehandelt haben, kommen wir nunmehr zu dem der Quantität u. s. f.; sondern sobald die Qualität sich selber zur Quantität aufheben soll, so wird man schon die Erfahrung machen, dass man eine ganz andere Sprache führen müsse. Man wird sehen, wie der Begriff der Qualität mit jeder Bestimmung, welche er vorwärts macht, sich verändert, bis er schliesslich durch sich selbst die ihm entgegengesetzte Bestimmtheit, die der gleichgültigen, der äusserlichen Grenze, an sich selber herausetzt und damit in die Kategorie der Quantität übergeht. Es ist wahr, dass Hegel für die Logik eine neue Sprache geschaffen hat, aber eine nothwendige, welche überdem den Vorzug hat, eine wahrhaft deutsche zu sein, ohne in einen fanatischen Purismus zu verfallen. Es lässt sich gar nicht übersehen, wie weit die Wirkung dieser vortrefflichen Sprache reicht. Man liest zwar überall, dass die Logik in einem sehr dunkeln, orakelnden Tone verfasst sei, der den „Unbefangenen" von ihrem Studium abschrecken müsse, aber vielmehr macht man durch solche Redensarten erst Befangene, in der Absicht, von Hegel's Logik fern zu halten. Ich will hier auf's Gerathewohl aus der Logik ein paar Stellen herausgreifen und dann frage man sich, ob sie deutlich, ob sie deutsch, ob sie mit Geschmack geschrieben seien und wie man sie etwa anders schreiben wolle? In der Lehre von dem extensiven und intensiven Quantum heisst es z. B. bei der Auseinanderlegung ihres Unterschiedes:

„Der Grad ist also bestimmte Grösse, Quantum, aber nicht zugleich Menge, oder Mehreres innerhalb seiner selbst; er ist nur eine Mehrheit; die Mehrheit ist das Mehrere in die einfache Bestimmung zusammengenommen, das Dasein in das Fürsichsein zurückgegangen. Seine Bestimmtheit muss zwar durch eine Zahl ausgedrückt werden, als dem vollkommenen Bestimmtsein des Quantums, aber ist nicht als Anzahl, sondern einfach, nur Ein Grad. Wenn von 10, 20 Graden gesprochen wird, ist das Quantum, das so viele Grade hat, der zehnte, zwanzigste Grad, nicht die Anzahl und Summe derselben; so wäre es ein Extensives; sondern es ist nur Einer, der zehnte, zwanzigste Grad.

Er enthält die Bestimmtheit, welche in der Anzahl 10, 20 liegt, aber enthält sie nicht als Mehrere, sondern ist die Zahl als aufgehobene Anzahl, als einfache Bestimmtheit."

Was wäre hieran zu ändern? Aus der Lehre vom Begriff der Wirklichkeit mag es erlaubt sein, noch eine Stelle herauszuheben, worin der Unterschied von Macht und Gewalt beschrieben wird.

„Die Gewalt ist die Erscheinung der Macht, oder die Macht als Aeusserliches. Aeusserliches ist aber die Macht, nur insofern die ursachliche Substanz in ihrem Wirken, d. h. im Setzen ihrer selbst zugleich voraussetzend ist, d. h. sich selbst als Aufgehobenes setzt. Umgekehrt ist daher ebenso sehr das Thun der Gewalt ein Thun der Macht. Es ist nur ein von ihr selbst vorausgesetztes Anderes, auf welches die gewaltige Ursache wirkt, ihre Wirkung auf dasselbe ist negative Beziehung auf sich, oder die Manifestation ihrer selbst. Das Passive ist das Selbständige, das nur ein Gesetztes ist; ein in sich selbst Gebrochenes — eine Wirklichkeit, welche Bedingung ist, und zwar die Bedingung nunmehr in ihrer Wahrheit, nämlich eine Wirklichkeit, welche nur eine Möglichkeit ist, oder umgekehrt ein Ansichsein, das nur die Bestimmtheit des Ansichseins, nur passiv ist. Demjenigen daher, dem Gewalt geschieht, ist es nicht nur möglich, Gewalt anzuthun, sondern sie muss ihm auch angethan werden; was Gewalt über das Andere hat, hat sie nur, weil es die Macht desselben ist, die sich darin und das Andere manifestirt. Die passive Substanz wird durch die Gewalt nur gesetzt, als das, was sie in Wahrheit ist, nämlich weil sie das einfache Positive oder unmittelbare Substanz ist, eben darum nur ein Gesetztes zu sein; das Voraus, das sie als Bedingung ist, ist der Schein der Unmittelbarkeit, den die wirkende Causalität ihr abstreift. Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan. Was sie verliert ist jene Unmittelbarkeit die ihr fremde Substantialität. Was sie als ein Fremdes erhält, nämlich als ein Gesetztsein bestimmt zu werden, ist ihre eigene Bestimmung."

Wie schlicht und wie treffend ist dies alles gesagt. Man mache die Probe an einem Beispiel, ob man nicht alle Hegel'schen Wendungen wird gebrauchen müssen. Das Lebendige z. B. ist die Macht, welche dem Unorganischen Gewalt anthut; das Unorganische, Luft, Licht, Wasser u. s. f. ist dem Lebendigen gegenüber unmittelbar da; das Lebendige setzt es sich als Bedingung voraus. Indem es aber dasselbe ergreift, wird es als ein gegen die Macht des Lebens Unselbständiges von dieser aufgehoben. In diesem Aufheben manifestirt die

Macht sich als die Gewalt, welche sich und zugleich das, was sie als passiv gegen sich bestimmt, manifestirt. So der Bildhauer, der einem Marmorblock Gewalt anthut, aus ihm eine Statue zu machen; so der Lehrer, der einer Kinderintelligenz Gewalt anthut, aus ihr einen gebildeten Verstand zu machen u. s. w. Bei dieser metaphysischen Kategorie handelt es sich natürlich nicht von der Moralität, dass eine Macht sich mit Unrecht vergewaltigen kann, als ob *potestas* und *jus* ethisch dasselbe wären, sondern nur von der Causalität. Das gewöhnliche Bewusstsein nimmt vieles nur von Seiten der Passivität oder Activität, ohne beide Bestimmungen in der Einheit der Wechselwirkung zusammenzubringen. Die Menschen klagen z. B., dass der Staat ihnen durch Steuern oder durch die Militärpflicht u. s. w. Gewalt anthue, vergessen aber, dass der Staat ihre eigene Substanz ist, ohne welche sie kein Eigenthum besitzen, keiner persönlichen Sicherheit geniessen würden. Inwiefern eine Regierung den Bürgern zu viel Lasten auflegen könne u. s. w. das ist eine andere Frage.

Der Styl Hegel's machte in der Logik einen grossen Fortschritt. Die geistreiche, mit ironischem Ton durchzogene, in kühnen Bildern malerische, in ihren Schilderungen öfter hochpathetische, in ihren Anspielungen zuweilen mystische Sprache der Phänomenologie regt sich nur dann noch, wenn Hegel sich zornig gegen den Mangel an Vertrauen zum Geist, die Wahrheit zu erkennen, oder gegen die Kleinkrämerei der formalen Logik, gegen die Heuchelei und schlechte Vornehmheit der positiven Wissenschaften kehrt. Sonst schreibt er ganz sachlich und mit pädagogischer Rücksichtnahme auf seinen Leser. Dies hatte er als Docent und Schulmann gelernt. Er verfehlt auch nicht, bei wichtigen Puncten die Geschichte der Wissenschaft heranzuziehen und zu zeigen, wie der Begriff des Seins an sich den Eleaten, der des Werdens dem Heraklit, der des Eins dem Leukipp und Demokrit, der der Quantität dem Pythagoras, der des Maasses, der Identität, des Unterschiedes und Grundes Leibnitz, der des Negativen den Skeptikern, der des Dinges an sich und der Erscheinung Kant, der von Inhalt und Form, Stoff und Form dem Aristoteles, der der Substanz dem Spinoza, der des allgemeinen Begriffs Platon, der der Idee Platon, Aristoteles und Kant angehöre. Seine Logik lässt kein wahrhaftes Princip der Wissenschaft aus sich herausfallen, das in der Geschichte derselben einmal Epoche gemacht hat. Was aber in der Geschichte der Philosophie im Zusammenhang mit tausendfältigen anderweiten Beziehungen erscheint, das tritt innerhalb der Logik nur als einfacher Begriff an seinem systematischen Orte auf.

Wo es ihm nöthig dünkt, giebt er Anmerkungen und Excurse, von denen der über den Begriff der Differentialrechnung bei der Kategorie der quantitativen Unendlichkeit einer der wichtigsten ist, dem in der zweiten Ausgabe der Logik nur der über Berzelius' Theorie der chemischen Wahlverwandtschaft und Berthollet's Kritik derselben an die Seite gestellt werden kann. In der Phänomenologie hätte er sich nie zu einer solchen mehr gelegentlichen, lockeren Form der Aeusserung entschlossen, denn sie sollte ein plastisches, in sich abgegrenztes, schön gegliedertes Kunstwerk sein. Jetzt aber stand ihm die Klarheit des Verständnisses obenan; die ästhetische Rücksicht, aus der Logik ein wissenschaftliches Kunstwerk zu gestalten, fiel nicht fort, allein sie ordnete sich dem didaktischen Bedürfnisse unter.

Auch die Kunst der Exemplification hatte er als Pädagoge gelernt und wusste in der Logik einen guten Gebrauch davon zu machen. Er hatte den Tact gewonnen, zu merken, wo und wie dem Leser ein Beispiel nöthig sei. Er spricht z. B. von formalem Schlusse und sucht zu zeigen, dass derselbe deswegen dem nämlichen Subjecte widersprechende Bestimmungen beilegen könne, weil er die verschiedenen Seiten des Subjects zum *Medius Terminus* machen könne. Der Schluss könne daher der Form nach richtig und dennoch dem Inhalt nach falsch sein. Er erläutert dies in Beispielen: „Wenn aus dem Medius Terminus der Sinnlichkeit geschlossen wird, dass der Mensch weder gut noch böse sei, weil vom Sinnlichen weder das eine noch das andere prädicirt werden kann, so ist dies richtig, der Schlusssatz aber falsch; weil vom Menschen als dem concreten, ebenso sehr auch der Medius Terminus der Geistigkeit gilt. — Aus dem Medius Terminus der Schwere der Planeten, Trabanten und Kometen gegen die Sonne folgt richtig, dass diese Körper in die Sonne fallen; aber sie fallen nicht in sie, da sie ebenso sehr für sich ein eigenes Centrum der Schwere sind, oder, wie man es nennt, von der Centrifugalkraft getrieben werden. So wie aus dem Medius Terminus der Socialität die Gütergemeinschaft der Bürger gefolgert werden kann, aus dem Medius Terminus der Individualität aber, wenn er ebenso abstract verfolgt wird, die Auflösung des Staats folgt, wie sie z. B. im deutschen Reich erfolgt ist, indem sich an letzteren Medius Terminus gehalten worden. — Es wird billig nichts für so unzureichend gehalten, als ein solcher formeller Schluss, weil er auf dem Zufall oder der Willkür beruht, welcher Medius Terminus gebraucht wird. Wenn eine solche Deduction noch so schön durch Schlüsse sich verlaufen hat und ihre Richtigkeit völlig zugegeben

ist, so führt dies doch im geringsten zu nichts, indem es immer übrig bleibt, dass noch andere Medii Termini sich finden, von denen das gerade Gegentheil ebenso richtig abgeleitet werden kann. Die Kantischen Antinomien der Vernunft sind nichts anderes, als dass aus einem Begriffe einmal die eine Bestimmung desselben zu Grunde gelegt wird, das anderemal aber ebenso nothwendig die andere."

Hegel war ein Gegner des logischen Formalismus. Man macht sich jedoch eine ganz falsche Vorstellung von ihm, wenn man glaubt, dass er die Formen der formalen Logik verachtet habe. Im Gegentheil respectirte er sie als Producte des Geistes, der ihm höher stand, als die Natur. Er nahm sie daher ausdrücklich in Schutz und sagte: „Wenn es nicht gering geachtet wird, etliche und sechzig Arten von Papageien, hundert und sieben und dreissig Arten der Veronica u. s. f. aufgefunden zu haben, so wird es noch viel weniger für gering geachtet werden dürfen, die Vernunftformen aufzufinden. Ist nicht eine Figur des Schlusses ein unendlich Höheres, als eine Papagei- oder Veronica-Art?" Hegel hat wiederholt aufmerksam gemacht, dass keine wahrhafte Bestimmung der formalen Logik in der speculativen verloren gehe, dass jede vielmehr in derselben dialektisch wiedergeboren werde. Wenn z. B. die formale Logik den Begriff des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen aufstellt, so beschreibt sie diese Bestimmungen theils psychologisch, theils grammatisch, bis sie dies vergisst und sie plötzlich als an und für sich selbständige behandelt. Psychologisch fängt sie an. Sie fordert das Bewusstsein auf, von dem Mannichfaltigen in der Anschauung zu abstrahiren, damit erhalte man die Einheit, die in dem Mannichfaltigen existire; diese Identität sei die Allgemeinheit, welche mithin als das Product eines Actes der theoretischen Intelligenz erscheint. Das Allgemeine ist der Begriff. Nun geht sie weiter zur Verbindung von Begriffen, zu Urtheilen. Das Verbinden ist ihr wieder ein Act des Bewusstseins; nicht die Begriffe sind es, die sich verbinden, sondern das denkende Subject ist es, welches die Begriffe, die als einander äusserliche genommen werden, im Satze zusammenbringt. Damit wird die Logik grammatisch. Sie nennt auch die Urtheile ausdrücklich Sätze, *enunciationes*, *propositiones*. Der Denkende ist es, welcher dem Subject das Prädicat oder richtiger irgend ein Prädicat beilegt, indem er es durch die Copula mit ihm verknüpft. Die Copula wird wiederum als ein Band angesehen, welches an sich dem Subject wie dem Prädicat, obwohl es beide vereint, äusserlich und gleichgültig sei. Im Schlusse verbindet die formale Logik Urtheile miteinander, indem sie aus dem

Verhältniss zweier Urtheile zueinander, ein drittes als Resultat herauszieht. Hier ist es, wo sie ihren Subjectivismus nicht mehr behaupten kann, denn hier tritt die Abhängigkeit der Bestimmungen von einander hervor und mit ihr das metaphysische Element der Logik. Die sogenannten Regeln des Schliessens drücken nichts anderes, als die Selbständigkeit des Begriffs gegen das denkende Subject aus. *Ex propositionibus mere negativis nihil sequitur. Ex propositionibus mere particularibus nihil sequitur.* Warum denn nicht? Im ersten Fall, weil die affirmative Natur des Begriffs es verbietet; im zweiten Fall, weil das Besondere nicht unter das Besondere, nur unter das Allgemeine subsumirt werden kann. *Quid valet de omnibus, valet etiam de singulis;* weil im Begriff die Allgemeinheit mit der Einzelheit identisch ist. *A majori ad minus, non a minori ad majus valet consequentia;* natürlich weil das Einzelne Bestimmungen enthalten muss, die noch nicht im Besondern, das Besondere Bestimmungen, die noch nicht im Allgemeinen ausdrücklich gesetzt sind. Die Logik erkennt hier also an, dass die Begriffe sich selbst bestimmen, so dass, wenn ihre objectiven Verhältnisse nicht beachtet werden, der Schluss keine Gültigkeit habe. Sie sieht sich auch gezwungen, hier die wesentlichen Merkmale von den unwesentlichen; die qualitativen von den quantitativen; die positiven von den negativen; die Substantialität von der Causalität; die Möglichkeit von der Wirklichkeit; die Zufälligkeit von der Nothwendigkeit zu unterscheiden, d. h. die ganze Metaphysik bricht plötzlich in die Logik herein und wird in der Form von ganz abrupten Definitionen bald hier, bald dort eingeschmuggelt. Hier einmal angelangt, fällt die Logik in das entgegengesetzte Extrem des Subjectivismus, mit welchem sie psychologisch begann. Sie fängt in den Schlussfiguren an, mit den Begriffen zu rechnen. Rechnen ist in der That, wie Bardili in seiner Logik sagte, womit er 1800 als mit einer *Medicina mentis* Kant's Vernunftkritik curiren wollte, Denken. Wer rechnet, denkt. Mit diesen Worten fängt er seine Logik an. Die Arithmetik der Maassverhältnisse in der Natur und Geschichte zeigt uns, dass sie berechnet sind, dass sie auf Schlüssen beruhen, dass sie folglich ein Subject verrathen, welches sie gedacht hat; allein in der Form des Denkens als eines blossen Rechnens wird die Lebendigkeit des Begriffs getödtet, denn, um rechnen zu können, muss man die Momente des Begriffs zu todten Quantis herabsetzen. Hegel erklärt sich daher auch sehr entschieden gegen solche Tendenzen in der Logik, welche das Denken in ein Rechnen verwandeln wollen, wie der Ploucquet'sche Calcül u. a., obschon er weiss, dass Rechnen ohne alles Denken unmöglich ist.

Hingegen bemüht er sich in dem dritten Theil seiner Logik, besonders im Eingang und in dem ersten Capitel des ersten Abschnitts, die dialektische Natur des Begriffs zu beschreiben. Dies ist unstreitig eine der schwersten Aufgaben gewesen, die er zu lösen versucht hat. Viele Leser der Hegel'schen Logik sind dadurch zurückgeschreckt worden, weil ihnen bei diesem steten Uebergehen des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte schwindelte. Sie waren gewohnt das Allgemeine, Besondere und Einzelne hübsch gesondert nebeneinander zu haben und nun kommt Hegel und zeigt ihnen, dass 1) alle drei Bestimmungen nur Momente Eines Begriffs sind; 2) dass eben deswegen jede von ihnen die beiden andern in sich enthält; 3) dass jedes Moment jedem andern gleichwerthig ist und dass nichtsdestoweniger Unter- und Ueberordnung unter ihnen stattfindet; 4) dass also der bestimmte Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen sich unterscheidet, der vollständige wahre Begriff aber nur die Totalität dieser Unterschiede, ihre concrete Einheit sein kann. Das Allgemeine ist also das Besondere, denn es unterscheidet sich von sich selber und dieser Unterschied ist es, den wir das Besondere nennen. Das Allgemeine ist aber auch das Einzelne, denn ohne dasselbe zum Inhalt zu haben, würde die Verwirklichung des Besondern in einer für sich selbständigen Existenz nur ein Eins, nicht, als ein Eins, ein Einzelnes sein. Das Einzelne ist also auch selber wieder das Allgemeine. Jedes Moment des totalen Begriffs ist als bestimmtes nicht, was die andern sind, aber zugleich als Moment des Ganzen ist es ebenso wohl, was sie sind.

Die Mathematiker üben wohl gegeneinander die Gerechtigkeit oder mindestens die Billigkeit, dass sie in den Arbeiten Anderer auch die Eleganz bewundern, mit welcher ein Problem behandelt worden. Von einer solchen Anerkennung ist die Philosophie noch weit entfernt. Sie lässt die Schwierigkeiten, mit denen ihre Darstellung zu kämpfen hat, deswegen so wenig ahnen, weil sie in der Allen zugänglichen Sprache redet. Die Kunst, mit welcher Hegel den Begriff beschrieben hat, ist noch wenig gewürdigt worden. Man spricht gewöhnlich so, als ob der „Hegel'sche Begriff" ein ganz aparter sei, den er sich in seiner Logik zurecht gemacht habe, während er die objectivsten Gedanken enthält, die mit der zufälligen Individualität des Denkenden absolut nichts zu thun haben. Der Hegel'sche Begriff, Ihr Guten, ist wirklich der Begriff des Begriffs, keine speculative Idiosynkrasie.

VERHAELTNISS DER LOGIK ZUR PHAENOMENOLOGIE.

Die Phänomenologie sollte den ersten Theil des Systems der Wissenschaft ausmachen. In der Originalausgabe derselben steht diese Betitelung voran. Phänomenologie des Geistes wird dann nur als der Inhalt des ersten Theils unterhalb angegeben.

In der Vorrede wie in der Einleitung zur Logik erwähnte Hegel ausdrücklich der Phänomenologie und ihres Verhältnisses zur Logik, dass sie nämlich das Entstehen des Standpunctes des absoluten Wissens darlegen solle, in welchem der Gegensatz von Subject und Object verschwunden ist und von welchem daher das Wissen als das der reinen, gegensatzlosen Wissenschaft anfange.

Innerhalb des vollständigen Systems konnte natürlich die Phänomenologie nicht mit dieser Ausführlichkeit auftreten, mit welcher sie zuerst den ganzen Reichthum der Natur und des Geistes in sich aufgezehrt hatte, denn in der systematischen Totalität kommt dieser nämliche Inhalt in einfacher organischer Gestalt vor, unverwickelt mit dem Ringen des Bewusstseins, sich in ihm seines Wesens zu bemächtigen. Die Phänomenologie zeigt uns, wie der Geist als Bewusstsein sich der Natur gegenüber, wie er sich als Individualität, als Sittlichkeit, Recht, Moralität, Religion, Kunst und Wissenschaft verhält, sofern er die Realität seines Begriffs in diesen Gestalten zu finden sucht, bis er bei dem absoluten Wissen als der absoluten Einheit des Subjects mit dem Object anlangt, weil das Object hier selber das Absolute in der selbst absoluten Form des Begriffs geworden ist. In dem System der Wissenschaft konnte die Phänomenologie daher nur ein Moment der Sphäre des subjectiven Geistes, der gewöhnlich sogenannten Psychologie werden. Die Stadien: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, waren hier das Wesentliche.

Kurz vor seinem Tode fing Hegel an, die Phänomenologie für eine zweite Ausgabe durchzusehen, gelangte aber kaum bis zur Hälfte der Vorrede. Er liess sie im ganzen unverändert, strich jedoch die Stellen, wo er auf den zu erwartenden zweiten Theil des Systems hinweist. Diese Streichung hat man so ausgelegt, als ob er damit das ursprüngliche Verhältniss der Phänomenologie zurückgenommen habe, die Vermittelung des Standpunctes zu sein, von welchem für das denkende Bewusstsein die Logik ausgeht. Dies folgt jedoch nicht daraus, sondern nur, dass, da die Veröffentlichung seines Systems nun-

mehr in einer andern, als in der erst beabsichtigten Weise geschehen war, jene Ankündigung ihren Sinn verloren hatte.

Mündlich hat Hegel in Berlin die Phänomenologie als das Werk bezeichnet, worin er seine Entdeckungsreisen gemacht habe. Diese Aeusserung kann sich nur auf den concreten Inhalt von Natur und Geschichte beziehen, den er darin verarbeitete, nicht auf den allgemeinen Begriff des Bewusstseins, der auch im System der Philosophie des Geistes die nämlichen Momente behielt. Hegel gestand jedoch mit jener Aeusserung zu, dass er auch noch anderweiten Inhalt, als geschehen, in die Phänomenologie hätte hereinziehen können. Wenn er später das Verhältniss des erkennenden Subjectes zur Speculation, sofern es den Anfang des speculativen Denkens betrifft, auf den Durchgang durch den Skepticismus und den einfachen Entschluss, die Wahrheit schlechthin denken zu wollen, reducirte, so darf man nicht vergessen, dass zu diesem Entschluss Niemand kommen wird, dessen Bewusstsein nicht zuvor in der Erfahrung mit allem sonstigen Inhalt desselben irgendwie fertig geworden ist.

Die Eintheilung des Begriffs des Bewusstseins blieb bei Hegel: 1) das Bewusstsein; 2) das Selbstbewusstsein; 3) das vernünftige Selbstbewusstsein. Ihr würde in der Logik diese Eintheilung entsprochen haben:

1) die objective Logik;
2) die subjective Logik;
3) die absolute Logik.

Die erstere würde die Kategorien des Seins überhaupt; die zweite die Momente des Begriffs; die dritte den Kanon der Idee enthalten haben. Dass Hegel in der Logik diese Trichotomie mit einer andern vertauschte, nämlich: Sein, Wesen, Begriff: hatte seinen Grund darin, dass er den Begriff des Begriffs selbst wieder 1) in den subjectiven; 2) den objectiven; 3) die Idee unterschied. Hieraus ist eine der grössten Schwierigkeiten für die Logik entstanden. Wir wollen hier nur den öfters von der Kritik hervorgehobenen Punct berühren, dass in der Phänomenologie und Logik die nämlichen Kategorien vorkämen, die Logik Hegel's also in seiner Phänomenologie eigentlich schon enthalten sei.

Dies ist ganz richtig, kann aber auch nicht anders sein. Einmal nämlich wird der Inhalt der Phänomenologie so gut, als der einer jeden andern Wissenschaft formalerweise durch die Logik beherrscht. Er kann der logischen Formen nicht entbehren und sie müssen also

in seiner Gliederung zum Vorschein kommen. Zweitens aber müssen dem Bewusstsein die logischen Kategorien selber in concreten Formen Gegenstand werden. Das Bewusstsein muss sich im Wege seiner Bildung des Begriffs der logischen Formen bemächtigen. Die Existenz des logischen in den concreten Stoffen des Bewusstseins kann von seiner Erfahrung nicht ausgeschlossen sein. Die sinnliche Gewissheit z. B. kann nicht umhin, sich das Sein als Dasein zum Gegenstande zu machen. Die Sinne treten als Vermittelung der Gewissheit auf, dass etwas jetzt hier roth aussieht, oder süss schmeckt oder sich glatt anfühlt u. s. w., allein der Sinn weiss nicht, dass dies Etwas sich als rothfarbig von einem andern Etwas z. B. einem grünfarbigen unterscheidet. Dies Wissen ist ein Act des Bewusstseins, welches diejenige Erregung des Sehnerven, die wir als Roth bezeichnen, von einer andern, dem Grünen unterscheidet. Das Thier gelangt nicht zu dieser Vergegenständlichung seiner Empfindungen, sondern bleibt in der Empfindung stehen. Roth und Grün sind auch für das Thierauge verschieden, aber das Thier vermag nicht zu urtheilen: dies ist roth. Es weiss nicht, dass Roth eine andere Farbe ist, als Grün; es weiss nichts von einem Hier und Jetzt; es weiss nichts von einem einzelnen Gegenstande; es ist zwar ein sich fühlendes Individuum, allein es weiss sich nicht als Subject im Gegensatz zu einem Object. Das Bewusstsein ist es, welches das Sinnliche zu einem Gegenstande macht und damit seiner gewiss wird, d. h. das Sein als ein bestimmtes, als dies Dasein, erkennt. So kann das Wahrnehmen sich nicht ohne die Kategorie des Wesentlichen und Unwesentlichen, des Dinges und seiner Eigenschaften vollziehen u. s. w.

DAS WESEN UND DAS UNWESEN DER HEGEL'SCHEN METHODE.

Die grosse Aufgabe, die sich Hegel in seiner Logik gestellt hatte, drängte sich in seinen Begriff der dialektischen Methode zusammen, die er für die einzig wahrhafte hielt. Sie bestand in der Platonischen Methode vertieft durch die Methode der Aristotelischen Metaphysik und genauer bestimmt durch die Formen der Kantischen Vernunftkritik. Sie sollte subjectiv das absolute Organ alles wahrhaften Erkennens ausmachen,

aber sie sollte auch objectiv den der Realität immanenten Rhythmus der ontologischen Entwickelung enthalten. Was Kant einerseits als Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, andererseits als Begriff, Reflexion und Schluss unterschieden hatte, sollte sich in den abstracten, reflectirten und speculativen Bestimmungen der logischen Idee vereinigen. Der Gang sollte nicht nur analytisch, vom Einzelnen zum Allgemeinen, oder nur synthetisch vom Allgemeinen zum Einzelnen, sondern regressiv und progressiv zugleich sein, weil die allgemeine Einheit sich von sich selbst unterscheiden und erst am Ende zu ihrem wahrhaften concreten Begriff fortbestimmen sollte. Hegel selber hatte in der Behandlung der Phänomenologie und der Logik ein Beispiel von dieser Methode gegeben. Er hatte den Begriff sich selbst auslegen und sich eben dadurch zu einem neuen Begriff fortbilden lassen. Ein Begriff als solcher ist mit sich identisch, aber er bringt durch seine Differenzirung neue Begriffe hervor und verändert sich insofern.

Man muss dies richtig verstehen. Der Begriff des Punctes z. B. ist immer derselbe; insofern der Punct aber sich bewegt, erzeugt er ein Anderes, und zwar das Andere seiner selbst, worin er sich aufhebt, die Linie. Die Linie erzeugt wieder, indem sie sich in verschiedener Weise bewegt, den Unterschied der geraden und der krummen. Der Punct macht sich analytisch zur Linie, aber er bleibt synthetisch in ihr enthalten; die Linie macht sich analytisch zur geraden oder krummen, aber als Linie ist sie in der einen wie in der andern Form synthetisch mitgesetzt.

Die Seele dieser Dialektik war also, wie bei Platon und Aristoteles, das Negative des Begriffs, der Gegensatz, den er aus sich hervorbrachte. Dies ist die unbestreitbare Wahrheit dieses Verfahrens. Mit ihr hängt nun aber auch das so leicht mögliche Unwesen bei ihrer Darstellung zusammen, nämlich der Irrthum in Ansehung dessen, was als das Negative gesetzt werde. Hegel's Gedanke strebte die absolute Unabhängigkeit des Begriffs von den Philosophirenden an. Er sollte gleichsam nur das Zuschauen zu seiner Bewegung haben. In dem oben gebrachten Beispiel bin ich es nicht, der den Punct zur Linie macht, sondern er selber indem er sich bewegt, bringt sich als Linie hervor.

Ich sehe dieser seiner Selbstgestaltung zu. Dies höchste Ideal aller wissenschaftlichen Forschung war in seiner Verwirklichung nicht vor der Zufälligkeit der Philosophirenden gesichert, denn hier konnte sich bei dem Uebergange vom Allgemeinen zum Besondern sehr leicht

die an sich nothwendige Richtung verschieben und der immanente Gegensatz verfälscht werden. Ja es konnte auch die abstracte Allgemeinheit mit der concreten, das erste mit dem letzten, verwechselt werden. Dann fiel die Methode, trotz allen Anspruchs auf Unfehlbarkeit in fehlerhafte Construction. Aus Hegel selber lassen sich Beispiele finden, wie er in dieser Hinsicht sich getäuscht und geschwankt hat; z. B. in der Rechtsphilosophie bei dem Begriff der Staatsgewalt die fürstliche Souveränetät als das erste, also abstracte Moment, in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie als letztes, concretes Moment aufgestellt hat.

Noch grösser wurden die Differenzen unter den Anhängern Hegel's. Die Gegner seiner Philosophie nahmen sie als Beweis der Unwahrheit seiner Methode, während doch ihr Grund nur in ihrem unkritischen Gebrauch lag. Hegel wollte Manifestation des Begriffs, aber die Schule fiel oft in die blosse Construction der Schelling'schen Philosophie durch übereilte und äusserliche Verwendung der logischen Kategorien zurück.

Das, was man das Unwesen der Hegel'schen Methode nennen kann, wurde aber ganz vorzüglich dadurch hervorgerufen, dass der Begriff des Gegensatzes mit dem des Widerspruchs vermischt wurde.

Hegel hatte aus der Kant'schen Dialektik den Begriff der Antinomie mit Vorliebe aufgenommen. Wenn nun Kant aber den Widerspruch nur in unser Erkennen verlegte, so sollte er nach Hegel auch der Wirklichkeit selber angehören. Der Widerspruch ist als realer möglich und kann also auch wirklich werden. Er ist nicht blos ein Schein unserer Intelligenz. Hegel behauptete nun, dass die Entwickelung der Idee uns überall Antinomien zeige, die sich zu einer höheren Einheit auflösen mussten. Es fiel ihm nicht ein, den Widerspruch für das Wahre zu erklären, denn das Wahre kann sich nicht widersprechen; aber die Begründung alles Lebens, aller Thätigkeit, erblickte er darin, dass in der Erscheinung das Entgegengesetzte sich auch bis zum Widerspruch forttreibt, welcher durch seinen Kampf die Einheit manifestirt, in deren Tiefe er zu Grunde geht. Je höher ein Dasein steht, je vielseitiger es ist, um so leichter kann es sich in mannichfaltige Widersprüche verwickeln. Hegel nahm daher den Widerspruch als ein constitutives Moment in sein System auf und erregte dadurch unendlichen Widerspruch, weil man unter diesem nur die Absurdität eines Undenkbaren, logisch Unmöglichen zu verstehen gewohnt war. Der Widerspruch ist auch Gegensatz, aber der nur

negativen Actuosität gegen die Identität gespannte Gegensatz. Als solcher ist noch nicht Widerspruch, kann aber in der Welt der Erscheinung jeden Augenblick zum Widerspruch werden. Der Gegensatz der positiven und negativen Elektricität ist an sich immer und überall vorhanden, aber erst im Gewitter wird er zum Widerspruch, der durch den Blitz sich auflöst. Die Ichheit ist als Vereinzelung des Geistes unmittelbar seiner Allgemeinheit entgegengesetzt, aber erst, wenn sie dieselbe mit Bewusstsein *actu* negirt, wird sie böse. Die physische Egoität ist noch kein ethischer Egoismus. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Hegel'sche Philosophie in der Unterscheidung des Contradictorischen, Conträren und Repugnanten oft nicht sorgfältig genug gewesen ist und dadurch Verwirrung gestiftet hat, aber noch weniger lässt sich leugnen, dass die Beeiferung den Widerspruch aus der Philosophie wieder zu exiliren ohne ihn zu überwinden, die kläglichste Seichtigkeit zur Folge gehabt hat.

Die Idee an und für sich ist freilich ohne Widerspruch, aber in ihrer Entwickelung erzeugt er sich gerade auf den Stufen des Uebergangs. Er muss deshalb immer an dem Höheren gemessen werden. Der Eudämonismus ist der ganz consequente Ausgang der Psychologie. An sich liegt nichts Widersprechendes darin, durch die Befriedigung seiner Triebe und Begierden glücklich zu sein, aber dies Princip führt zum Widerspruch der Lust mit sich selber und dieser Widerspruch wird nicht von der Psychologie, sondern von der Ethik gelöst. Der Mensch soll mehr als glücklich, er soll frei sein.

Wenn man daher Hegel den Vorwurf gemacht hat, im Widerspruche die Wahrheit zu erblicken, so ist das ein Irrthum; der Widerspruch, der sich erzeugt, wird ebenso sehr aufgehoben; die Einheit continuirt sich nicht nur negativ, sondern auch affirmativ durch die Totalität der Entwickelung. Die Einheit, mit welcher ein Begriff anfängt, ist abstracte Identität; aus dieser gehen ihre Unterschiede hervor; diese setzen sich einander entgegen, um sich in eine höhere Einheit aufzulösen. Diese ist also nach rückwärts hin concret, aber nach vorwärts hin manifestirt sie sich als ein Widerspruch, der in die Tiefe einer gegen ihn höheren Einheit zu Grunde geht, die jedoch in dem Anfang ihrer Gestaltung oder unmittelbar nur eine abstracte Identität ist. Das Abstracte an und für sich ist ohne Widerspruch, aber die verschiedenen Stufen des erscheinenden Universums sind durch den Widerspruch, weil er die Auflösung fordert, miteinander zur lebendigen Einheit verkettet.

Das Wahre der Hegel'schen Methode ist daher die Unruhe des Negativen, das in allen Sphären, ausser dem schlechthin Absoluten zum Vorschein kommt. Aber diese Unruhe ist zugleich von der Ruhe erfüllt, die jedem Momente des Ganzen als einem nothwendigen und für sich positiven zukommt. Die höhere Stufe negirt zwar die ihr vorausgesetzten niedrigeren und schliesst sie in sich, wie Hegel deshalb zu sagen pflegt, als ihre negative Identität zusammen, aber sie vernichtet dieselbe nicht in ihrer relativen Selbständigkeit. Wenn z. B. der Mensch als Mikrokosmus den Makrokosmus der ganzen Natur in sich compendiarisch zusammenfasst, so wird dadurch das Bestehen der Natur an sich nicht vernichtet.

Der Uebergang eines Begriffs in einen andern ist keine Metamorphose der Allmählichkeit, wie die Naturforscher so gerne das Entstehen neuer Formen durch successive Umbildung schon vorhandener ableiten wollen, sondern die Existenz der höhern Stufe ist durch den Begriff der Idee gesetzt. Die niedrigere Stufe zeigt oft Typen, in denen schon die höhere ihre Analogie hat. Sie sind es, welche uns täuschen können, aber sie sind eben nur humoristisches Vorspiel, noch nicht die Sache selbst; wie die Rosaceen ihren Kern schon mit dem Ueberfluss eines Fleisches umhüllen, das doch noch kein wirkliches, fühlendes Fleisch ist; wie der Affe schon die Gestalt des Menschen vorgaukelt und doch durch eine unübersteigbare Kluft von ihm getrennt ist; wie das Relief sich schon bildartig in die Flächen ausbreitet und doch noch kein Gemälde ist. Weil bei Hegel die höhere Stufe der teleologische Grund der niedrigern ist, konnte er seine Methode keine blos synthetische nennen, in der Ausführung aber, die er nicht selbst zur Vollendung fortführen konnte, d. h. in den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen, hat er sich oft, es ist wahr, mit einem synthetischen Abkommen begnügt. Mit diesem ist denn, wie bei Spinoza, der Dogmatismus eingetreten und so ist es geschehen, dass die Darstellung nicht selten zu derjenigen Form herabsank, welche Hegel in der Philosophie am meisten perhorrescirte, zum Erzählen; in der Schule griff dies noch mehr um sich; die Trichotomien des Begriffs wurden nur assertorisch decretirt. Man warf die Zucht des Gedankens, wie Hegel die Methode genannt hatte, endlich ganz ab, sich in die bunteste Anarchie zu stürzen.

DIE ENCYKLOPAEDIE.

Es war natürlich, dass ein Geist, der auf einem so hohen Standpunct wissenschaftlicher Einheit sich befand, den Wunsch nähren musste, in einer ihm adäquaten Sphäre zu leben. Hegel sehnte sich nach akademischer Wirksamkeit. Die Gunst des Schicksals kam ihm durch verschiedene Anträge entgegen. Er hatte sich schon für Heidelberg entschieden, als auch von Berlin aus auf ihn reflectirt ward.

Es waren vorzüglich zwei Männer, die, unter sich ganz entgegengesetzt, seine Berufung vermittelten, Paulus und Daub. Mit dem ersteren stand er seit Jena in persönlich freundschaftlichen Verhältnissen; den letzteren lernte er erst in Heidelberg kennen und wurde durch ihn allmählich von Paulus abgezogen, was dieser sehr übel vermerkte. Paulus war der entschiedenste Gegner der Romantik und konnte Hegel die Sympathie nicht verzeihen, die er für Daub und Creuzer besass, welche er in Gemeinschaft mit Voss des Kryptokatholicismus verdächtigte. Hegel hat sich öffentlich nie gegen Paulus geäussert, aber Paulus verfolgte ihn, als er todt war, in Broschüren, in Zeitschriften und besonders in einem Werk, das er „Geisterrevue" betitelte. Er trieb diese Polemik unter dem Namen: „*Magis Amica Veritas.*" Viele Gehässigkeiten, die im Verlauf immer breiter und immer sarkastischer ausgebeutet wurden, haben in diesen pseudonymen Angriffen ihren Ursprung.

Hegel musste in Heidelberg das Bedürfniss empfinden, dem Publicum eine Vorstellung seiner Philosophie nach ihrer Totalität zu geben, denn die Phänomenologie des Geistes war ein propädeutisches Werk und die Logik nur der erste Theil seines Systems gewesen. Beide waren überdem von einer so strengen dialektischen Form, dass sie nur von dem engen Kreise der Philosophirenden hatten verstanden werden können. Hegel's Vorgänger in Heidelberg war Fries gewesen. Bei seiner gänzlich anderen Fassung der Speculation musste es Hegel auch nach dieser Seite darum zu thun sein, den Studirenden den Unterschied seiner Philosophie von dem Standpunct der Friesischen wenigstens in den Hauptmomenten übersichtlich darzulegen. Er verfasste daher einen Leitfaden für seine Vorlesungen, den er „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" nannte.

Mit dem Wort Encyklopädie wollte er, wie er selbst sagt, die Einheit der Wissenschaft bezeichnen, die einen Kreis von Kreisen

bildet. Aus sich selbst anfangend, erweitert sie sich zu immer neuen Bestimmungen, die zugleich immer höhere Vertiefungen des Princips ausmachen, bis eine letzte Stufe erreicht wird, über welche nicht hinausgegangen werden kann und mit welcher das Wissen in seinen Anfang zurückkehrt. Auf Totalität hatte die europäische Wissenschaft seit Baco hingestrebt. Da er ihr aber eine nur psychologische Grundlage in der Vernunft, dem Gedächtniss und der Phantasie gegeben hatte, so blieb die Einheit eine äusserliche. Die französische Encyklopädie von Diderot und d'Alembert verfolgte für die Organisation der Wissenschaften im wesentlichen den Baco'schen Plan, zersplitterte aber die Ausführung in die atomistische Vielheit alphabetischer Artikel. In Deutschland hatte sich aus der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie die Eintheilung in theoretische und praktische Wissenschaften geltend gemacht und war auch von Kant adoptirt worden, obwohl er in der Architektonik der Kritik der reinen Vernunft selbst eine höhere Eintheilung aufstellte: die Physiologie der reinen Vernunft, die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten als die Wissenschaft von dem Begriff dessen was überhaupt sein kann, von dem, was ist und von dem, was sein soll. Diese Trichotomie erhob Hegel zu der bestimmten Fassung der Idee 1) als logischer; 2) als Natur; 3) als Geist. Jedes System, welches seitdem an Stelle dieser einfachen Gliederung eine andere hat setzen wollen, ist gefallen.

Ein sehr wichtiger Schritt Hegel's war die Darstellung der Naturphilosophie. Sie hätte consequent der Logik als ein selbständiges Ganzes folgen sollen. Jetzt erschien sie als integrirender Theil des gesammten Cyklus der Wissenschaften in einer abbrevirten Gestalt, die kaum ausreichte, den inneren Zusammenhang der Natur mit der Idee als logischer und als Geist klar zu legen.

Noch dürftiger und für das Verständniss schwieriger war jedoch die Fassung des letzten Theils der Philosophie des Geistes. Die Eintheilung derselben in den Begriff des subjectiven, objectiven und absoluten Geistes war allerdings von überzeugender Einfachheit, allein die Darstellung des absoluten Geistes als Kunstreligion, geoffenbarte Religion und Philosophie musste sofort Zweifel erwecken. Weshalb wurde die Kunst zugleich als Religion gefasst? Weshalb wurde die Religion als geoffenbarte vom Begriff der Religion überhaupt getrennt? Weshalb wurde die Absolutheit des Wissens nur in die Philosophie gesetzt, die doch, als menschliche Thätigkeit, nicht frei von Unwissenheit, Irrthum und Zweifel, d. h. mit dem problematischen Wissen be-

haftet ist? Weshalb wurde nicht deutlich ausgesprochen, ob der absolute Geist auch an und für sich als Subject existire oder ob Hegel unter diesem Worte nur Kunst, Religion und Wissenschaft innerhalb der Erscheinung des menschlichen Geistes sehe? Man konnte in ihren ängmatischen Paragraphen nur einen sehr knappen Auszug aus den letzten Capiteln der Phänomenologie erblicken. Wir werden später sehen, welche wichtige Consequenzen sich an diese Unbestimmtheit knüpften.

Da Hegel einen Leitfaden für seine Vorträge geben wollte, so liess er die eigentliche dialektische Entwickelung fort und gab nur eine Folge von Definitionen, wie er dazu in den Dictaten für die philosophische Propädeutik auf dem Gymnasium eine grosse Uebung gehabt und in der kurzen, prägnanten Ausdrucksweise eine grosse Virtuosität erlangt hatte. Diese Form ist hinterher für die Schule nicht ohne Einfluss geblieben, weil sie den Dogmatismus derselben begünstigte und der strengeren Philosophie Abbruch that. Es ist keine Uebertreibung, wenn man behauptet, dass, mit Ausnahme Euklid's, kein Lehrbuch von einer ähnlich concentrirten Präcision existirt. Jedes Wort in dieser lakonischen Sprache ist inhaltschwer.

Zur Logik, Naturphilosophie und Psychologie fügte Hegel an geeigneten Puncten Zusätze hinzu, in denen er eine schlagende Kritik derjenigen Ansichten gab, welche den seinigen widersprachen. Auf geschickte Weise regte er hierdurch zum freieren Nachdenken an.

HEGEL ALS PUBLICIST.

Wenn Compendien gedruckt werden, so pflegt der Styl derselben eine skeletartige Dürre zu haben; wohingegen die Paragraphen der Hegel'schen Encyklopädie uns die Anschauung einer lebensvollen didaktischen Prosa gewähren, in deren intensiver Fülle sich überall durchfühlt, dass eine hohe Genialität sich eine solche Beschränkung mit Freiheit auferlegt. Hinter diesen genau abgewogenen Worten ahnt man den reichen Geist, der jedes derselben zu einer ganzen Welt auszuweiten und jedes in seiner eigenthümlichen Berechtigung zu vertheidigen vermag.

Die Heidelberger Professoren hatten sich in den „Heidelberger Jahrbüchern" ein kritisches Organ geschaffen, welches zur Zeit, als

Hegel sich dort aufhielt, noch in voller Blüthe stand. Anfänglich vertrat es den Standpunct der Romantik, die, während der Zeit der Franzosenherrschaft, auch eine national patriotische Bedeutung hatte. Daub, Creuzer und Görres, die schon früher in den „Studien" sich vereinigt hatten, übten anfänglich den grössten Einfluss darauf aus. Zur Zeit Hegel's hatte Paulus bereits die Redaction in Händen. Er zog Hegel zur Mitarbeit heran. Hegel lieferte nur zwei Kritiken, die aber für die Philosophie, wie für ihn selbst von grosser Bedeutung waren.

Die eine betraf Jacobi, die andere die Verfassung Würtembergs.

Hegel hatte den Standpunct Jacobi's in dem „Kritischen Journal," das er mit Schelling herausgab, scharf angegriffen. Jetzt, wo Jacobi, am Schluss seiner Laufbahn, seine gesammelten Werke herauszugeben begann, wollte er sich noch einmal mit ihm auseinandersetzen und, bei aller sachlichen Differenz, sich aus Hochachtung für sein Streben mit ihm versöhnen. Er konnte dies nicht ohne zugleich Schelling zu berühren, der inzwischen mit Jacobi auf das heftigste zerfallen war. Eine jede auch nur bedingte Anerkennung Jacobi's durch Hegel musste Schelling verletzen, mochte Hegel auch das wissenschaftliche Recht Schelling's gegen Jacobi noch so sehr betonen. Es ist dies ein Punct, der für das weitere Verhältniss beider Philosophen oft übersehen wird. Was aber noch weiter übersehen zu werden pflegt, ist, dass Hegel in dieser Kritik auch genöthigt war, sich über den Atheismus zu erklären.

Gegen Fichte war der Vorwurf desselben von der sächsischen Regierung, gegen Schelling von einem Philosophen, von Jacobi, erhoben worden. Jacobi erblickte in Schelling's Philosophie einen erneuten Spinozismus. Hegel hatte sich gegen denselben in der „Phänomenologie des Geistes" entschieden erklärt und die christliche Religion ausdrücklich als die absolut wahre anerkannt. Er hatte später innerhalb seiner Logik den Spinozismus einer ausführlichen Kritik unterworfen und seine Unhaltbarkeit erwiesen. Er gab daher Jacobi Recht den Spinozismus mangelhaft zu finden, weil derselbe im Begriff des Absoluten das Moment der Subjectivität unterdrücke. Es komme darauf an, die Substanz nicht nur als Sein und Wesen, sondern auch als Subject zu fassen, d. h. nicht nur als causale Nothwendigkeit, sondern auch als sich selbst bestimmende und begreifende Freiheit. Die Einleitung zum dritten Theil seiner Logik, welchen er die „subjective Logik" betitelte, hatte keinen andern Zweck. Hegel

musste also Jacobi zugestehen, dass er im Spinozismus keine Befriedigung finden konnte. Man kann sich nicht klarer, als von Hegel hier geschehen, daruber aussprechen, ob Gott nur als Substanz oder zugleich als Subject zu erkennen sei. Das Absolute ist nicht etwa nur insofern Subject, als es in Pflanzen, Thieren und Menschen Subject wird, sondern es ist an und für sich Subject.

Wenn Jacobi aber behauptete, dass wir das Absolute nur im Glauben, nur im Gefühl, nicht im Gedanken, im selbstbewussten Begriff, zu fassen vermöchten, so widersprach Hegel auf das entschiedenste. Jacobi war sogar bis zu dem paradoxen Satze fortgegangen, dass alle demonstrative Philosophie zum Atheismus führen müsse. Hegel bewies dagegen die Nothwendigkeit des Beweisens, wenn überhaupt noch von Wissenschaft die Rede sein sollte. Die Zartheit, mit welcher Hegel Schelling sowohl als Jacobi behandelte, ohne der sachlichen Schärfe oder seiner eigenen Würde etwas zu vergeben, macht diese Kritik zu einer der musterhaftesten Streitschriften. Wenn Hegel durch sie keinen Zweifel zurückliess, dass er das Absolute an und für sich als Subject fasse, so wurde ihm auch nach einer andern Seite hin die Gelegenheit geboten, sich in einer populären Weise über den Begriff des Staates zu erklären, den er in den kurzen Paragraphen der Encyklopädie nur in sehr allgemeinen und oft dunklen Umrissen gegeben hatte.

Es waren die Verhandlungen des Würtemberger Landtags über die neue Verfassung des würtembergischen Staates, der durch den Rheinbund zu einem Königreich erwachsen war. Der Staat war aber, auch nach den Freiheitskriegen, noch ein Conglomerat der verschiedensten Particularrechte. Er bedurfte der Umwandlung aus dem Princip der Freiheit der Person und des Eigenthums, der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz; der gleichmässigen Vertheilung der Steuerlast, der Freiheit der Culte, der Freiheit der Presse, des gesetzlichen Antheils der Bürger an der Gesetzgebung, der Verantwortlichkeit der Minister. Die würtembergischen Könige erkannten diese Nothwendigkeit und legten den Ständen einen Verfassungsentwurf vor. Sie fanden einen hartnäckigen Widerstand, weil sie natürlich das Aufgeben vieler Vorrechte fordern mussten. Diese wurden von den Ständen das gute, alte deutsche Recht genannt und die königliche Zumuthung sie dem allgemeinen Besten zu opfern, mit Empörung zurückgewiesen, indem man die Constitution als ein Mittel der Despotie verdächtigte. Es war nicht nur der Adel, der sich wider-

setzte, sondern vorzüglich auch die Zunft der Advocaten und Schreiber, die bei der neuen Verfassung viel von ihrem Einfluss, von ihren Einkünften, zu verlieren fürchtete, weil die unaufhörliche Collision der vielen Privilegien eine Veranlassung zu zahllosen Processen war, bei deren Führung sie die übrigen Bürger bevormundete und ausbeutete. Nach heftigen Kämpfen, in denen sich aller Grimm politischer Leidenschaftlichkeit entfesselte, setzte das Königthum sein Werk endlich durch.

Die Verhandlungen waren gedruckt und Hegel übernahm ihre Kritik. Für das Publicum trat er hiermit in einer ganz neuen Thätigkeit auf, denn es handelte sich hier nicht um die Beurtheilung eines philosophischen Systems von irgend einem Autor, sondern um die politische That zweier Fürsten in einem Nachbarstaate, aus dessen Volksstamm, aus dessen Hauptstadt Hegel selber hervorgegangen war, dessen Verfassung Hegel selber schon am Ende des vorigen Jahrhunderts zum Gegenstand einer ungedruckt gebliebenen Reformschrift gemacht hatte. Auf welche Seite konnte Hegel als Philosoph sich in seiner Kritik stellen? Auf die Seite des sogenannten guten alten Rechts der Stände?

Unmöglich, denn dies Recht war das Vorrecht des Feudalismus, das Privilegium der Zunft, das erkaufte Monopol der Reichen.

Er musste sich also auf die Seite der Könige stellen, denn diese waren im vorliegenden Fall die Vertreter der vernünftigen Freiheit, der wahren Staatsidee.

Dass dies in einem kleinen deutschen Staate geschah, ändert ja nichts an der Wichtigkeit der Sache. Man hat nämlich gespottet, dass Hegel das Zaunkönigthum Schwabens mit asiatischer Lobrednerei verherrlicht habe. Die Würtemberger selber sind später stolz auf ihre Verfassung gewesen, und die Kämpfe in ihren Kammern haben auf ganz Deutschland einen politisch bildenden Einfluss geübt Die Namen Uhland und Pfizer waren in Berlin so populär, als in Stuttgart. Hegel hatte immer einen starken politischen Zug gehabt. Es war natürlich, dass die Vorgänge in seinem engeren Vaterlande ihn lebhaft interessirten. Er war patriotisch, sofern er die Selbständigkeit der Nationalität als eine der wesentlichen Bedingungen eines gesunden Staatslebens erkannte. Aber er war nicht patriotisch in dem polemischen, fanatischen Sinne der von Fichte, Fries u. A. ausgegangenen germanischen Tendenz, die in der Burschenschaft eine ausschliesslich deutsche Partei zu organisiren versuchte. In seiner Eröffnungsrede zu Heidelberg hatte Hegel die Erhaltung

unserer Nationalität selbst als ein Hauptmoment hervorgehoben, durch welches auch die höhere Fortbildung des wissenschaftlichen Gedankens bei uns gerettet sei. Kein moderner Staat kann den nationalen Purismus zum Princip, sondern nur zu einer substantiellen Grundlage machen, weil die Reinheit der Raçen überall durchbrochen ist. Die Germanen sind überall mit Romanen, Kelten und Slaven in Berührung gekommen, und die Vernunft des Staates muss sich die Volksthümlichkeit unterordnen. Die Juden, durch alle Völker zerstreut, sorgen schon dafür, dass dies nicht vergessen werde. Was Hegel in seiner Jugend bei der französischen Revolution so sehr interessirt hatte, die Schöpfung eines Staates aus dem Begriff desselben, das zog ihn auch bei den Verhandlungen in seinem Vaterlande mächtig an. In Frankreich war es das Volk, welches den modernen Staat dem Königthum abrang; in Würtemberg war es das Königthum, welches dem Volk die freie Verfassung abkämpfen musste. In der Einleitung zu seiner Kritik hat Hegel diese denkwürdige Situation in einer meisterhaften Weise geschildert, wie sie nur aus dem tiefsten Verständniss der Geschichte möglich war. Der Styl Hegel's überhaupt besitzt nichts von dem, was man Rhetorik im gewöhnlichen Sinn zu nennen pflegt, denn alle Phrase, alles Ciceronianische *ornate et copiose dicere* widerstrebte seiner streng sachlichen Natur. Die deutsche Sprache stand ihm aber in seltener Fülle zu Gebot, seinen Gedanken den glücklichsten und mannichfaltigsten Ausdruck zu geben. Die dramatische Lebendigkeit, mit welcher er den Gang der Verhandlungen des Landtages schildert, ist unvergleichlich. Die Hoheit des Styls springt zuweilen in eine bittere Komik über, mit welcher er die Heuchelei des Egoismus geisselt, der die Worte Vaterland, Freiheit, Recht, Treue gegen die Gesetze und gegen den Fürsten missbraucht, um seine privaten Interessen dahinter zu verbergen. Der Fall, den Hegel als einen concreten behandelte, ist in der ganzen Geschichte immer derselbe. Es ist der Kampf des Fortschritts der Freiheit mit dem positiven Recht, welches, dem Selbstbewusstsein der weiter gebildeten Vernunft gegenüber, zum Unrecht geworden ist und sich gegen seinen Untergang sträubt, weil es doch als ein anerkanntes, verbrieftes und versiegeltes Recht bis dahin gegolten hat. Hegel besass darüber ein vollkommen philosophisches Bewusstsein, und die markigen Worte, in denen er ihm Ausdruck gab, werden auch in künftigen Zeiten dem Historiker wie dem Philosophen stets von neuem die höchste Theilnahme erwecken.

Wer den Verlauf der wirklichen Dinge kennt, wird sich nicht wundern, dass die Leidenschaft der reactionären Partei, die Hegel mit seiner derben Offenheit und wahrhaft staatsmännischen Ueberlegenheit so empfindlich getroffen hatte, sich gegen ihn mit Ingrimm kehrte und ihn, weil er die Fürsten in ihren constitutionellen Bestrebungen vertheidigte, als einen servilen Menschen verleumdete. Hegel hat nie ein Wort über diese Verdächtigung geäussert. Er war über solche Insinuationen der Gemeinheit erhaben. Dass man aber auch nach Jahrzehnten nicht müde geworden ist, ihn wegen dieser Kritik als einen volksfeindlichen Fürstenknecht zu verfolgen, ohne einen thatsächlichen Beweis für solche bittere Herabwürdigungen beibringen zu können, ist beispiellos.

Selbst ein Historiker, wie Gervinus, in seiner Geschichte der neuen Zeit, ist von jener zur Tradition gewordenen Säuerlichkeit nicht frei geblieben. Der grundlosen Verunglimpfung Hegel's durch Dr. Haym in seiner Schrift: „Hegel und seine Zeit", als habe sich derselbe für seine Kritik der würtembergischen Regierung durch Aussicht auf das Kanzleramt der Universität Tübingen verkauft gehabt, habe ich in meiner „Apologie Hegel's gegen Dr. Haym" geantwortet. Der von mir geforderte Nachweis zur Begründung jener Insinuation ist meines Wissens bisher nicht geliefert worden.

Seit der Julirevolution sind die Deutschen in der Publicistik sehr vorwärts gekommen. Zur Zeit aber, als Hegel seine Kritik schrieb, waren sie darin noch sehr zurück. Hegel hat nicht das declamatorische Pathos, worin Fichte gross war; nicht die diplomatische Gewandtheit eines Genz; allein die philosophische Besonnenheit, welche seine politische Begeisterung durchdringt, verleiht seiner Sprache in ihrer sachlichen Schärfe einen eigenthümlichen Adel. Der grosse Philosoph bezaubert uns immer durch die erhabene Naivetät seiner Seele, die keinen andern Cultus, als den der Wahrheit kennt und diese von einer tiefen Durchdringung der Geschichte gesättigte Naivetät machte den Philosophen zum classischen Publicisten, der seine Zeit richtet und ihr treffend zu sagen weiss, was sie zu thun hat.

HEGEL, PREUSSEN UND DIE RECHTSPHILOSOPHIE.

Der Localgeist des schönen Heidelberg scheint die sogenannten positiven Wissenschaften vor der Philosophie zu begünstigen und Spinoza hatte vielleicht auch hierin einen richtigen Instinct, wenn er die Berufung des Churfürsten von der Pfalz zu einer Professur nach Heidelberg ablehnte. Und doch war Hegel's Wirksamkeit während der beiden Jahre 1816 und 1817, die er dort lehrte, eine verhältnissmässig recht bedeutende. Er zog es aber vor, 1818 nach Berlin zu gehen, wohin er schon früher Anknüpfungen gehabt hatte. Man kann darin äusserlich wie in allem Geschichtlichen, eine Zufälligkeit sehen, aber es war für Preussen wie für Hegel eine Nothwendigkeit. Preussen ist in Deutschland der philosophische Staat *par excellence*, der sich seit Leibnitz keinen der grossen deutschen Philosophen hat entgehen lassen. Der Lehrstuhl auf welchem Fichte gesessen, war seit 1814 unbesetzt. Solger schlug Hegel für denselben vor. In der Biographie von Fries ist der Briefwechsel mitgetheilt, welchen de Wette mit ihm über Hegel's Berufung geführt hat. Fries wünschte nämlich nach Berlin zu kommen. De Wette, sein theologischer Anhänger, versuchte alles Mögliche, die Majorität der Senatoren für ihn zu stimmen. Man sieht schon bei diesem Wahlkampf und den leidenschaftlichen Agitationen, die ihn begleiten, die beiden Parteien, die auf der Berliner Universität sich immer entschiedener einander entgegenstrebten, und in denen sich der grosse Gegensatz wiederspiegelte, der jene ganze Zeit durchdrang.

Hegel hatte zu Anfang des Jahrhunderts Preussen wegen seiner Bureaukratie und wegen seines Gamaschendienstes beinahe gehasst und das Schicksal der preussischen Armee bei Jena vorausgesehen. Aber dieser Staat hatte eine Wiedergeburt erlebt, welche bewies, dass er noch eine grosse Zukunft in sich trage. Diese Zukunft ist zugleich die Zukunft Deutschlands selber, denn die Ultramontanen und die Süddeutschen mögen noch so viel gegen Preussen schimpfen, so wird Deutschland Preussen doch nicht wieder los, denn es ist der einzige deutsche Staat, der das gesammte Deutschland retten und einer höheren Stufe entgegenführen kann. Der Wiener Congress hatte Preussen nicht abrunden wollen; er hatte ihm die Rheinprovinz als eine Enclave zwischen Hessen, Nassau, Rheinbaiern, Frankreich, Belgien und Holland gegeben und ihm damit die Wacht am Rhein aufgebürdet.

Eventuell konnte die Rheinprovinz mit Westphalen sofort von Preussen wieder losgerissen und für irgend einen Prinzen zum selbständigen Königreich erklärt werden. Preussen musste ungeheure Anstrengungen machen, seine Militärmacht so zu organisiren, dass es den Krieg mit Frankreich jeden Augenblick aufnehmen konnte. Eben hierdurch aber wurde es stärker, als seine intriguanten Gegner beabsichtigt hatten. Die geographische Lage brachte es sowohl mit Russland als mit Frankreich in ein unmittelbares Grenzverhältniss, wie es kein anderer deutscher Staat besitzt. Es grenzte ausserdem an Oestreich und mit Ausnahme Würtembergs und Badens fast an alle deutsche Mittel- und Kleinstaaten. So viel über die Wespentaille des preussischen Staates gespottet wurde, so kam es doch gerade durch seine vielseitige Grenzberührung zu einem Einfluss auf ganz Deutschland, der ihm die Stiftung des Zollvereins, als der ersten reellen Einigung deutscher Staaten ermöglichte. Mit dem Rhein hatte es auch den letzten der grossen Ströme in sein Gebiet aufgenommen, die von Süden nach Norden in's Meer eilen. Cöln erhob sich als Handelsstadt unter der preussischen Verwaltung zu einer neuen Blüthe. Ausser der Pflege der materiellen Interessen hatte Preussen aber durch die Rheinprovinz die schwere Aufgabe überkommen, das Vertrauen der Rheinländer zu gewinnen, denn von der Crassheit der Vorurtheile, mit welchen dieselben damals gegen die preussische Regierung erfüllt waren, kann man sich jetzt kaum noch eine richtige Vorstellung machen.

Hegel trat in den preussischen Staat als ein Fremdling ein. Er fühlte in Berlin, dass hier ein reges Gedankenleben die ganze Atmosphäre durchdrang. Dies Vorwalten der norddeutschen Reflexion nahm ihn für Berlin ein, wie es ihm als Philosophen entgegenkam. Er übertrug aber die Vorstellung, welche Berlin ihm geben musste, zu sehr auf den ganzen preussischen Staat, wie es auch den meisten Franzosen und Engländern zu gehen pflegt, welche die einseitige Anschauung Berlins als den erschöpfenden Ausdruck des preussischen Wesens überhaupt fassen. Hegel fing an, sich für Preussen als einen Musterstaat zu interessiren, als Philosoph aber trug er doch noch ein anderes Ideal in sich, das mit den thatsächlichen Zuständen Preussens keineswegs zusammenfiel.

Das, was die grossen preussischen Staatsmänner und Kriegshelden jener Epoche anstrebten, überragte in seiner Tendenz den Hegel'schen Staatsbegriff in dem grösseren Antheil, welchen sie dem

Volke an der Gesetzgebung einräumen wollten. In einem Staate, dessen Wehrsystem alle Bürger ohne Ausnahme zur Vertheidigung des Landes verpflichtet, wollten sie auch allen eine Theilnahme an der Gesetzgebung zugestehen. In einem Staate, worin die städtischen Communen sich selbst verwalten, konnte von einer büreaukratischen Allmacht der Minister, wie in Frankreich, nicht mehr die Rede sein. In einem Staate, in welchem die Hörigkeit gehoben, der Grundbesitz und das Gewerbe freigelassen und der Zugang zu allen Staatsämtern nur vom Nachweis der Tüchtigkeit bedingt war, in einem solchen Staate konnten mittelalterliche Zustände, Formen und Einrichtungen keinen Halt mehr finden.

Das verjüngte, emporwachsende Preussen war 1810 bis 1815 auf demokratischen Grundlagen erbaut, die von dem Monarchen selber gegeben waren. Die Hebung des gesammten Unterrichtswesens durch Wilhelm von Humboldt und von Altenstein, die Anlegung der Universitäten von Berlin, Breslau und Bonn, die reichere Dotirung und Ausstattung der Universitäten Königsberg und Halle war ebenfalls in demokratischem Sinne geschehen, denn Preussen hatte den Schulzwang für alle seine Bürger eingeführt. Nachdem aber Napoleon besiegt und noch mehr nachdem er gestorben war, trat die Reaction der Aristokratie und Hierarchie immer entschiedener gegen Preussens politische Schöpfungen, auch in Preussen selbst, hervor. Es bildete sich jene traurige Restaurationspolitik, welche wir jetzt nach ihrem vornehmsten Träger die Metternich'sche zu nennen pflegen. Diese Politik ergriff auch Preussen und fing an, der Regierung einen gegen das Volk misstrauischen, polizeilichen Charakter aufzuprägen. Die nächste Folge war, dass das Volk keine legislatorische Vertretung empfing, sondern dass statt ihrer Provinziallandtage eingerichtet wurden.

Die burschenschaftlichen Verbindungen gaben den Regierungen Anlass und Vorwand, die demokratische Bewegung als eine demagogische zu verfolgen. Fichte hatte in Berlin in seinen Reden an die deutsche Nation das absterbende Geschlecht für unfähig erklärt, die Wiedergeburt aus der allgemeinen Sündhaftigkeit zu vollbringen. Er hatte an die besser erzogene Jugend appellirt, die Nation zu retten. Und diese Jugend war wirklich dem Rufe des Königs zum Kampf gegen Frankreich mit Begeisterung gefolgt und hatte freiheitdürstend, todesmuthig ihr Blut auf den Schlachtfeldern vergossen. Diese Jugend träumte von einem grossen, einigen, deutschen Reich, an dessen Spitze wieder ein Kaiser stünde. In wunderschönen Liedern besang

sie den unüberwindlichen Bruderbund der Deutschen und die künftige Herrlichkeit des aus ihm erstehenden neuen Reiches. Und nicht Jünglinge allein schwärmten vom Wiederaufstehen des alten Barbarossa, den die Sage mit dem Schwert in der Hand bald im Kyffhäuser der goldenen Au, bald im Untersberge bei Salzburg schlummern liess; sondern auch viele Männer gehörten dieser Richtung an, und auf den Turnplätzen und den Turnfahrten vereinigte sich Jung und Alt in den Turngemeinden. Das Gefährliche dieser Richtung lag in der Ueberreizung des patriotischen Gefühls, in der Uebertreibung eines nationalen Purismus, in dem Mangel an tieferen politischen Begriffen. Der Angriff auf den Präsidenten von Ibell, die Ermordung Kotzebue's durch Sand, waren Ausbrüche des zum Fanatismus ausgearteten Enthusiasmus. So gut die Burschenschafter einen Kotzebue zu ermorden den für sie heiligen Beschluss fassten, ebenso gut konnten sie beschliessen, einen ihnen missliebigen Fürsten durch Meuchelmord aus dem Wege räumen zu lassen.

Die Fürsten zitterten auf ihren kaum geretteten Thronen vor einer solchen Vehme, und die demagogischen Untersuchungen füllten nicht nur die Festungen mit ihren Opfern, sondern veranlassten auch, nach den Carlsbader Beschlüssen eine fanatische Tendenz der Censur gegen alle freisinnigen Bestrebungen. Hegel, es ist kein Zweifel, harmonirte mit den Regierungen in der Opposition gegen die burschenschaftlichen Bewegungen, die Uebertreibungen; die öfter grausame Härte der Inquisition hat er gewiss nie gebilligt. Was konnte er thun? Er suchte die Jugend dadurch zu retten, dass er ihr vernünftige Begriffe von Recht und Staat beibrachte. Viele haben ihm noch als Männer gedankt, dass er durch seinen Unterricht sie mit der Gegenwart wieder versöhnte, indem er ihnen statt eines utopischen Ideals ihrer krankhaften Sehnsucht den Organismus des Staates auseinanderlegte. Während er aber die Liebe von gar manchen wackeren Burschenschaftern erwarb, blieb er gegen die Führer der Burschenschaft, namentlich gegen Fries, von unversöhnlichem Grimm erfüllt.

Er liess 1821 zu Berlin ein Lehrbuch der Rechts- und Staatsphilosophie erscheinen, worin er den kurzen Andeutungen der Paragraphen seiner Encyklopädie eine weitere Ausführung gab. Wie in dieser verhielt er sich auch hier in der Darstellung mehr dogmatisch und in den zahlreichen Anmerkungen gegen abweichende Ansichten polemisch, als dass er die dialektische Genesis der Phänomenologie

und Logik hätte walten lassen. Sein didaktischer Zweck konnte diese Form rechtfertigen, denn er wollte sich ja nur die Grundlage zu seinen Vorlesungen schaffen, allein es bleibt doch zu bedauern, dass er eine so wichtige Materie nur in einer kategorischen Diction behandelte, denn die Seite des Beweisens kam dadurch zu kurz. Innerhalb dieser Beschränkung ist die Sprache Hegel's hier von einer gleichsam lapidarischen Prägnanz. Weil er die Dialektik hier nur in die allgemeine Construction verlegte, so wurde er mit dieser Schrift dem grösseren Publicum, das nur auf Resultate des Denkens begierig ist, zum erstenmal verständlicher.

Um so unbegreiflicher ist es, wie man aus ihr einen Servilismus Hegel's gegen die preussische Regierung hat herauslesen wollen, als ob er nämlich in seinen Paragraphen nur den preussischen Staat, wie er empirisch gegeben war, copirt hätte. Hegel wurde dem Staatsbegriff, den er in Baden gegen die Würtemberger Reaction vertheidigt hatte, in Preussen nicht untreu. Preussen war damals kein constitutioneller Staat; er besass keine Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege, keine Pressfreiheit, keine Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, keinen Antheil des Volkes an der Gesetzgebung und Steuerbewilligung — und alles das lehrte Hegel als philosophische Nothwendigkeit. Wenn er in den Anmerkungen die Caricaturen geisselte, welche die Idee in der gemeinen Wirklichkeit oft verzerren, so war dies ganz in der Ordnung und er hat gerade hierdurch wesentlich zur Klärung der Begriffe beigetragen. Um ihn bei der Menge zu verdächtigen, hat man diese mit satyrischen Farben gemalten Caricaturen als seine eigentlichen Definitionen herausgerissen und herum geboten.

Das, was Hegel politisch von den Philosophen vor ihm unterscheidet, ist der Begriff der constitutionellen Monarchie als der absoluten Staatsform. Er weiss sehr wohl, dass ein Staat geschichtlich durch verschiedene Formen seiner Verfassung hindurchgehen kann, aber als Philosoph hält er die constitutionelle Monarchie für diejenige Form, welche dem Begriff der Freiheit allein vollkommen entspricht. Es ist eine sehr gewöhnliche Vorstellung, dass der Philosoph als Politiker nur Republikaner sein könne, wenn auch, wie man bedauernd hinzufügt, die Unvollkommenheit der Menschen, besonders ihre moralische Schwäche, die Verwirklichung der Republik sehr erschwere. Dieser landläufigen Meinung widersprach nun Hegel durch die Ausdrücklichkeit, mit welcher er die Monarchie betonte. Vielen genügte

diese Thatsache, ihn entweder für gar keinen rechten Philosophen, oder, falls er ein tiefer Denker war, für etwas Schlimmeres, für einen Heuchler zu halten. Es war aber Hegel vollkommen Ernst mit seiner Deduction der Monarchie und er hatte sie in Jena schon ganz ebenso, als in Heidelberg und Berlin, gelehrt. Er hatte eine reiche politische Erfahrung, denn er hatte in seinem Leben die verschiedensten Verfassungen kennen gelernt, auch die republikanische in Bern und in Frankfurt. Er hatte die Entwickelung der französischen Republik und den Uebergang derselben in den Despotismus erlebt. Er hatte den Untergang der polnischen wie der deutschen Wahlmonarchie so wie die Ohnmacht von Erbmonarchien erlebt, die nur einem dynastischen Egoismus huldigten und mit dem Volke nicht durch eine organische Vertretung desselben vereinigt waren. Doch nicht aus der Erfahrung oder Vergleichung entnahm er seinen Beweis für die Nothwendigkeit der Erbmonarchie, sondern aus dem Begriff der Souveränetät des Staates, die in einer wirklichen Person selbstbewusst existiren müsse, welche unmittelbar den Schwankungen des Parteitreibens entrissen sei. Ein solches Eingreifen der Natur in die Geschichte würde als ein Zufall unphilosophisch sein, wenn nicht erstens die fürstliche Familie selber durch die Geschichte vermittelt, ihr Beruf zur Regierung also nicht eine blosse Naturthatsache wäre, und wenn zweitens ein Fürst nicht die Freiheit hätte, dem Throne zu entsagen, falls er zum Regieren sich nicht berufen fühlte. Man kann Montesquieu als denjenigen ansehen, der in seinem „*esprit des lois*" zuerst für Europa den Begriff einer constitutionellen Regierung populär machte und sich dazu der Vorstellung einer Theilung der Gewalten des Staats bediente. Hegel aber ist der Philosoph, der nicht nur wie Kant die Nothwendigkeit des Repräsentativsystems überhaupt lehrte, sondern der den Begriff der constitutionellen Monarchie mit dem des vollkommen ausgebildeten Vernunftstaates identificirte. Von einer Vergötterung der fürstlichen Person im Sinne der abstracten Legitimitätstheorie war er frei, wie die so oft erwähnte Aeusserung von ihm bezeugt, dass in einem wohlorganisirten Staate es nicht auf eine besondere Vorzüglichkeit des Regenten ankomme, denn er sei dann nur der wesentliche Schluss aller Entwickelung in ihm, der persönliche Inbegriff des Staatsganzen, der den Tippel auf das *i* zu machen habe, ohne welchen der blosse Grundstrich kein *i* wäre. Mehr aber als aus diesem Kathederwitz, der die Person des Fürsten ihrer Individualität nach zu einer relativen Gleichgültigkeit herabdrückt, er-

kennt man dies aus der scharfen Polemik, mit welcher er Herrn von Haller entgegentrat, der in seiner Restaurationspolitik die Fürsten zu Privatbesitzern von Land und Leuten aus Gottes Gnaden hatte machen wollen.

Vergleicht man diese Rechts- und Staatsphilosophie Hegel's mit seiner früheren aus der Jenaer Periode, so erkennt man denselben Grundgedanken, im Staat das System der Sittlichkeit zu realisiren, aber auch wie unablässig er an der Ausführung dieses Gedankens fortgearbeitet und geändert hatte. In seinem ursprünglichen System war der Plan am einfachsten und grossartigsten insofern gewesen, als er die Entgegensetzung von Legalität und Moralität noch ganz fortgelassen hatte. Er hatte darin, wie wir uns erinnern, drei Theile unterschieden. Im ersten hatte er die elementaren Bestimmungen des Rechts in der Freiheit, Persönlichkeit, Arbeit, Besitzergreifung, Vertragsrelation bis zur Entstehung der Familie verfolgt. Im zweiten hatte er die Negation dieser positiven Elemente, das Verbrechen in allen seinen Formen, die ganze Welt des Unrechts und im dritten die Sittlichkeit dargestellt, die in Gesetz und Sitte den Willen zum Guten und im Gericht die Negation der Negation desselben durch das Unrecht constituirt. Später hatte er die Sittlichkeit als die höhere Einheit der Legalität und Moralität gefasst. So theilte er auch jetzt das Ganze 1) in das Recht an sich; 2) in die Moralität; 3) in die Sittlichkeit, unter welche er den Begriff der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates subsumirte und mit der Perspective in die Weltgeschichte schloss. Hegel graute es vor einem blossen Rechtsstaat in dem Sinne, dass nur die Aeusserlichkeit der persönlichen Berechtigung, die Kälte des egoistischen Rechthabens, sich geltend macht. Er nährte von dieser Seite auch einen gewissen Groll gegen das römische Recht. Ebenso sehr graute ihm vor einem Staat, in welchem das moralische Ideal den Scepter führen, und alles auf die Gesinnung des Guten, auf die subjective Gewissenhaftigkeit, auf den Kampf der Tugend mit dem Laster gestellt sein sollte. Diesen moralischen Standpunct, der in seinem Extrem die Eitelkeit seines Eigensinns Wärme des Herzens nennt, der, wie die Xenien spotteten, mit Abscheu thut, was die Pflicht ihm gebietet, und zuletzt in Schönseligkeit endet, die, um sich nicht zu beflecken, gar nichts mehr thut, diesen Standpunct der abstracten Innerlichkeit behandelte er mit fast gehässiger Geringschätzung. Hegel wollte einen Staat, der weder im Mechanismus eines nur äusserlichen Rechts erstarren, noch in den Tugendgefühlen einer blossen Innerlichkeit ver-

dumpfen sollte. Es schwebte ihm hier immer ein ähnliches Ideal vor, als Hölderlin in seinem Hyperion sehnsüchtig geschildert und die Deutschen beklagt hatte, ihm so fern zu stehen. Er kam hier Fries und de Wette näher, als er dachte, und Michelet hat dies jetzt in seiner Rechtsphilosophie durch die Entwickelung des Begriffs des Vereinsrechtes und der Genossenschaften offen anerkannt. Hegel war so sehr für den Staat als den „irdischen Gott", wie er ihn nannte, eingenommen, dass er in diesem Enthusiasmus nur mit Plato verglichen werden kann, auf den er auch in der Vorrede zu seinem Lehrbuch ausdrücklich provocirte, obwohl er, wie seine ausführliche Kritik in seiner Geschichte der Philosophie zeigt, diesen Staat seinem Inhalt nach, verwarf.

Hegel war überzeugt, dass seine Construction der praktischen Philosophie die einzig richtige, seiner Methode entsprechende sei. In einer Anmerkung zur Psychologie, welche Boumann hat drucken lassen, erklärt er sich mit der grössten Bestimmtheit hierüber, weil der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven in Recht und Moral durch die Einheit beider in der Sittlichkeit absolut gelöst werde. Man müsse bei solchen Eintheilungen nicht rechts und links sehen, sondern einzig der Nothwendigkeit des Begriffs sich unterwerfen.

Ich gestehe jedoch, dass ich von jeher an der Stellung der Moralität bei Hegel Anstoss genommen habe. Mit solchen Uebergängen, wie von Object und Subject, oder von Subject und Object, ist es allein noch nicht gethan. Es kommt für den Beweis auch noch auf das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern, des Abstracten zum Concreten, an.

Der allgemeinste Begriff der ganzen praktischen Sphäre ist aber der Begriff des Guten, denn der Begriff des Wollens überhaupt ohne Rücksicht auf seinen Inhalt fällt noch in die Sphäre der Psychologie. Die Psychologie kommt erst bis zu der formalen Freiheit in der Befriedigung der Begierden und Leidenschaften sein Glück zu suchen, d. h. bis zum Eudämonismus. Die Ethik hingegen geht von der Nothwendigkeit aus, mit welcher das Gute den Willen als mit der Wahrheit seines Inhaltes bestimmt. Erst der Wille, welcher das Gute als sein Gesetz anerkennt und realisirt, ist der wirklich freie Wille. Hegel hat diese elementaren Bestimmungen auch nicht vergessen; statt aber den ersten Theil der Ethik aus ihnen zu machen, hat er sie nur in der Form einer Einleitung behandelt.

Der allgemeine Begriff des Guten kann sich aber nur durch die Kraft des einzelnen Willens realisiren, den er sich als kategorischer

Imperativ verpflichtet. Dies ist die Sphäre der Moralität, welche das besondere Wesen des Handelns beschreibt. Es ist ein alter Streit in der Moral, ob der Begriff der Pflicht dem der Tugend oder der der Tugend dem der Pflicht vorangehen müsse. Dieser Streit beruht darauf, dass man auf den Inhalt des Handelns nach seinen concreten Bestimmungen reflectirt. Jede derselben kann als Pflicht, jede als Tugend dargestellt werden. Hegel verwarf daher die Breite, in welcher dies zu geschehen pflegt, indem er ganz richtig behauptete, dass jeder Moment des sittlichen Lebens in die Form der Pflicht oder der Tugend redigirt werden könne. Die Pietät der Familie z. B. wird zur Pflicht der Kindesliebe, Elternliebe, Geschwisterliebe. Ich brauche also, wie Hegel meint, bei dem Begriff der Pietät nur hinzuzusetzen, dass er einmal die Pflicht und sodann die Tugend der Familienglieder ausmache. Und so bei allen Verhältnissen der Gesellschaft und des Staates. Wir finden daher bei ihm gar keine besondere Pflichten- und Tugendlehre, weil der sittliche Organismus sie als seine lebendige Entwickelung in sich schliesst. Dies ist ein ganz richtiger Gedanke Hegel's, durch welchen die unnützen und breiten Wiederholungen des Inhalts in der gewöhnlichen Behandlung der Moral aufgehoben werden. Indessen folgt daraus nicht die Dürftigkeit, zu welcher er die Moral herabgemagert hat. Hegel theilt der Moralität nur folgende drei Capitel zu: 1) den Vorsatz und die Schuld; 2) die Absicht und das Wohl; 3) das Gute und das Gewissen. Der Begriff der Pflicht aber enthält ein ganzes System von Bestimmungen, die von seiner concreten Erfüllung durch den sittlichen Organismus unabhängig sind, z. B. den Unterschied der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Pflicht, oder den Unterschied der Liebespflicht und der Zwangspflicht u. s. w. Ebenso ist es mit dem Begriff der Tugend, die in dem Unterschied der Tugenden als der physischen, intellectuellen und praktischen, in der Askese und Charakterbildung ihr eigenthümliches Feld hat. Dass nun die Erwerbung aller Tugenden Pflicht für uns wird, ist zweifellos, allein daraus folgt nicht, dass der Begriff der Tugend dem der Pflicht vorangehen müsse, denn die Tugend ist von dem Begriff der Pflicht abhängig. Ich muss zuerst wissen, was ich thun soll, bevor ich handeln darf. Die Realisirung der Pflicht ist die Tugend. Kinder z. B. wissen unmittelbar nichts von Tugend. Die Erzieher machen ihnen die Reinlichkeit Mässigkeit, Pünctlichkeit, Aufrichtigkeit, Schamhaftigkeit u. s. w. zur Pflicht und gewöhnen sie an die Verwirklichung derselben. In jeder Tugend wird der Begriff der Pflicht, dass sie eine seinsollende ist, mit-

gesetzt. Der Begriff der Handlung als solcher, der doch dem des tugendhaften Handelns vorangehen muss, kann sich erst im Begriff der Pflicht, als dem einer nothwendigen Handlung vollenden.

Den Uebergang aus der Moralität zur Sittlichkeit macht Hegel durch den Begriff des Gewissens, sofern dasselbe durch seine Reflexion sich auflösen kann. Die positive Negation aller moralischen Skepsis sind nach ihm die ewigen Gesetze der Sittlichkeit, denen der Mensch ohne alles Grübeln zu gehorchen hat. Dies ist aber der Unterschied des Rechts überhaupt von der Moralität, denn das Recht ist der Wille, der nicht blos für mich, sondern auch für Andere als der gute gilt. In der Moralität stehe ich nur vor meinem *forum internum*, dem Gewissen; im Recht auch vor dem *forum externum*, vor der Anerkennung durch das allgemeine Bewusstsein. Dass das Recht auch die äusserliche Gestalt eines durch die Auctorität oder den Buchstaben fixirten Gesetzes gewinnt, nimmt ihm nichts von seiner hohen Bedeutung. Ebenso wenig, dass empirische Rechte existiren können, die in ihrem Inhalt unsittliche sind, wie das *jus primae noctis* der französischen Feudalherren. Noch weniger aber der Umstand, dass das Recht ohne moralische Gesinnung geübt werden kann; denn hieran ist das Recht als solches nicht schuld. Ich soll in der Ausübung des Rechts gewissenhaft verfahren; ich soll dabei das Wohl Anderer berücksichtigen u. s. w. Die Innerlichkeit des moralischen Standpunctes für sich, die eben deshalb so oft als Vorstufe des religiösen gefasst wird, erscheint höher als die blosse Aeusserlichkeit des positiven Rechts, allein es liegt offenbar nichts im Rechte an sich, was die Existenz der Moralität hinderte. Hegel nimmt das Recht an sich immer nur als das formelle; er kann doch aber nicht leugnen, dass auch die Sittlichkeit sich wesentlich die Form des Rechts gibt. Das private wie das öffentliche Recht umfassen dann auch denselben Inhalt, der als Sitte existirt. Der Verfall aller sittlichen Organismen besteht darin, dass die Moralität aus ihnen entweicht und die nackte, atomistische Person mit den Forderungen ihres kahlen Rechts übrig bleibt. Hegel macht den Uebergang vom Recht an sich zur Moralität durch den Begriff der Zurechnung, der zum Begriff des Vorsatzes und der Schuld, weiterhin der Absicht und des Wohls führe. Dies sind aber Begriffe, welche sich das Recht im Begriff des Willens und der Handlung überhaupt schon voraussetzt, wie dies sogleich bei dem Begriff des Unrechts zum Vorschein kommt.

Die Unterscheidung der Sittlichkeit vom Recht und von der Moralität beruht nach Hegel auch darauf, dass in ihren Bestimmungen

Recht und Pflicht immer als Einheit, als Correlata gesetzt sind. Diese Reciprocität fehlt aber dem persönlichen Rechte keineswegs, denn das Recht der persönlichen Freiheit meiner selbst fordert als mein Recht die Pflicht heraus, die Freiheit eines Andern zu respectiren und ihn nicht als Sclaven zu behandeln; das Recht, Eigenthum zu erwerben, ist identisch mit der Pflicht, das eines Andern zu achten; die Leistung, die mir durch einen Vertrag mit einem Andern von ihm bedingt wird, enthält die Pflicht einer Gegenleistung von meiner Seite u. s. w. Ein Robinson auf einer einsamen Insel kann sehr moralisch leben, aber es existiren für ihn nur Pflichten; das Recht ist für ihn nur *potentia* vorhanden und kann sich *actu* erst entwickeln, wenn noch wenigstens Eine Person zu ihm käme, weil erst mit dieser eine Anerkennung seines Wollens und Handelns möglich würde. Unmoralisch könnte er für sich allein wohl sein; er könnte faul, unmässig, unkeusch u. s. w. sein, allein ein Verbrechen könnte er nicht begehen.

Die ganze Eintheilung des Rechts ist bei Hegel unvollkommen, weil sie sich nur um das Eigenthum dreht. Er unterscheidet in ihm 1) das Eigenthum; 2) den Betrug; und 3) das Unrecht. Der Betrug ist aber selber schon ein Unrecht, und die Eintheilung muss vielmehr, auch nach seiner eigenen dialektischen Regel der Negation der Negation lauten: 1) das persönliche Recht (persönliche Freiheit, Eigenthum und Vertrag); 2) das Unrecht; 3) die Strafe. Dies sind die elementaren Begriffe alles Rechts, das nur durch Abstraction gewaltsam von der Moralität getrennt werden kann. Der Vertrag z. B. legt mir die Pflicht der Treue und Gewissenhaftigkeit in der Ausführung der Stipulation auf. Der Betrug ist nicht eine, nur das Recht betreffende Handlung, sondern zugleich eine unmoralische, denn ich verletze mit ihm die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Ich bestreite nicht, dass in der Sittlichkeit Recht und Moralität eins sein sollen, aber ich rechne das Recht selber zur Sittlichkeit, welche auch in ihren höchsten Gestaltungen der objectiven Form des Rechts nicht entbehren kann. Die Verfassungen der Völker sind auf höheren Stufen der Staatsbildung nicht blos naive Traditionen, sondern geschriebene Gesetze, in denen sie mit Bewusstsein aussprechen, welchen Begriff sie von der Sittlichkeit, vom Guten, haben. Der Gegensatz der Sittlichkeit innerhalb ihrer selbst ist der des singulären Rechts der einzelnen Person und des particulären der organischen Gemeinschaft der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Das particuläre Recht hebt sich im universellen auf, welches durch die Geschichte der Staaten als das Recht der Mensch-

heit an und für sich hervorgebracht wird, und welches wir deshalb das Weltbürgerrecht zu nennen pflegen. In seinem älteren Entwurf der Ethik hatte Hegel mit dem Begriff der Colonisation geschlossen, durch welche ein Staat Staaten zeugend über sich selbst hinausgeht Der Gedanke aber, den Begriff der Geschichte selber in das System der Philosophie aufzunehmen, war ein richtiger.

Hegel hat vermieden, sich der herkömmlichen Terminologie in seiner Rechtsphilosophie zu bedienen; unstreitig, weil sie seinen Begriffen nicht congruent war. Er hat daher das Privatrecht das abstracte Recht genannt, um anzudeuten, dass in ihm noch von der Moralität abstrahirt werde, in welche er erst mit dem Begriff der Zurechnung übergeht. Dies ist jedoch ein Irrthum, denn Zurechnung ist ein mit dem Begriff der Freiheit überhaupt identischer Begriff. Dem abstracten Rechte hätte nun das concrete entgegengesetzt werden sollen. Statt dessen springt Hegel ganz aus dem Rechtsbegriff heraus in den der Moralität über. Bei der Sittlichkeit, welche das für ihn enthält, was er das concrete Recht nennen müsste, hat er in den Ueberschriften das Wort Recht gar nicht gebraucht; er spricht nur von der Familie, von der bürgerlichen Gesellschaft, vom Staate; erst bei diesem unterscheidet er sodann ein inneres Staatsrecht von einem äusseren. Es ist nicht zu leugnen, dass die Kant'sche Eintheilung des öffentlichen Rechts als des Staatsrechts, Völkerrechts und Weltbürgerrechts, einfacher und übersichtlicher ist.

Wo bleibt aber das Kirchenrecht? Dies kommt bei Hegel nur in einer Anmerkung vor, in welcher er die Kirche als eine religiöse Gesellschaft der sittlichen Beaufsichtigung des Staates unterordnet. Er steht hier ganz auf dem Standpunct der Aufklärung, aber die Aufklärung hat in diesem Puncte Recht. Der Glaube einer Kirche soll vom Staate freigelassen werden, denn die Religion ist eine noch höhere Sphäre, als die politische. Insofern sie aber als Kirche äusserlich zur Erscheinung kommt, ist sie wie jede andere Gesellschaft zu behandeln, denn eine Staatskirche ist so schlimm, als ein Kirchenstaat. Uebrigens ist es die Kirche, die sich hauptsächlich mit der Pflege der Moralität, mit der Bearbeitung der Gewissen zu thun macht.

Alles aber, was man an Hegel's Construction tadeln kann, entspringt bei ihm aus dem tiefen Begriff, den er vom Staate gefasst hatte, in ihm die realisirte Sittlichkeit zu erblicken. Daher kam es, dass er Familie, Gesellschaft und Staat unter den Begriff der Sittlichkeit subsumirte, denn er wollte mit dieser Kategorie von vornherein

sagen, dass der Staat sich Selbstzweck, nicht nur ein Mittel für die Sicherheit der Personen zur Förderung ihrer eudämonistischen Zwecke, ihrer endlichen Interessen sei. Die Gesellschaft ist es, die sich in der Sphäre des gebildeten Egoismus bewegt, in welcher aber, was der Einzelne zunächst für seinen eigenen Nutzen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse hervorbringt in einen Beitrag zum Wohl Aller umschlägt. Die Familie ist der Standpunct des Naturstaates, der patriarchalischen Verfassung. Die Gesellschaft ist der Standpunct des Culturstaates, der Gemeindeverfassung. Sie integrirt sich die Familie, aber sie erzeugt doch nur den Nothstaat. Erst der Staat, der vom Bewusstsein der Freiheit ausgeht und mit ihm alle seine Gemeinden, Familien und Individuen durchdringt, ist der wahre Staat. Wenn man von Hegel so spricht, als ob er einen polizeilichen oder bureaukratischen Staat im Sinne gehabt habe, in welchem die Allwissenheit und Allmacht der Regierung alle individuelle Lebendigkeit ertödtete, wie Fichte in seinem geschlossenen Handelsstaat gethan hatte, so verkennt man ihn aufs höchste. Stahl, der nach Hegel in der Bearbeitung des Naturrechts sich vorzüglich auszeichnete, hat gegen ihn eine scharfe Polemik gerichtet, welche sich ihren Stoff aus einzelnen Sätzen, die ihrem Zusammenhang entfremdet worden, und aus methodischen Inconvenienzen entnahm. Sieht man aber auf den Inhalt, so findet man, dass Stahl mit Hegel vollkommen darin übereinstimmt, im Staat das System der sich selbst organisirenden Sittlichkeit und in der constitutionellen Monarchie die vollkommenste Form des Staates zu erblicken. Die beiden griechischen Worte: Ethos und Pathos, mit denen Stahl beständig gross thut, sind ja doch nichts anderes als das, was Hegel unter dem deutschen Wort: Sittlichkeit ausdrückt. Von der demokratischen Seite her hat besonders Ruge das Hegel'sche System angegriffen. Ruge, ein alter Burschenschafter, verdankt dem Studium der Hegel'schen Philosophie alle Kategorien, mit denen er als Publicist oft so glücklich und treffend gewirthschaftet hat. Er kann aber Hegel nicht verzeihen, dass er die Vertretung des Volks bei der Gesetzgebung nicht atomistisch nach der Kopfzahl, sondern ständisch durch eine grundbesitzliche Aristokratie, und durch gewählte Repräsentanten der bürgerlichen Corporationen organisirt wissen will. Von der protestantisch-orthodoxen und katholisch-ultramontanen Partei wurde Hegel Vergötterung des Staates vorgeworfen, weil er im Staat nicht blos einen Mechanismus, einen Polizei- oder Militärstaat haben, vielmehr ihn mit dem Selbst-

bewusstsein lebendiger Freiheit erfüllen wollte. Die politische Herrschaft der Kirche wurde allerdings durch den Hegel'schen Staatsbegriff ganz und gar überflüssig gemacht. Der Staat galt Hegel als die absolute Macht in allen rechtlichen und sittlichen Verhältnissen. Er verabsolutirte ihn aber nicht in der Weise, als ob er nicht über ihm noch eine höhere Sphäre gekannt und anerkannt hätte. Es war dies die Sphäre der Kunst, der Religion und Wissenschaft, für deren äusserliche Pflege ein Staat wohl sorgen, die er aber in ihrem Innern, in ihrem Wesen frei lassen muss. Hier hat Hegel ausdrücklich zugestanden, dass der Staat selber das Interesse haben müsse, in seinen Bürgern die Existenz einer religiösen Gesinnung vorauszusetzen, durch welche sie sich über alles Empirische, auch über die Geschichte des eigenen Staates, zur directen Beziehung auf das schlechthin Absolute erheben. Hegel hat auf das stärkste den religiösen Fanatismus bekämpft; er hat auf das stärkste das, was der Ultramontanismus verächtlich als das Weltliche behandelt, Arbeit, Eigenthum, Ehe, moralische Selbstgewissheit des Handelns, ohne eines Beichtvaters zu bedürfen, vertheidigt; er hat die unbedingte Unabhängigkeit der politischen Souveränetät von aller Klerokratie aufrecht gehalten; allein er hat die Religion selber nicht verworfen. Gegen alles Abergläubische war er unerbittlich und konnte es als Philosoph zwar psychologisch begreifen, musste es aber zugleich eben als Philosoph verfolgen. Daher kam es, dass er dem Protestantismus vor dem Katholicismus auch politisch den Vorzug gab, weil derselbe die Denk- und Gewissensfreiheit fordert und dadurch auch mit dem Princip der politischen Selbstbestimmung harmonirt, während der Katholicismus die Kritik der wissenschaftlichen Forschung nur ausserhalb der von ihm fixirten Dogmen gestattet und sich durch das Institut der Ohrenbeichte die Leitung der Gewissen durch seine Priester vorbehält.

Der Staat ist das eigene Werk der Freiheit des Geistes, worin er es mit seinen eigenen Schöpfungen zu thun hat und sich als Geist für sich offenbar wird. Recht und Sittlichkeit sind daher durch das Gute, das ihren Inhalt ausmacht, an sich selbst heilig und werden es nicht erst durch den Segen einer Kirche. Heiligung im specifischen Sinn gehört der Religion insofern an, als sie die Läuterung unseres Willens ist, welche durch die unmittelbare Beziehung desselben auf den göttlichen Willen entsteht, der das persönliche Princip aller Gesetzlichkeit ist. Die Religion ist mit Recht und Wissenschaft innig verbunden, aber diese sind von ihr in ihrer eigenen Nothwendigkeit

unabhängig. Die Gesetze der ästhetischen Gestaltung sind ebenso selbständig, als die logischen. Nach jenen verfährt die Kunst, nach diesen die Wissenschaft. Die Religion muss, sowie sie darstellend wird, also in den Cultusformen, den ästhetischen, sowie sie wissenschaftlich wird, also in der Theologie, den logischen Gesetzen folgen, aber für sich folgt sie ihrer eigenen Gesetzmässigkeit, wie dieselbe aus dem Verhältniss des Menschen zu Gott als dem eigenthümlichen Inhalt der Religion, entspringt.

Die Staatslehre Hegel's konnte keine der Parteien befriedigen in deren Mitte sie erschien. Dem Feudalismus, der sich so gern patriarchalische Verfassung betitelt, widersprach er durch die Forderung der Gesetzmässigkeit; der abstracten Demokratie, welche der Volkssouveränetät schmeichelt, durch die Förderung der Monarchie; der Aristokratie durch die Forderung einer Vertretung des Volkes, der Bureaukratie des Beamtenstaats durch die Forderung der Pressfreiheit, des Schwurgerichts und der Selbständigkeit der Corporationen; der Hierarchie aller Confessionen durch die Forderung der Unterordnung der Religion in ihrer Erscheinung als Kirche unter die Souveränetät des Staates und durch die Forderung der Emancipation der Wissenschaft von der Auctorität der Kirche; dem Industriestaat, der das Volk durch den Köder des Reichthums und des materiellen Wohllebens für die Sclaverei der Fabrikarbeit zu fangen sucht, durch die Forderung der Sittlichkeit als des absoluten Staatszwecks; dem aufgeklärten Despotismus endlich, der alles für, nichts aber durch das Volk thun will, durch die Forderung einer Verfassung; von dem kosmopolitischen Socialismus zu geschweigen, welchem er den geschichtlichen und nationalen Charakter des Staates entgegensetzt. Hegel's Widerspruch war nicht, wie es wohl vorkommt, der einer noch unbefangenen jugendlichen Naivetät, sondern der eines kritisch durchgearbeiteten gereiften, seiner Tragweiten vollkommen bewussten Urtheils. Daher erbitterte er alle Parteien gründlich gegen sich. Sie verfehlten auch nicht, sich gemach alle gegen ihn zu kehren und ihn bald als servil, bald als radical zu verschreien. Mit echtem Mannesmuth hielt Hegel gegen sie alle Stand, wie dies die Zusätze zeigen, welche Gans nach seinem Tode aus seinen Vorlesungen zur Rechtsphilosophie hat drucken lassen.

Ein halbes Jahrhundert ist seit ihrem ersten Erscheinen verflossen. Der Fortschritt der Zeit hat Hegel auch auf gar manchen Puncten, z. B. in der politischen Bildung der Massen, thatsächlich überflügelt, aber in den Haupttheilen ist der Hegel'sche Staat noch immer der

vernünftigste, und der Ausdruck, den er in Hegel's Darstellung gefunden hat, der schönste. In den gewöhnlichen Naturrechten hat die Sprache einen Beigeschmack aus dem römischen Recht, aus der Manier der Definitionen in den Institutionen und Pandecten. Fichte warf diese trockne Manier zuerst in seinem Naturrecht, aber doch tumultuarisch ab, während Hegel mit kunstsinniger Besonnenheit arbeitete und aus dem Schatz der deutschen Sprache das reinste Gold prägte.

DIE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.

Obwohl Hegel's Philosophie der Geschichte erst nach seinem Tode von Gans herausgegeben ward, so wollen wir sie doch hier sogleich der Rechtsphilosophie anschliessen, weil diese mit ihrem Begriff und mit der Andeutung seiner Gliederung endigt. Wir haben schon bemerkt, dass im System der Wissenschaft auch der Begriff der Geschichte vorkommen müsse, allein man muss zugeben, dass die Wissenschaft der Geschichte nicht in dem gleichen Maasse als Psychologie, Logik u. s. w. eine strenge Wissenschaft zu sein vermöge, weil in der empirischen Entwickelung des Geistes auch Zufall und Willkür eintreten.

Die constanten Elemente der Geschichte sind im Begriff der Vernunft, in den Gesetzen der Natur, in der Psychologie und Ethik gegeben. Durch ihre Nothwendigkeit allein wird das Thatsächliche verständlich. Insofern das menschliche Handeln an sie gebunden bleibt, geschieht nichts Neues unter der Sonne. Familie, Gemeinde, Eigenthum, Arbeit, Stände, Gewerbe, Handel, Regierung, Gesetze, Sitten, Krieg, finden wir bei allen Völkern zu allen Zeiten. Immer und überall erblicken wir das nämliche Schauspiel des Aufiebens und Absterbens der Staaten, der Reformen und Revolutionen. Dass alle diese Elemente sich als Erscheinung in's Unendliche hin modificiren, würde eine Wissenschaft der Geschichte nur noch unmöglicher machen. Was ist in diesem Gewimmel von Thatsachen das leitende Princip? Ist ein solches vorhanden, so müssen die Thatsachen als seine Consequenzen ein inneres Verhältniss zu einander haben. Ein solches Princip ist nach Hegel vorhanden.

Die Weltgeschichte definirt er als den Fortschritt der Menschheit im Bewusstsein der Freiheit.

Dies ist ebenso gross und wahr gedacht als einfach und schlagend ausgesprochen.

Das wahrhaft Neue in der Geschichte ist die tiefere Erfassung des Begriffs der Freiheit, die alle besondern Elemente des Lebens mit sich durchdringt und umgestaltet. Insofern geschieht immer Neues unter der Sonne. Der Geist ist als erscheinender in's Unendliche hin perfectibel. Die Handlungen der Menschen bleiben materiell genommen, sich immer gleich, aber das Bewusstsein, mit welchem sie handeln, verändert sich. Es entsteht nun für die Philosophie die schwierige Frage, wo im System die Geschichte ihren Ort finde, denn zur Geschichte gehört doch auch Kunst, Religion und Wissenschaft. Ganz unbedenklich kann man zugeben, dass die Philosophie der Geschichte an den Schluss des Systems gerückt werden könne. Es würde pedantisch sein, dies zu bestreiten. Da sich das Bewusstsein in der Philosophie den präcisesten Ausdruck giebt, so könnte der Begriff der Wissenschaft sich auch sehr wohl mit dem der Geschichte überhaupt combiniren und als das höchste Resultat herausgestellt werden. Dass Hegel aber den Begriff des Staates zum Ausgangspunct für die Geschichte genommen hat, hat seinen Grund in dem Wesen der Freiheit, die in ihm sich eine unzweideutige, objective Existenz, ein bestimmtes Bewusstsein von Recht und Pflicht, dem sittlichen Werth menschlichen Handelns giebt, während in Kunst und Religion die Phantasie und in der Wissenschaft Zweifel und Irrthum des Erkennens einen grossen Spielraum einnimmt. Die Gesetzbücher der Völker sind das concrete Kriterium, nach welchem sie in ihrem Bewusstsein der Freiheit gemessen werden können. Der Staat umfasst die Totalität aller Verhältnisse, welche sich auf die Idee des Guten beziehen. Hegel schliesst sich hier, wie in so vielen andern Stücken, Kant an, der ebenfalls den Begriff des Staats zum Leitfaden der Entwickelung der Geschichte gemacht wissen wollte. In der Einleitung zu seiner Darstellung hat Hegel noch selber seinen Gedanken ausführlich gerechtfertigt und darin den Begriff des Staates, den er in der Rechtsphilosophie aufgestellt hatte, wesentlich erläutert und ergänzt. Wer noch irgend Scrupel haben kann, ob Hegel es mit der Freiheit ehrlich meine, oder wie er den Begriff der Sittlichkeit verstehe, der ist auf diese Ableitung des Begriffs der Weltgeschichte aus dem Begriff des Staates zu verweisen. Sie ist auch ein Muster, wie in dem reinsten deutschen Ausdruck ein tiefsinniger Gedanke mit vollkommener Klarheit und wohlthuender Verständlichkeit dargestellt werden kann. Die Art, wie Hegel hier

und in der Rechtsphilosophie die Sittlichkeit beschreibt, lässt sich nur mit der unnachahmlichen Art vergleichen, mit welcher Jacob Grimm ähnliche Gegenstände behandelte. Ungesucht sprudelten beiden Männern die lautersten Quellen des deutschen Wortes entgegen. Ein poetischer Duft umspielt die schöpferischen Bildungen dieser grossen Lehrmeister, auch wenn sie sich in die planste Verständigkeit herunterlassen.

Die constanten Elemente der Geschichte hatte Hegel schon einmal in der Phänomenologie des Geistes als der Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins untersucht. Es war darin wie wir gesehen haben mit Recht keine ethnographische, chronologische, historische Thatsache erwähnt; es war keine Person aus der Geschichte genannt. Jetzt handelte er die Geschichte aus dem Princip des Staates ab. Er folgte hierin Kant, der 1784 in einer eigenen Abhandlung den Begriff des geschichtlichen Processes von diesem Punct aus gefasst hatte, weil das Bewusstsein der Freiheit im Staate zur objectiven Bestimmtheit gelangt. Kant hatte aber nur einen Entwurf gemacht und sich nicht auf eine Ausführung im besondern eingelassen, wie Hegel sie versuchte.

Das geographische Element reicht für die Geschichte nicht aus, wenn man auch von der Geschichte Asien's, Afrika's, Europa's und Amerika's spricht. Die Nationen greifen über die Grenzen der Welttheile. Die geographische Bestimmtheit ist ein sehr wichtiger Factor für den geschichtlichen Process, aber doch nur eine äussere Grundlage, nicht ein Princip. Mehr noch als die Bodenplastik, ist das Wasser geeignet, einen Leitfaden darzubieten, weil es die Bewegung der Völker vermittelt. Kapp in seiner Philosophie der Erdkunde hat hiernach die orientalische, antike und moderne Welt als

1) die potamische,
2) die thalassische,
3) die oceanische

unterschieden. Asien bringt die grossen Stromuferstaaten hervor; Europa die Mittelmeerstaaten; Amerika, zwischen dem atlantischen und stillen Ocean sich hinstreckend, ist wesentlich oceanisch.

Das nächst höhere Element ist das anthropologische der Racendifferenz, sofern die schwarze, gelbe und weisse Race nicht nur einen verschiedenen äusseren Typus, sondern auch eine verschiedene psychische Anlage zeigen. Die Racen aber vermischen sich, und es existirt, wie sehr auch Herr von Gobineau darüber seufze, je länger desto we-

niger ein reines Vollblut. In Amerika mischen sich jetzt schon alle Racen.

1) Die äthiopische ist für sich die geschichtlose;
2) die mongolische die geschichtlich-stabile;
3) die kaukasische die geschichtlich-progressive.

An das ethnographische Element schliesst sich eine anthropologische Analogie an, die von den Lebensaltern des Menschen hergenommen und sehr oft wiederholt ist. Herder brachte sie besonders in Aufnahme und Hegel adoptirt sie noch.

1) Das Kindesalter sollen die Orientalen;
2) das Jünglingsalter die Griechen;
3) das Mannesalter die Römer;
4) das Greisenalter die Germanen darstellen.

Begreifen lässt sich mit einer solchen Analogie die Geschichte nicht, weshalb man den ganz abstracten Zeitbegriff vorgezogen und die Geschichte

1) in die alte;
2) in die mittlere;
3) in die neue;

oder auch nur in die alte und neue getheilt hat. Alt und Neu ist aber ein ganz relativer Begriff. Ein Princip wird damit nicht ausgesprochen.

Soll dies geschehen, so ist man noch immer auf den Bruch verfallen, den das Christenthum in der Welt hervorgebracht hat.

Hiermit hat man die Religion berührt und es leuchtet ein, dass sie von der Entwickelung des Staates nicht getrennt werden kann. Wir sprechen daher auch von heidnischen, muhammedanischen, christlichen Staaten.

1) Der Paganismus (Polytheismus);
2) der Monotheismus;
3) der christliche Trinitätsglaube

sind die qualitativen Differenzen des religiösen Gebietes. In der Religion liegt aber ein phantastisches Moment, welches die objective Wirklichkeit transcendirt, während der Staat sich in den unzweideutigen Verhältnissen des selbstbewussten Willens bewegt. So lange diese Verhältnisse noch zugleich als religiöse gelten, oder so lange sie noch durch die Religion auf eine ihnen äusserliche Weise eine absolute Berechtigung empfangen, ist der Staat noch nicht in sich vollkommen frei und souverän. Hegel forderte für die Vollendung des

Staates Gesinnung; d. h. er wollte das Recht nicht von der Moralität getrennt wissen. Das Recht soll dem Menschen nicht eine ihm innerlich fremde, zufällige Bestimmtheit sein, sondern er soll sich selbst seinem Wesen nach darin erkennen. Er soll im Staat nicht blos eine Anstalt zur Sicherung seiner Person und Habe, zur Förderung seiner particulären Interessen erblicken, sondern der Staat soll ihm als die concrete Realisirung der Idee des Guten heilig sein. Der Polizeistaat oder der Industriestaat waren Hegel so gut als Fichte, Schleiermacher, Steffens, nur Caricaturen des wahren Staates. Eine blasphemische Vergötterung des Staates, wie man sie ihm vorgeworfen, war dies nicht, da er die Sphäre der Religion als eine noch über den Staat hinausliegende anerkannte. Er hatte in dem Entwurf zu einer neuen Verfassung Deutschlands gesagt, dass der Staat verschiedene Confessionen in sich aufnehmen könne, ja dass er dadurch freier werde. In seiner Berliner Periode neigte er sich aber dazu, den Protestantismus als diejenige Confession zu betrachten, welche den wahrhaft sittlichen Staat allein möglich mache. Allein es erhellt, dass der Staat als solcher sich lediglich um die Vernunft seiner Gesetze und Einrichtungen zu kümmern hat, ohne dabei auf irgend ein Credo zu reflectiren. Der moderne Staat als solcher hat keine Religion; er lässt aber dieselbe frei in sich gewähren. Er gesteht jedem seiner Bürger das Recht zu, sich zu Gott nach seiner besondern Ueberzeugung zu verhalten. Der Staat hat Alles mit der Vernunft der menschlichen Freiheit, nichts mit der ewigen Seligkeit zu schaffen. Diese überlässt er dem Glauben eines Jeden. Hierin von jeder äusseren Gewalt unabhängig zu sein, ist das höchste Recht des Menschen denn hier steht er im tiefsten Mysterium. Sagt man mit Hegel, der Staat solle, um seinem wahren Begriff zu entsprechen, protestantisch sein, so fragt sich sogleich, ob lutherisch oder calvinistisch oder anglikanisch u. s. w. Hiermit ist die Zumuthung an den Staat, eine Confession haben zu sollen, schon factisch widerlegt.

Hegel hat daher auch für die Eintheilung der Weltgeschichte von der Religion abstrahirt. Er hat vier Weltalter unterschieden:

1) das orientalische;
2) das griechische;
3) das römische;
4) das germanische.

Von diesen vier Weltaltern machen die beiden mittleren, als der Gegensatz zum Orient im Grunde nur eine Welt aus, welche wir die

antike zu nennen pflegen. Ein Begriff ist mit diesen Benennungen nicht ausgesprochen. Diesen giebt Hegel nur in der Form des quantitativen Urtheils, dass im Orient Einer, in der antiken Welt Einige, in der modernen Welt Alle frei sind. In anderer Form ausgedrückt, heisst dies:

1) Despotie: Orient;
2) Republik: Griechenland und Rom;
3) Constitutionelle Monarchie: germanischer Staat.

Die Geschichte liefert Hegel den empirischen Beweis für die Nothwendigkeit der letzteren Form. Er gesteht am Schluss seiner Betrachtung, dass die Hauptschwierigkeit derselben darin liege, die Berechtigung und Betheiligung Aller an der Gesetzgebung zu verwirklichen. Er war ein Gegner Rousseau's. Er wollte eine Vertretung des Volks nach ständischer Gliederung. Wie würde er erstaunt sein, dass kaum zwanzig Jahre nach seinem Tode Europa sich politisch neu constituirte, indem es jeden volljährigen, unbescholtenen, selbständigen Mann ohne Unterschied des Standes, des Stammes, der Bildung, des Vermögens, mit dem vollen activen und passiven Wahlrecht ausstattete. In einem Lastträger, Nachtwächter, Droschkenkutscher u. s. w. eine politische Person zu erblicken, die in der Wahlgemeinde mit einem Kaufmann, Professor, Richter, Regierungsrath u. s. w. ganz gleiche Stimme haben sollte, würde ihn erschreckt haben. Bei richtiger Ueberlegung würde er aber im Urwähler die richtige Consequenz des constitutionellen Princips haben anerkennen müssen. Die Idee des Staates muss alle Bürger desselben durchdringen und versittlichen. Sie duldet keinen Pöbel mehr. Der Wahlact des Urwählers versöhnt die Souveränetät des Volks mit der fürstlichen Souveränetät, in welcher sie selber sich als concrete Persönlichkeit individualisirt. Wir haben seit Herder eine grosse Menge von Büchern erlebt, welche sich die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte zum Zweck gemacht haben. Sie sind zum grossen Theil vergessen, weil sie entweder das empirische Material nicht überwältigen konnten und dasselbe nur in eine abstracte Formulirung umsetzten, oder weil sie, wie Krause, von abstracten Principien ausgingen und den empirischen Process vernachlässigten. Geistreiche Historiker, wie J. von Müller in seinen vierundzwanzig Büchern „Allgemeine Geschichte der Menschheit"; oder Dippold in seinen Skizzen der Geschichte, kamen der wahren Idee der Geschichte immer noch näher, als solche sogenannte Constructionen *a priori*. Hegel's Werk

ist das einzige, das sich neben allen andern Versuchen dauernd erhalten hat, weil es eine bewunderungswürdige Ausgleichung jener Extreme darstellt. Es wird auch fernerhin sich als classisch behaupten, weil es in der Form einer einfachen Erzählung doch den Begriff als die immanente Seele der Thatsachen zur Geltung bringt und umgekehrt bei den unvermeidlichen Auseinandersetzungen des Begriffs mit markigem Pinsel an den Glanz der geschichtlichen Erscheinung zu erinnern und namentlich grosse Individuen, wie Alexander, Cäsar, Luther, zauberhaft zu vergegenwärtigen weiss. Die Hauptsache bleibt aber, dass er das Princip der Weltgeschichte, den Begriff der Freiheit, richtig gefasst hat. Es ist dem Einzelnen nicht zu verargen, wenn er sich durch das wechselvolle Leben mit Hypothesen durchhilft, so gut er kann. Der Eine appellirt an das Schicksal, der Andere an die Vorsehung, aber die Nothwendigkeit der Freiheit ist die absolute Macht des Geschehens. Der Zweck der Geschichte ist nicht der Eudämonismus einer mit allem Comfort gesättigten Sinnlichkeit, sondern die Freiheit, die im Bewusstsein ihrer Gesetzmässigkeit ihre Vorsehung besitzt und kraft derselben ihr Geschick bald tragisch, bald komisch gestaltet.

Es lässt sich natürlich eine noch viel strengere Durchführung der Geschichtsphilosophie denken, als Hegel sie gegeben hat, und bei welcher die Frage nach der Stellung der Juden besonders in näheren Betracht gezogen werden müsste. Hegel hat denselben auf verschiedenen Gebieten eine verschiedene Beziehung zugetheilt. In der Philosophie der Geschichte hat er sie nur als ein Moment des persischen Reichs erwähnt; in der Religionsphilosophie den Griechen unmittelbar vorangestellt. Die Juden sind aber das welthistorische Volk, welches zwischen den Nationalstaaten des Orients und des classischen Alterthums und zwischen dem Humanitätsstaat der germanisch-christlichen Welt die Mitte ausmacht. An politischer Bildung, an ästhetischer Feinheit, an wissenschaftlicher Einsicht, stehen sie vielen andern Völkern nach, allein an religiöser Begeisterung übertreffen sie alle andern. Der weltgeschichtliche Maasstab für die Bedeutung der Völker kann nur in dem Verhältniss liegen, in welchem der Begriff der Menschheit bei ihnen zur Realität gelangt. Von hier aus stehen die Juden höher als alle Völker des Orient nicht nur, sondern auch als die Griechen, Römer und Germanen. Als die absolute Mitte der Geschichte sind sie der Widerspruch, sich selbst noch mit ihrer Nationalität gegen die Idee der Menschheit negativ zu ver-

halten. Sie machen das Postulat einer allgemeinen Theokratie, der sich alle Völker durch ihre Vermittelung unterwerfen sollen, aber sie verurtheilen und tödten den Juden, der mit Bewusstsein ausspricht, dass der wahre Gott nicht blos ein Nationalgott sein könne, sondern der Gott aller Menschen sein müsse, welchem Volke sie auch immer entstammen möchten. Die Völker der alten Welt zerfallen in drei grosse Gruppen, deren jede mit einer Indifferenzirung der Nationalitäten schliesst.

I. Die ostasiatische Gruppe enthält die passiven Völker, welche dem rohen Eudämonismus der geschichtlichen Naturvölker gegenüber als die ersten Culturvölker nur erst ein negatives, asketisches Ideal hervorbringen. Es sind dies:

1) Die Chinesen;
2) die Inder;
3) die buddhistischen oder indo-chinesischen Völker.

Chinesen und Inder sind sich entgegengesetzt. Das Princip des Staates der ersteren ist das natursittliche der Familienpietät, das sich in einer moralischen Zucht gefällt. Das Princip der Inder ist das der Standesehre, das zu einem formellen Rechtsstaat führt, der auch die empörendste Inhumanität zu einem positiven Recht stempelt, weil der Stand als Kaste an die Familie gebunden, und die niedrigere Kaste gegen die höhere rechtlos gemacht wird. Die Befreiung von dem Unmenschlichen des Kastenstaates sucht der Buddhismus im Bettlerthum, das er zur Religion erhebt, welche die Gleichheit aller Menschen im Elend der Krankheit, des Alters und des Todes als Princip einer abstracten Brüderlichkeit setzt.

II. Die westasiatische Gruppe enthält die activen Völker, die ein heroisches Ideal verfolgen und den Genuss der Güter dieser Welt zum Preis des Kampfes machen. Es sind:

1) Die Perser;
2) die Aegyptier;
3) die Semiten.

Der Perser führt Krieg, um zu erobern und zu herrschen; der Aegyptier, seine Saaten, Canäle, Paläste, Tempel und Gräber zu schützen; der Semite als arabischer, des Kriegs und des Raubes — als chaldäischer, des Schutzes der Cultur und ihrer Reichthümer wegen; der phönikische zur Erweiterung und zum Schutz seines Handels. Babylon wurde der Sitz des Continentalhandels, Tyrus und Sidon thaten den Schritt vom Lande auf's Meer und vollendeten damit den koe-

mopolitischen Charakter des Handels. Der weltlustige Sinn der Semiten ist das affirmative Gegentheil der mönchischen Entsagung des buddhistischen Bettlerthums, aber auch die maassvolle Haltung Aegyptens steht der phantastischen Ausschweifung und Ungeheuerlichkeit Indiens, und das kriegerische Pathos der Perser der Friedfertigkeit des viellesenden und vielschreibenden Chinesen gegenüber.

III. Die europäische Gruppe umfasst:

1) Die Griechen;
2) die Römer;
3) die Germanen,

bevor sie zum Christenthum übertreten. Es sind dies die Völker der politischen Individualität. Das Interesse an der Bildung der Verfassung des Staats wird die Lebensaufgabe der freien Männer. Bei den Griechen wird die Demokratie der Gemeinde, bei den Römern die Aristokratie des Patriciats, bei den Germanen die Monarchie des gewählten Heerkönigs die Grundlage der Entwickelung. Die Germanen bewirken durch ihre Wanderungen und Kriege die Zertrümmerung der von den Römern unterworfenen Völker, erfrischen sie aber auch mit ihrem Blute. Sie machen sich zum grössten und mächtigsten Volke, dem fortan kein anderes zu widerstehen vermag. Diese Weltherrschaft wurde ihnen aber nur möglich durch die Aufnahme des Christenthums, weil dies ihre ausserordentliche, naturwüchsige Kraft zum Organ der Idee der Menschheit weihte. Die Juden stehen allen diesen Völkern principiell als Theokraten gegenüber. Sie integriren alle besondern Elemente, durch welche jene Völker in der Geschichte Epoche machen, geben ihnen aber einen ganz andern Zusammenhang, der die Consequenzen ihrer einseitigen Ausschliesslichkeit aufhebt.

Die Nationalität hat für den Juden nicht als das blos natürliche Band der Einheit, sondern dadurch eine unendliche Bedeutung, dass der Nachkomme Abrahams das Glück hat, zu dem wahren Gott und zu seinem im Gesetz geoffenbarten Willen in ein unmittelbares Verhältniss zu treten. Der Nichtjude kann aber auch durch Anerkennung des Gesetzes und durch die Beschneidung ein Mitglied der Theokratie werden, so wie umgekehrt der Abfall von ihr den Einzelnen auch seinem Volke entfremdet. Mit andern Worten: die jüdische Nationalität beruht nicht auf einem physischen, sondern auf einem geistigen Grunde und ist eben dadurch stärker, als jede blosse Nationalität. Der Glaube an den Gott Abrahams macht den Juden zum

Juden, nicht die Zeugung, die erst einen secundären Werth hat. Moses genirte sich nicht, noch in hohem Alter eine Negerin zu heirathen. Seine Geschwister missbilligten dies freilich, allein Jehova strafte sie dafür. Jesus drückte die Freiheit des Glaubens von der äusserlichen Abstammung so aus, dass er die auf ihre Genealogie stolzen Pharisäer fragte, ob sie nicht glaubten, dass Gott dem Abraham aus jedem Steine Samen erwecken könne. Als Semiten verleugneten die Juden nicht den realistischen Sinn für die Güter dieser Welt; sie eroberten Kanaan, als das Land worin Milch und Honig fleusst, allein die Idee, welche sie begeisterte und welche ihr gesammtes Leben durchdrang, war die der Heiligkeit. Eine genauere Analyse ihrer sittlichen Organisation zeigt, dass dieselbe an wahrhafter Menschlichkeit höher steht, als die aller andern Völker vor dem Christenthum, wenn auch die Geschichte der Juden überreich an Zügen der grausamsten, scheusslichsten Verbrechen ist, weil die Macht der Leidenschaft, dem Gesetz Gottes gegenüber, in keinem Volk eine stärkere Intensität geübt hat.

Von der dämonischen Macht der Natur, welche alle andern Völker befangen hielt, waren sie durch den Glauben frei, dass ihr Gott dieselbe erschaffe. Schon dieser eine Punct macht es unmöglich, sie den andern Völkern des Alterthums zu coordiniren. Von dem Druck der Geschichte aber, auch wenn seine Wucht sie je zuweilen zu zermalmen drohte, waren sie durch den Glauben frei, dass ihr Gott ihnen dennoch die Weltherrschaft vorbehalten habe. Dieser Glaube beseelt auch heute noch die Juden und lässt sie das Christenthum als eine Episode in ihrer Geschichte ansehen. Die Juden sind wie die Chinesen, Verehrer der Familienpietät, machen sie aber nicht zum ausschliesslichen Princip. Sie sondern sich, wie die Inder, in Stämme, aber diese verhärten sich nicht zu Kasten und der Stamm der Leviten, dem die Verrichtung der priesterlichen Handlungen übertragen ist, geniesst deshalb nicht das Vorrecht eines heiligeren, göttlicheren, denn alle sind ein priesterlich Volk. Heiligkeit ist die Aufgabe für jeden Juden und er braucht deswegen nicht wie der Buddhist zum Mönch und Bettler zu werden. Der Jude ist kriegerisch und beweist bis zu dem Aufstande Bar-Chochba's unter Hadrian hin eine ganz unvergleichliche Tapferkeit, die mit den mächtigsten Völkern zu kämpfen kühn genug ist; er geht aber nicht wie die Perser auf stete Eroberung aus, sondern begnügt sich mit der von Kanaan, als dem Ursitz der Abrahamiden. Der Jude treibt Ackerbau und Viehzucht,

wie die Aegyptier, Handel, wie die Babylonier und Phönikier, ohne, wie sie, in diese Thätigkeit einseitig aufzugehen. In der Verfassung geht er, wie der Grieche, vom Begriff der Volksgemeinde aus; die siebzig Aeltesten derselben bilden einen Senat — das aristokratisch römische Element; das monarchische Element kann für den Juden consequent nur in Gott selber liegen, der dem Volk durch die Propheten seinen Willen offenbart. Das Königthum war eine Inconsequenz der Juden, wie der Prophet Samuel ihnen dasselbe auch ausdrücklich widerräth. Nach kurzer Blüthe richteten sie ihren Staat auch durch dasselbe zu Grunde. Nach der Rückkehr aus dem Exil fiel der Schwerpunct ihrer ganzen Organisation consequenter in den Hohenpriester. Die Propheten als die freien Vertreter des ganzen Volkes übten dieselbe Function, die wir heute Pressfreiheit nennen. Das Hauptmoment des ursprünglichen germanischen Staats, das Lehnswesen, fehlte den Juden auch nicht, sofern sie ganz Kanaan als ein Lehn Jehovas besassen, das alle funfzig Jahre an denselben zurückfallen sollte. Ich glaube daher, dass die welthistorische Stellung der Juden darin besteht, als die einzig wahren Theokraten den Völkern des Alterthums entgegengesetzt zu sein, in dieser Entgegensetzung aber zugleich höher, als sie, zu stehen. Die Juden sind, wie die Germanen, ein absolutes Wandervolk, das sich durch alle andern Völker hin continuirt. Während aber die Deutschen ihre Nationalität unter andern Nationen gewöhnlich verlieren und mit ihnen verschmelzen, wissen die Juden sich die ihrige zu erhalten, sollten sie auch einen Frack anziehen und Glacéehandschuhe tragen. In der Skizze, welche Hegel am Schluss der Rechtsphilosophie gegeben hat, erwähnt er des israelitischen Volkes bei dem Eintritt in die germanische Welt, als des, in welchem der unendliche Schmerz der absoluten Entzweiung des Menschen mit Gott den Uebergang zur absoluten Versöhnung Gottes mit dem Menschen gemacht habe. Dies halte ich für die richtige Stellung der Juden. Es ergiebt sich dann die Eintheilung der Weltgeschichte:

1) in die Nationalstaaten;
2) in den theokratischen Staat;
3) in den Humanitätsstaat.

Hegel schliesst mit den Germanen, weil sie innerhalb der kaukasischen Race in der That derjenige Stamm sind, dem die Initiative aller weiteren welthistorischen Bewegung zufällt. Sie haben sich von Europa durch die oceanische Schiffahrt auf alle Welttheile hin ver-

breitet. Sie zwingen die zahllosen Naturvölker, die bis dahin ausserhalb des weltgeschichtlichen Processes standen, in denselben einzutreten oder zu verschwinden. Sie zwingen aber auch die uralten historischen Nationen des Orients, sich ihrer starren Abgeschlossenheit zu entäussern und in den Regenerationsversuch durch ein höheres Princip sich einzulassen.

HEGEL'S PSYCHOLOGIE.

Die Voraussetzung für Hegel's Philosophie des Rechts, des Staats und der Geschichte war nicht etwa nur, wie man gewöhnlich sagt, seine Logik, sondern nicht weniger seine Psychologie.

Seit der Locke'schen Philosophie war die Psychologie recht eigentlich zur centralen Wissenschaft geworden, der sich die Forschung mit Vorliebe zuwandte und von der aus man auch die andern Wissenschaften, Ethik, Aesthetik, Religionsdoctrin zu begründen strebte. Die Deutschen hatten in ihr durch Irwing, von Creutz, Platner, ebenso Bedeutendes geleistet, als die Engländer und Franzosen. Durch die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft trat aber der Begriff des Bewusstseins so sehr in den Vordergrund, dass er die ganze Psychologie absorbirte.

Kant hat zwar auch eine Anthropologie hinterlassen, die aber nur eine geistreiche und elegante Besprechung der vorzüglichsten Elemente der Psychologie ist; seine wissenschaftlich begründete Psychologie wird man immer in der transcendentalen Aesthetik und Logik seiner Vernunftkritik, besonders in dem Capitel von der Deduction der Kategorien zu suchen haben. Fichte hatte gar keine Psychologie mehr ausserhalb der Wissenschaftslehre; Schelling ebenso wenig ausserhalb seines transcendentalen Idealismus. Herbart hatte wieder eine Psychologie, weil er das Ich als das Subject erklärte, welches sich durch seine Vorstellungen erhält, da er die Vorstellungen als psychische Quanta betrachtete, die sich gegeneinander mit äusserer Selbständigkeit verhalten. Seine Psychologie wurde daher wesentlich zu einer Theorie des Mechanismus der Vorstellungen, der die Spontaneität des Ich illusorisch machte.

Hegel fasste die Psychologie von einem höheren Princip aus, das

seine Philosophie überhaupt von allen andern unterscheidet, vom Begriff des Geistes. Er unterschied:

1) den subjectiven;
2) den objectiven;
3) den absoluten Geist,

und brachte damit Licht in eine Region, welche der äussersten Verworrenheit anheimgefallen war. Unter der ersteren Benennung verstand er den einzelnen Geist, wie er sich von seiner Natürlichkeit zur formalen Freiheit entwickelt; unter der zweiten den Geist, wie er sich in seinem Thun durch die Idee des Guten bestimmt; unter der dritten den Geist, wie er sich in der Kunst, Religion und Wissenschaft zur Anschauung, zum Gefühl und Begriff des Absoluten erhebt.

Im Begriff des subjectiven Geistes unterschied Hegel wiederum drei besondere Momente:

1) den der Seele;
2) den des Bewusstseins;
3) den des Geistes.

Er benannte sie als besondere Wissenschaften:

1) als Anthropologie;
2) als Phänomenologie;
3) als Psychologie.

Ich glaube, dass er besser gethan hätte, diese letzte Bezeichnung zu unterlassen, da der Name Psychologie einmal für alles, was er in seiner Lehre vom subjectiven Geist zusammenfasste, gebräuchlich geworden ist. Er musste der Generalname bleiben, und Hegel konnte füglich für den dritten Theil Pneumatologie sagen; ein Name, dessen sich ja auch die ältere Metaphysik bedient hatte. Anthropologie ist ein Name, der seiner Weitschichtigkeit halber sehr verschiedene Bedeutungen empfangen hat. Hegel verstand darunter die ganze Sphäre des Unbewussten im Menschen, sofern er unmittelbar als Geist doch noch durch die Natur bestimmt wird. Es ist die passive Seite des Menschen, wie sie in seinen natürlichen Qualitäten, Veränderungen und im Kampf der Seele mit ihrer Leiblichkeit erscheint, um dieselbe zum symbolischen Ausdruck ihres Innern zu machen. Man betrachte das Durcheinander, mit welchem bis auf Hegel die Begriffe Race, Temperament, Anlage, Geschlecht, Altersstufen, Schlaf und Wachen, Traum, Gewohnheit, Mimik u. s. w. sehr zufällig behandelt wurden, um den unermesslichen Fortschritt zu würdigen, den er hier gemacht hat. Es lässt sich auch hier, wie in der Ethik eine noch strengere

Ordnung, ein noch innigerer Zusammenhang der Bestimmungen denken, als er sie gegeben hat, allein der Ruhm der ersten Begründung wird ihm bleiben müssen.

Die Hauptschwierigkeit liegt bei der menschlichen Psychologie darin, das Denken in seiner Einheit wie in seinem Unterschiede von dem Empfinden richtig zu fassen. Das Thier kommt über das Empfinden nicht hinaus, während bei dem Menschen von vornherein das Denken das auch in seinem Empfinden thätige Princip ausmacht. Der Erscheinung nach geht er empirisch vom Empfinden aus, allein dem Wesen nach verhält er sich schon im Empfinden als ein an sich vernünftiges Subject. Das Thier bleibt als empfindend in der Vereinselung stehen; der Mensch erhebt sich aus dem Einzelnen zum Allgemeinen. Wir nennen das Denken, sofern es sich dem Empfinden entgegensetzt, Bewusstsein. Das Bewusstsein entsteht nicht erst successiv, sondern ist ursprünglich im Menschen als seine denkende Beziehung auf sich vorhanden. Unmittelbar weiss es der Mensch noch nicht, dass er denkt. Das Urbewusstsein ist noch ein Unbewusstsein. An sich existirt das Ich bereits, aber noch nicht für sich. Daher kann das Bewusstsein innerhalb der Sphäre des Unbewussten nur als ein selbst noch natürliches gefasst werden. Schlafen und Wachen z. B. sind natürliche Veränderungen, entgegengesetzte Zustände. Das menschliche Wachen unterscheidet sich vom thierischen dadurch, dass der Mensch nicht nur zur sinnlichen Gegenständlichkeit in ein Verhältniss tritt, sondern dass er sich auch von diesem Verhältniss für sich unterscheidet. Es kann nun gestritten werden, wo der Begriff des Wachens behandelt werden solle, allein man muss in solchen Fällen sich nicht irre machen lassen und am Princip festhalten. Eben deshalb gehört auch der Traum in die Sphäre des Unbewussten, obwohl er schon die Bildung von Anschauungen und Vorstellungen voraussetzt. Während wir träumen, ist der freie Unterschied unserer als Subject von der Objectivität nicht vorhanden. Die Bedingung zu träumen, ist das Schlafen. Schlafen aber ist ein Act der natürlichen Lebendigkeit, d. h. eines vom Denken unabhängigen Naturprocesses. Und so ist auch die Verrücktheit ein Heruntersallen in das Unbewusste. Formell hat der Verrückte Bewusstsein, allein er ist in einem Zustande von Unbewusstsein befangen, soweit es sich um seine verrückten Vorstellungen handelt. Er ist gegen sie ebenso unfrei, als der Träumende gegen die Bilder, die in seiner Seele chaotisch vorüberhuschen. Wenn der Verrückte sich von seinem Wahn befreit, so ist dies Zurückkommen zu seiner freien Subjectivität

ganz analog dem Erwachen aus einem Traum. Die Zustände des Irrsinns müssen daher ebenso gut, als die des Somnambulismus, in die Kategorie des Unbewusstseins gestellt werden, obwohl ihre Vermittelung weit höheren Sphären angehören kann.

Hegel hat nun den Begriff des Bewusstseins unter dem Namen der Phänomenologie abgehandelt. Sie macht den Gegensatz zur Anthropologie aus, denn in dieser sind alle Bestimmungen nothwendige, durch die Natur gesetzte, während mit dem Bewusstsein die Freiheit des Denkens als in sich unendliche Selbstbestimmung, als Subjectivität auftritt, welche sich ihre gesammte seelische Individualität mit all' ihren Qualitäten, Veränderungen, Zuständen zum Object macht. Hegel hat als Momente der Phänomenologie unterschieden:

1) das Bewusstsein;
2) das Selbstbewusstsein;
3) das vernünftige Selbstbewusstsein.

Das Subject unterscheidet sich zuerst von Anderem; zweitens von sich selbst; drittens von dem allgemeinen Begriffe, den es als das identische Band zwischen seiner Aussen- und Innenwelt findet. Die Vernunft ist das gleiche Wesen sowohl der Objectivität an sich, als der Subjectivität für sich. Unstreitig ist dieser Gang ein Erkenntnisprocess, aber ein sehr verschiedener von dem, welchen Hegel später unter dem Namen der theoretischen Intelligenz darstellte. Für das Bewusstsein kommt es immer auf den Gegensatz von Subject und Object an. Das Object ist mir entweder in einem mir äusserlichen Dasein gegeben, das ich seiner Wahrheit nach zu erkennen suche; oder ich selbst mache mich mir zum Object, finde aber auch ausser mir Objecte, welche, wie ich, für sich Subjecte sind; oder endlich ich finde als Object den Begriff der Vernunft selber, deren Nothwendigkeit ausser mir dieselbe ist, wie in mir.

Hegel hat in dieser Entwickelung die grosse That von Kant und Fichte, als sie den Begriff des Bewusstseins fanden, der Wissenschaft organisch integrirt. Dennoch hat er hiermit den grössten Widerstand erregt. Die Philosophie hat die Lehre vom Bewusstsein wieder aufgegeben und hat sie wieder mit der Lehre von der theoretischen Intelligenz verschmolzen, wie selbst ein so strenger Hegelianer, als Michelet es sein will, gethan hat. Aber man muss sich auch hier den Consequenzen des Princips unterwerfen. Der Gegensatz der natürlichen, seelischen Individualität ist die Subjectivität, als welche das Denken noch ungetrennt vom Wollen sich von sich selbst als Ich unterscheidet.

Das, was Hegel im dritten Theil seiner Wissenschaft des subjectiven Geistes speciell Geist nennt, ist ein Begriff, der über den des vernünftigen Selbstbewusstseins dadurch hinausgeht, dass das Subject als vernünftiges sich sowohl Inhalt als Form wird. Als Individualität verhält es sich passiv; sogar Genie zu sein muss das Individuum sich gefallen lassen. Als Subjectivität ist es wesentlich Actuosität; das Bewusstsein setzt selber den Unterschied wie die Einheit von Subject und Object; allein es ist doch abhängig von dem, was ihm als Object gegeben wird und selbst die Kategorien der Vernunft, durch welche es sich in der ganzen Welt ausser sich, wie in sich orientirt, bringt es nicht selber hervor. Was es hervorbringt ist das Wissen von ihnen. Wahrhaft frei ist das an sich vernünftige Subject erst dann, wenn es sich selbst nach Inhalt und Form hervorbringt. Die Freiheit hat den Gegensatz der theoretischen und praktischen in sich. Die theoretische ist ebenso die Bedingung der praktischen, als die Individualität die Bedingung der Subjectivität, oder diese die Bedingung der Geistigkeit ist. In der Behandlung der theoretischen Intelligenz hat Hegel:

1) das Anschauen;
2) das Vorstellen;
3) das Denken

unterschieden. Als unmittelbare Substanz ist der Geist Gefühl, das als sein eigener Inhalt durch ihn von der noch mit Raum und Zeit verwickelten Anschauung zum reinen Denken fortgestaltet wird. Der Inhalt ist in den verschiedenen Stufen des Anschauens, Vorstellens und Denkens der nämliche, aber ich ändere seine Form und gebe mir dadurch ein anderes Verhältniss zu ihm. Ich schaue z. B. die Sonne als einen leuchtenden runden Körper an. Es wird Nacht, ich sehe die Sonne nicht mehr, aber ich stelle sie mir in mir vor. Als vorstellend habe ich mich von der Aeusserlichkeit der Erscheinung befreit. Die Vorstellung ist als rein ideelles Object schlechthin beweglich. Ich kann sie zu tausend andern Vorstellungen in Beziehung setzen. Sie ist auch allgemein. Ich kann ähnliche Körper unter die Vorstellung Sonne subsumiren. Allein es fehlt die Nothwendigkeit. Wenn ich diese zur Allgemeinheit hinzufüge, so verwandle ich die Vorstellung in den Gedanken: Die Sonne ist der Centralkörper eines Planetensystems. Mit dieser Fassung hören die Beziehungen, welche ich der Vorstellung einer Sonne willkürlich geben kann, auf; es treten die nothwendigen an ihre Stelle. Nichts ist in der gewöhnlichen Psychologie und Logik häufiger, als die Confusion von Anschauung, Vorstellung und Gedanke, weil sie

nämlich in der That auf das engste zusammenhängen. Es bleibt ein unsterbliches Verdienst Hegel's, ihren Unterschied nach der Grundlage, welche Kant dazu in seiner Vernunftkritik gab, auseinandergesetzt zu haben. Die erste und ausführliche Erörterung seiner Lehre findet man in Karl Daub's Anthropologie, aber es ist, als ob diese Arbeit gar nicht da wäre. Es giebt aber auch eine Darstellung der ganzen Lehre vom subjectiven Geist durch Hegel selber, die völlig ignorirt zu werden pflegt. Als nämlich nach seinem Tode seine sämmtlichen Werke herausgegeben wurden, übernahm Dr. Boumann zu den kurzen Paragraphen der Encyklopädie über die betreffende Lehre aus Hegel's Vorlesungen einen Commentar zu geben, der von ihm ganz vortrefflich redigirt worden ist. Hier hat sich Hegel auf alle schwierigen Puncte seiner Systematik sehr verständlich eingelassen; er hat gezeigt, in wie ausgedehntem Umfange ihm das empirische Material geläufig war; er hat im Ausdruck der psychischen Phänomene sich als einen geistvollen Seelenmaler bewährt, dem auch die zartesten Schattirungen seines Objects nicht entgehen, wie dies ganz besonders seine Schilderungen der Seelenkrankheiten, des Somnambulismus, der Gewohnheit, des Temperaments u. a. beweisen.

In den zahllosen Streitigkeiten der Psychologen sind nach Hegel's Tode hauptsächlich zwei Puncte auf diesem Felde hervorgetreten, die wir kurz erwähnen wollen.

Der eine ist der Begriff der Aufmerksamkeit, der andere der der Sprache. Aufmerken ist nach Hegel der Act, durch welchen der Geist einen Inhalt, der ihm als fühlendem vorhanden ist, von sich selbst und von anderm Inhalt in sich unterscheidet. Die Bedingung für diesen Act ist also, dass ich Subject bin, dass ich mich als Ich von mir selber und dadurch von allem, was ich unmittelbar nicht bin, unterscheide. Er setzt also das Bewusstsein voraus. So lange ich nur als Fühlender existire, gehe ich in die Besonderheit dessen, was ich fühle, auf. Weil ich aber Subject bin, kann ich mich von mir als fühlendem Individuum unterscheiden. Ich kann in freier Selbstbestimmung mich auf mein unmittelbares Sein hinrichten. Diese spontane Richtung ist das Aufmerken. Sinnliche Gewissheit, Wahrnehmung, sind Momente dieses Actes. Ich mache durch ihn mein Gefühl zum Gegenstande für mich. Ich entreisse seinen Inhalt der äusseren Räumlichkeit und Zeitlichkeit, worin ich ihn finde. Ich versetze ihn in den ideellen Raum, in die ideelle Zeit des Bewusstseins. Hiermit mache ich ihn zur Anschauung, die, als in mir und von mir erinnerte, zur

Vorstellung wird. Das Thier ist auch aufmerksam, allein nur als empfindendes Individuum. Es bleibt abhängig von der Sinnlichkeit. Es findet in ihm eine Bewegung der Sensation, allein nicht eine freie Thätigkeit der Selbstbestimmung statt. Das Thier vermag sein Empfinden nicht zum Anschauen zu gestalten; da jedoch die Anschauung wiederum Bedingung des Vorstellens ist, so kommt es noch viel weniger zum Vorstellen. Ein Thier kann sich seine Zustände nicht vergegenständlichen. Wenn ein Mensch sagt, er fühle, dass er warm sei, so ist er schon aus dem Fühlen heraus, wenn auch dasselbe als Zustand in ihm noch fortdauert. Das Wort Anschauung, *intuitio*, ist allerdings von dem Gesichtssinne ursprünglich hergenommen, hat jedoch eine allgemeine Bedeutung für jeden Inhalt gewonnen, der aus dem Gefühl in das Bewusstsein projicirt wird. Der Ausdruck *repraesentatio* für Vorstellung ist insofern ganz richtig, als die Anschauung es ist, die vom Subject in ihm und aus ihm wieder hervorgebracht wird. Die Vorstellung ist von dem Zusammenhange frei, in welchem die Anschauung auch mit dem Gefühl steht. Sie verselbständigt den Inhalt des Anschauens zu einem freien Gebilde, von dem alles Zufällige und Unwesentliche der anfänglichen Genesis fortgelassen wird. Die Vorstellung z. B. Fluss, Holz, Thier, Zorn, Befehl u. s. w. ist allgemein. Jede Vorstellung als solche ist von jeder andern verschieden. Das vorstellende Subject unterscheidet sich aber auch von seinen Vorstellungen und ist frei von ihnen, da sie nur durch seine eigene Thätigkeit zur Existenz in ihm gelangen. Wenn ein Subject aufhört, die Macht über seine Vorstellungen zu sein, so wird es verrückt oder träumt. Das, was die Herbart'sche Schule als einen Mechanismus des Vorstellens zu einer weitläufigen Dynamik und Statik der Vorstellungen im intelligibeln Raum des Bewusstseins ausgearbeitet hat, ist im wesentlichen eine psychologische Verkleidung der Gesetze des Denkens. Wir können die heterogensten Vorstellungen bunt durcheinander werfen, wie z. B. in den Leseübungen für Kinder, um das Sprechen eines Buchstabens zu exerciren, Baum, Buch, Brücke, Bock, Blatt, Blut, Ball u. s. w. durcheinander stehen. Wenn wir aber unsere Vorstellungen ordnen, so geschieht es nach logischen Gesetzen.

Die Sprache entsteht nach Hegel dadurch, dass wir in dem Augenblick, in welchem wir eine Vorstellung äussern wollen, den Reiz empfinden, einen Laut als Zeichen für sie zu erschaffen. Besässen wir keinen Sprechapparat, so würden wir natürlich kein Wort erzeugen können. In diesem Betracht besteht zwischen unserm Geist und zwischen

unserm Organismus ein teleologischer Zusammenhang. Ohne zu denken, würden wir nur wie die Thiere, Gefühle durch unarticulirte Laute äussern. Der Taubstumme kann aus sich bis zu Vorstellungen gelangen, da er aber vom Ton keine Anschauung zu haben vermag, so bleibt er stumm und kann die Sprache nur durch den Umweg der Schrift sich aneignen. Sobald ein mit vollständigen Sinnen ausgestattetes Kind Vorstellungen zu bilden anfängt, alsobald wird es auch sprachlustig. Wenn wir sagen, dass die Sprache ohne Bewusstsein hervorgebracht wird, so wollen wir damit nur die Unabsichtlichkeit in der Gestalt des Lautes und der grammatischen Organisation bezeichnen. Diese letztere ist ein thatsächlicher Beweis dafür, dass der sprachbildnerische Geist ein an sich vernünftiger ist. Die Sprache ist die Wiedergeburt der Vorstellungen in phonetischen Formen, welche das eigene Product des Geistes sind. Die Reproduction der Vorstellung als solche ohne Beziehung auf den in einem Volk durch Gewohnheit für sie fixirten Laut, nennen wir Erinnerung, *reminiscentia, recordatio*, die Erinnerung aber in der Form des Wortes: Gedächtniss, *memoria*. Die Sprache ist einerseits ein Product des in ihrer Bildung latenten Denkens, andererseits die Bedingung seiner Entwickelung. Nun wird es auch klar, wie sehr die Selbstgestaltung des Denkens im Bilden der Begriffe, im Fällen der Urtheile, im Ziehen der Schlüsse von derjenigen Form verschieden ist, die es als Bewusstsein, d. h. als Verhältniss von Subject und Object, besitzt.

Es existirt keine Psychologie ausser der Hegel'schen, welche so wie sie den innern Zusammenhang der Formen der theoretischen Intelligenz, den Ursprung der Sprache, den consequenten Gang der Umbildung des Erkennens von Stufe zu Stufe entwickelte. Das praktische Verhalten des Geistes geht auch vom Gefühl als Trieb aus, wird aber im besondern durch den Unterschied der theoretischen Beziehung vermittelt. Es ist freilich sehr bequem, nur von Wille und Vorstellung zu reden, wie es die Schopenhauer'sche Philosophie thut, ohne ihren Begriff wirklich abzuleiten, so dass Trieb, Begierde, Neigung, Leidenschaft, Wille bunt durcheinander geworfen werden, allein der kritischen Besonnenheit der Wissenschaft kann ein so tumultuarisches Verfahren nicht genügen. Solche Ausdrücke, wie Begehren, Wollen, lassen sich allerdings auch sehr unbestimmt gebrauchen, aber die Wissenschaft, sollte man meinen, sei doch gerade dazu da, ihre Bedeutung genauer zu bestimmen, ohne deswegen ihre anderweitige Identität aufzuheben.

Hegel hat auch dem Eudämonismus in der Psychologie seine systematische Stellung angewiesen, und dadurch die Ethik von allen den Irrnissen befreit, welche dadurch entstehen, dass man ihn mit der Idee des Guten vermischt. Trieb, Hang, Begierde, Neigung, Leidenschaft, gehen auf ihre Befriedigung aus. Sie ist dem Subject angenehm, aber der Genuss dieses Glücks ist ein ganz relativer. Die Mannichfaltigkeit der natürlichen Individualität modificirt schon die Art und Weise der Befriedigung in's Unendliche. Die Beschaffenheit der Genussmittel eröffnet nach einer andern Seite eine neue Unendlichkeit von qualitativen und quantitativen Unterschieden, welche durch die Meinung der Menschen, durch das herrschende Vorurtheil, durch die Mode, abermals in's Unendliche hin verändert werden. Das, was erst als Lust empfunden wurde, schlägt auch durch Uebermaass in Unlust um oder wird durch Gewohnheit zu etwas ganz Gleichgültigem heruntergesetzt. Hier ist nirgend fester Boden für die Ethik. Schopenhauer hat dadurch auf seine Zeitgenossen einen so grossen Eindruck gemacht, dass er die Worte des Göthe'schen Faust:

So taumel' ich von Begierde zum Genuss
Und im Genuss verschmacht ich vor Begierde,

zum Text seines pessimistischen Evangeliums erkor. Der denkende Mensch, der durch seinen Intellect die Qual erkennt, zu welcher der Wille der Natur alles Lebendige verdammt, kann nur das tiefste Mitleid damit haben, das er zum Princip der Ethik machen will. Aber Mitleid ist auch ein ganz relatives Gefühl, denn es hängt theils von der Vorstellung ab, die ich mir von dem elenden Zustande meiner selbst oder eines Andern mache, theils von dem Grade, mit welchem diese Vorstellung empfunden wird. Hier ist auch nichts als Relativität vorhanden. Der Eudämonismus verlangt continuirlich Lust; es soll keinen Schmerz geben. Hegel hat hierin den ganzen Rigorismus Kant's aufgenommen, die Glückseligkeit als ein Element anzusehen, aus welchem für die Ethik zwar eine Motivation, aber kein Princip des Handelns entspringen kann. Die Verschiedenheit der Begierden, Neigungen, Leidenschaften, nöthigt dem Menschen die Reflexion ab, welchen von ihnen er den Vorzug der Befriedigung vor andern einräumen solle. Der Eudämonist wird zur Mässigung, zur klugen Temperirung gedrängt, um für sein Wohl das richtige Facit herauszurechnen. Das Wohlsein aber muss sich dem Guten unterordnen, dessen Idee allein für den denkenden Menschen das Princip der Ethik zu sein vermag. Bei Hegel wird der Eudämonismus nicht blos als eine

Täuschung, als eine Prellerei dargestellt, wie bei Schopenhauer. Das Wohlsein mit seiner Lust und Unlust soll aber keine weitere Berechtigung haben, als ihm durch die Idee des Guten erlaubt wird. Hegel's Philosophie kann als Interpretation eines andern Wortes desselben Göthischen Faust angesehen werden, der am Schluss seiner Erfahrungen sie in das Resultat zusammenfasst:

Nur der verdient sich Freiheit und das Leben,
Der täglich sie erobern muss.

WAS IST BEI HEGEL UNTER WISSENSCHAFT DES ABSOLUTEN GEISTES ZU VERSTEHEN?

Die Psychologie ist der Unterbau der Ethik. Diese hat es mit der Idee des Guten zu thun, wie es für den menschlichen Willen zur Aufgabe wird. Das Gute ist als Idee absolut, was Hegel in seiner Ideenlehre innerhalb der Logik ausdrücklich anerkannt hat. Man würde sich also irren, wenn man glaubte, dass er dem Recht, der Moralität, der Sittlichkeit nur einen relativen Inhalt zugewiesen habe. Er hat aber die ganze Sphäre des praktischen Geistes die objective genannt, weil der Mensch das Gute selbst hervorzubringen hat und in seinem Handeln unvermeidlich noch mit der Endlichkeit verknüpft ist.

Die Arbeit des Menschen hat vornehmlich den Zweck, ihn von den Beschränkungen der Endlichkeit zu befreien.

Der Mensch verhält sich zur Natur negativ, um durch ihre Umgestaltung sie als das Organ seiner Freiheit sittlich zu organisiren. Die Freiheit selber hat nur sich zu ihrem Inhalt, aber die Form dieses Inhalts ist der Vervollkommnung fähig und hat daher auch eine endliche Seite an sich. Die Welt, zu welcher sie sich im Staate hervorbringt, ist wohl der objective Ausdruck des Guten; sie ist insofern gut, aber sie soll immer besser werden. Die Gesetze entsprechen bei einem Volke einer Stufe seiner Entwickelung, allein mit der fortschreitenden Erkenntniss des Guten werden sie ungenügend. Sie müssen reformirt werden; neue müssen zu den alten hinzutreten und die Geschichte gelangt niemals zur Ruhe. Auch der Einzelne kann nie zu

einem letzten Abschluss für sich gelangen, sondern muss sich in's Unendliche hin moralisch erneuen, reformiren, läutern.

Nun wäre es in der That sehr traurig, wenn der sittliche Mensch nicht in dem Kampfe selber zugleich die Befriedigung genösse, sich im Absoluten zu wissen. Keine elendere Tugend, als diejenige, welche die Beseligung noch als ein von dem Kampfe selbst trennbares, ihm äusserliches Resultat, als einen von der Freiheit verschiedenen Lohn erwartet. Von diesem kläglichen Eudämonismus, der die Tugend endlich doch nur zum Mittel für einen Zustand machen will, der ein sinnliches Wohlsein involvirt, mit wie feinen Phrasen dasselbe auch verhüllt werde, ist Hegel entschieden frei zu sprechen; ebenso aber auch von dem Missverstande, die Freiheit anders denn als die eigene Thätigkeit des Menschen aufzufassen. Was er daher den absoluten Geist nennt, hat diese Productivität zur Bedingung, unterscheidet sich aber dadurch, dass die Unruhe des Kampfes aufgehoben wird. In der Kunst, Religion und Wissenschaft erhebt sich der Mensch über den geschichtlichen Process zu einer absoluten Versöhnung mit dem Absoluten. Als Erscheinung gehören diese Elemente des absoluten Geistes auch dem geschichtlichen Processe an. Sie sind auch perfectibel, aber sie vernichten zugleich in ihrer Manifestation den endlichen Theil der nationalen und persönlichen Individualität, der ihnen anhängt. Das Schöne, in welcher Form es sich auch darstelle, entzückt uns sofort durch seine Harmonie. Die Religion, wie viel Irrthum sich ihr auch beimische, erhebt den Menschen über allen Tumult der Geschichte, über alle Engheit seiner persönlichen Interessen, über alles Glück und Unglück in den Ernst der Ewigkeit. Die Wissenschaft endlich hat den Begriff des Wahren zu ihrem Gegenstande, das keinem Volk und keiner Zeit ausschliesslich angehört. Dass im rechtwinkeligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse gleich ist dem Quadrat der beiden Katheten, ist eine absolute, von aller Geschichte von allen Menschen unabhängige Wahrheit. Wir nennen sie jetzt den Pythagoräischen Lehrsatz, um uns dankbar dessen zu erinnern, der die Erkenntniss dieser Wahrheit zuerst ausgesprochen hat, allein für die Wahrheit selber ist der Name des Pythagoras gleichgültig. Was die Wissenschaft bei einem Volke in einer bestimmten Zeit hervorbringt, wird von ihm als Eigenthum für die ganze Menschheit und für alle Zeiten erworben. Die wissenschaftliche Form ist für Hegel der Schluss der Formen des absoluten Geistes, weil sie die vermittelte Einheit der Wahrheit und ihrer Gewissheit enthält. Die Kunst bedarf

zu ihrer Verwirklichung noch eines sinnlichen Materials; die Religion besitzt zwar die Substanz des Wahren, allein sie glaubt erst daran. Das Glauben stellt sich das Absolute noch in mehr oder weniger phantastischen Projectionen vor, während das Denken zum Begriff fortschreitet, dessen einfache logische Formen sich in keine höhere oder einfachere Form umsetzen lassen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Hegel unter dem Ausdruck: der absolute Geist, nur den menschlichen verstanden hat, wie er sich zur Absolutheit der Existenz erhebt. Es könnte natürlich erwartet werden, dass er unter dem Namen „absoluter Geist" das verstünde, was wir Menschen Gott zu nennen pflegen, das Absolute als absolutes Subject. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass eine eigentliche Theologie bei Hegel fehlt und dass er vielmehr den Nachdruck darauf legt, die Idee Gottes durch alle Theile der Philosophie durchzuführen. Es giebt einen Punct in seinem System, wo man erwarten muss, dass er ganz mit der Sprache herausgeht. Dies ist die metaphysische Grundlage der christlichen Religion, die er für die absolute erklärt, deren Glauben mit dem philosophischen Begriff Gottes dem Inhalt nach congruire. Er sagt hier ausdrücklich, dass das, was sich das Christenthum unter dem Dogma der Trinität vorstelle, dasselbe sei, was die Philosophie in dem Begriff des absoluten Geistes denke. Man ersieht aus seiner Interpretation der Vorstellung Gottes, als des Vaters, Sohnes und Geistes, dass er den Vater mit der logischen Idee identificirt, dass er unter die Sohnschaft Gottes die Natur und den endlichen Geist subsumirt, dass er unter dem Namen Geist die Menschheit versteht, wie sie sich als Gemeinde constituirt, in welcher sich die Versöhnung des menschlichen und göttlichen Geistes vollbringt. Mit allem Nachdruck schärft er hierbei ein, dass Gott wirklicher Geist nur dadurch sei, dass er als Geist für den Geist existire, d. h. er setzt das Menschwerden Gottes als einen ewigen Act, als eine immanente Bestimmung seines Wesens und gebraucht daher auch für die Beschreibung des Geistes die Bezeichnung der Rückkehr des Absoluten in sich selbst. Man könnte sich hiermit zufrieden geben, wenn die Subjectivität Gottes, sobald von ihr die Rede ist, nicht mit dem zusammengeworfen würde, was Hegel mit Emphase den Begriff zu nennen liebte. Fragen wir z. B. warum existirt die Natur? so antwortet Hegel, dass es die Natur des Begriffs sei, sich von sich als Realität zu unterscheiden. Diese nur logische Bestimmung genügt uns nicht,

wenn wir an das ungeheure Universum mit seinen Millionen Welten denken.

Setzen wir eine Vernunft, die in der Materie unbewusst thätig und erst im Menschen zum Bewusstsein kommen soll, so existirt kein Gott als Subject an und für sich. Es bleibt unbegreiflich, wie in der nicht denkenden Materie der Gedanke, ohne gedacht zu sein, thätig zu sein vermöge.

Setzen wir einen Gott als besonderes Subject der Welt voraus, so muss er den Begriff der Natur im Unterschiede von ihrem Dasein nicht nur in sich tragen, sondern er muss auch seine Realität hervorbringen, welchen Uebergang wir Schaffen nennen.

Dass die letztere Ansicht die Hegel's war, kann nicht zweifelhaft sein, wenn man erwägt, dass er die logische Idee zum Prius der Natur macht und von ihr behauptet, sie entlasse sich selbst frei zu ihrem Anderen (*Θάτερον*) zur Natur. Bekommt man jedoch den Begriff des Schaffens am Schluss der Logik unter der Kategorie der absoluten Methode auseinandergesetzt, so kann man augenblicklich ganz irre werden. Man muss bei Hegel nicht blos immer die Totalität seines Systems gegenwärtig haben, sondern sich auch erinnern, dass Leben, Wahrheit, Güte, also Wille, Prädicate seiner logischen Idee sind. Sie hatte für ihn die Bedeutung des Gottes *in statu abscondito*, der sich erst durch Natur und Geschichte als Gott zu bewähren hat. Uebrigens sei es erlaubt, an die ausdrückliche Erklärung zu erinnern, welche Hegel über die Persönlichkeit Gottes in der früher erwähnten Kritik Jacobi's in den Heidelberger Jahrbüchern gegeben hat.

SCHWIERIGKEITEN, WELCHE SICH AUS DER HEGEL'SCHEN EINTHEILUNG DER WISSENSCHAFT DES ABSOLUTEN GEISTES ERZEUGEN.

Man muss bei Hegel eine doppelte Darstellung der Sphäre des absoluten Geistes unterscheiden. Die eine gab er in der Encyklopädie, die andere in einer ausführlichen Entwickelung der Kunst, Religion und Philosophie, die er auf dem Katheder vortrug und die von seinen Schülern herausgegeben sind. Jene Lehrbuch-Paragraphen waren

offenbar nur ein kurzer Auszug aus dem, was die letzten Capitel der Phänomenologie über diese Materien gebracht hatten. Sie allein würden uns in grosser Dunkelheit gelassen haben, wenn sie nicht durch die weiteren Expositionen der Vorlesungen ergänzt und erläutert worden wären. Sie mussten durch ihren Reichthum, ihre Vielseitigkeit und Originalität überraschen. Man musste erstaunen, bis zu welcher Tiefe und Breite Hegel jedes dieser Gebiete ausgearbeitet hatte. Jede einzelne dieser Ausführungen wäre hinreichend gewesen, ihrem Urheber die Anwartschaft auf unsterbliche Bedeutung zu erringen. Man konnte gemeint sein, dass Hegel in der Phänomenologie, in der Logik und in der Rechtsphilosophie sich erschöpft habe, und nun stellten sich eine Aesthetik, eine Religionsphilosophie und eine Geschichte der Philosophie vollkommen ebenbürtig daneben.

Die Eintheilung dieser Sphären des Absoluten bietet zwei verschiedene Gesichtspuncte dar, die an und für sich zusammenfallen müssen: den des Inhaltes und den der Form. Dem Inhalt nach sind es die Ideen des Schönen, Guten und Wahren, von Seiten der Form sind es die Unterschiede der theoretischen Intelligenz als Anschauung, Vorstellung, Gedanke.

In der Ideenlehre der Logik hat Hegel den Begriff der Idee: 1) als Leben; 2) als Erkennen; 3) als absolute Idee bestimmt; die des Erkennens hat er in die theoretische des Wahren und in die praktische des Guten zerlegt. Es fehlt also die Idee des Schönen. In der Einleitung zur Aesthetik hat er das Schöne als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee entwickelt, wonach es also an die Stelle der absoluten Idee d. h. nach Hegel, der absoluten Methode treten würde. In der Encyklopädie geht aber die Aesthetik unter dem Titel der Kunstreligion der offenbaren Religion (Christenthum) und der Philosophie voran. Fragen wir aber, wie es sich mit der Idee des Guten verhalte, so sehen wir, dass die Realisirung derselben in die Ethik, in die Lehre vom objectiven Geiste, fällt. Hegel spricht geradezu aus, dass das Gute die Bedingung für die Sphäre des absoluten Geistes sei. Es herrscht mithin, wenn wir auf die ganze Ideenlehre zurückblicken, wie es scheint, Unbestimmtheit und Verwirrung.

Mit Hegel ist aber nicht so leicht fertig zu werden. Wir müssen ihm zugestehen, dass der Eudämonismus, mit welchem die Psychologie endigt, sich durch den Begriff der Freiheit, durch die Idee des Guten aufhebt. Das Erkennen des Guten ist die Bedingung seiner Verwirklichung. Die Tugend beruht auf keinem Instinct, wenn sie auch Ge-

wohnheit werden kann. Vergleichen wir die Ideen, so wird die des Guten uns höher stehen als die des Schönen; höher auch als die des Wahren, sofern wir darunter die wissenschaftliche Erkenntniss der Idee verstehen. Das Schöne ist wesentlich auf die Harmonie der Form gerichtet, erscheint im Verhältniss zum Wahren und Guten als ein gewisser Ueberfluss. Wenn Schiller in seinen herrlichen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts die Freiheit durch die Schönheit vermitteln wollte, so war dies ein schöner, bei einem Dichter vollkommen erklärlicher Irrthum. Als Idee sind das Wahre, Gute und Schöne einander coordinirt.

Das heisst: die ganze Ideenlehre, wie sie von den Griechen bis auf Kant und Hegel bestand, ist hinfällig geworden, und es sind an ihre Stelle die concreten Begriffe der Vernunft, der Natur und des Geistes getreten. Dies ist der Grund, weshalb Hegel das Gebiet des absoluten Geistes nach der psychologischen Formseite als Kunst, Religion und Philosophie unterschieden hat. Im System der Wissenschaft schliesst er auch mit dem absoluten Begriff derselben. Allein auch bei dieser Fassung der Sache ergeben sich mancherlei Schwierigkeiten. Man kann sie darauf zurückführen, dass die Kunst an der Religion die Voraussetzung hat. Sie ist es, welche die Vorstellungen des religiösen Bewusstseins zu Anschauungen versinnlicht. Die Kunst baut Tempel, gestaltet Statuen der Götter und Heiligen, malt mythische Geschichten, dichtet Hymnen und Päane. Insofern erscheint sie von der Religion abhängig und müsste sie derselben folgen. Aber das Princip der Kunst liegt nicht in der Religion, die, als solche, der Kunst entrathen kann. Ein Hain, eine Bergspitze, können als Tempel, ein roher Stein als Altar dienen und die Gottheit selber kann innerlich vorgestellt werden. Wenn Odysseus in seinen Bedrängnissen zur Pallas betet, so stellt er sie sich vor. Und wenn sie ihm erscheint, so nimmt sie mannichfache Formen an, die gerade für Zeit und Gelegenheit passen, nicht aber die, in welcher ein Phidias sie gebildet hat. Die Religion ist die höhere Voraussetzung der Kunst nach vorne: nach rückwärts ist es die Sittlichkeit, welche sie sich als Bedingung vorausschickt. Die Aesthetik muss hier ebenso anticipiren, wie die Psychologie auch aus den höheren Sphären Vorwegnahmen machen muss. Wenn Hegel die Kunst zuerst in der Phänomenologie und dann in der Encyklopädie als Kunstreligion fasste, so war dies eine vom griechischen Volk hergenommene Einseitigkeit.

Man kann auch erinnern, dass die Kunst es ist, welche durch

bildnerische und dichterische Verarbeitung der religiösen Vorstellungen der Wissenschaft den Boden bereitet. Die Künstler werden zu ästhetischen Exegeten des Glaubens und helfen eben damit die Vorstellung in den Gedanken auflösen, allein das Princip der Wissenschaft liegt doch nicht in der Kunst, nicht im Schönen, sondern im Gedanken, der nach Einheit der Gewissheit und Wahrheit ringt. Der Zweifel ist es, der sie von der Religion scheidet.

Es wird aber wohl bei der Hegel'schen Eintheilung in Kunst, Religion und Wissenschaft bleiben müssen, denn die Religion steht durch ihren Inhalt höher als die Kunst, und die Philosophie, welche nach Hegel denselben Inhalt hat, wie die offenbarte Religion, überragt dieselbe durch die Form, durch die subjective Vermittelung der Gewissheit, welche nicht noch der Auctorität bedarf. Die Idee des Guten allein reicht für den Begriff der Religion nicht aus, sondern es ist die Idee in ihrer Absolutheit, die Idee als absoluter Geist, um welche es sich bei ihr handelt. Es ist die Beziehung des endlichen Geistes auf den absoluten, auf Gott, wodurch die Sphäre der Religion begründet wird. Das Gute wird hier zum Heiligen. Bei den Gesetzen eines Volks über persönliche Freiheit, Eigenthum, Steuern, Gericht, Krieg u. s. w. braucht auf Gott nicht reflectirt zu werden. In die Religion tritt die gesammte Endlichkeit mit allen Mängeln und Fehlern ein, um aufgehoben zu werden. Der Staat, wie hoch er stehe, kann dem Menschen keine absolute Versöhnung gewähren, die nur im persönlichen Zusammenschluss des Geistes mit dem Geiste möglich ist. Der Staat kann Verbrechen bestrafen und kann die Strafe im Gnadenwege mildern oder ganz erlassen, aber Sünden vergeben kann er nicht. Dies ist die göttliche Prärogative. Moralisch verhalte ich mich zum Begriff der Pflicht in meinem Gewissen. Ein hoher Standpunct, allein die Kritik meines Gewissens kann mir über die Vergehen, Fehler, Untugenden, Schlechtigkeiten, in die ich verfallen bin, nur Vorwürfe machen, kann mich nicht von dem Bewusstsein ihrer Schuld befreien. Diese Last kann ich nur abwerfen, insofern ich mich schlechthin über meine ganze empirische Existenz erhebe, alle Unvollkommenheit, alles Elend, alle Sünde als ein Unwesentliches in der Vereinigung mit Gott fallen lasse.

Erst in der Religion kommt es zur tiefsten Tiefe. Der Unterschied der Philosophie von ihr besteht daher nur als ein formeller, ohne deshalb die Selbständigkeit der Wissenschaft zu gefährden. Hegel sagt oft, dass die ganze Philosophie Theologie sei und dass

die Philosophie, wenn sie bei ihrem Begriffe anlange nur auf die hinter ihr liegende Entwickelung zurück zu blicken habe. So sieht es aus, als ob diese letzte Stufe gar keinen besondern Inhalt habe, und wirklich erscheint sie bei Hegel sehr kahl, als hätte er, beim Höchsten angelangt, nichts mehr zu sagen gewusst oder als müsste er sich, wie in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie, durch ein Citat aus Aristoteles' Metaphysik helfen. Allein man braucht sich den Rückblick nur in der Art ausgeführt zu denken, wie er in der Phänomenologie den letzten Abschnitt, das absolute Wissen, behandelt hat, so würde sogleich das Irrige eines solchen Urtheils klar werden.

Dieser Rückblick kann subjectiv und objectiv gedacht werden. Subjectiv, so ergiebt er die Geschichte der Philosophie als die Seite der absoluten Vergewisserung des Wahren. Objectiv, so ergiebt er die Reihenfolge der Definitionen des Absoluten, wie sie vom Abstracten anfangen und zum Concreten fortgehen.

1) Die Vernunft ist Gott;
2) die Natur ist Gott;
3) der Geist ist Gott;
   a) Der Mensch ist Gott,
   b) die Menschheit ist Gott;
   c) der absolute Geist ist Gott.

Diese verschiedenen Definitionen sind die Grundlagen ebenso vieler Beweise für das Dasein Gottes. Es ergeben sich daraus drei verschiedene Standpuncte:

1) Der Logotheismus;
2) der Naturalismus;
3) der Anthropologismus;

aus denen sich:

1) der ontologische;
2) der kosmologisch-physiko-teleologische;
3) der anthropologische Beweis

entwickeln, welcher letztere sich wiederum, in den aus der Perfectibilität, aus der Moralität und aus dem *argumentum a consensu gentium* theilt. Die Darstellung des Wesens Gottes wird hier mit dem aus ihrem Begriff resultirenden Beweis seiner Existenz vereinigt. Die Definitionen sind so lange inadäquat, bis sie den Begriff des Absoluten schlechthin erreichen. Die erste z. B., die Vernunft ist Gott, verändert sich in die, dass vielmehr Gott die Vernunft ist. Als besonderes Subject ist er aber nicht nur die Vernunft, sondern hat er Vernunft;

als vernünftiger Gott, als Logos, schafft er die Natur. Er ist nicht die Natur, aber er setzt sie als sein absolutes Object, als sein Anderes. Aus der Natur als solcher aber kommt er sich nicht zurück; erst, indem durch ihre Vermittelung der Mensch gesetzt wird, wird Gott Gegenstand für den endlichen Geist, der sich zu ihm erhebt und in diesem Process wird er selber erst wirklicher Geist. Er an sich ohne eine Geisterwelt wäre auch nur ein geistloser Geist.

In dieser hier angedeuteten Fassung würde der letzte Abschnitt des Systems zu einer lebendigen inhaltsvollen Recapitulation und summarischen höheren Reconstruction, zu einer speculativen Theologie, und allen den Missdeutungen der Hegel'schen Philosophie wäre ein Ende gemacht, die in ihr Atheismus, Materialismus, Pantheismus glauben sehen zu müssen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sich Hegel das Bedürfniss einer solchen Theologie allmählich immer lebhafter aufdrängte. Wir finden einen Anhang zur Religionsphilosophie: Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes, die er in doppelter Absicht unternahm, einmal wollte er dadurch Erläuterungen zur Logik geben; sodann aber den Vorurtheilen entgegentreten, welche sich seit Kant's Vernunftkritik gegen die Beweise für das Dasein Gottes festgesetzt hatten, weil man in ihnen nur den antiquirten Plunder einer leeren Scholastik zu sehen wähnte. Hegel hat hierin den Gang eingeschlagen, vom kosmologischen Argument zum physiko-teleologischen und von diesem zum ontologischen überzugehen, weil dies der psychologische historische Gang des menschlichen Geistes in seiner Erhebung zu dem Gedanken Gottes ist.

Es klingt unglaublich, aber es ist buchstäblich wahr, dass in all' den zahllosen und wüsten Streitigkeiten, die über den theologischen Charakter des Hegel'schen Systems geführt wurden, weder die Hegelianer, wenn ich mich selbst ausnehme, noch die Gegner Hegel's auf diese vortreffliche Arbeit Rücksicht genommen haben. Vom didaktischen Gesichtspunct aus kann man behaupten, dass Hegel nie etwas geschrieben hat, worin Tiefe und Klarheit, Strenge des Gedankens und phantasievolle Illustration desselben sich so, wie hier, vermählt haben. Es bleibt zu bedauern, dass er diese Schrift nicht selber ganz hat zu Ende führen können, und für den ontologischen Beweis eine Ergänzung aus nachgeschriebenen Heften hat eintreten müssen. Ihre grosse Bedeutung für die Wissenschaft liegt historisch darin, dass sie den Gegensatz zu der Dialektik ausmacht, durch welche Kant die speculative Theologie zerstört zu haben glaubte.

Wenn nun Hegel auch am Schluss der Encyklopädie eine solche concrete Totalität und Resumtion, als wir andeuteten, vermissen lässt, so muss man doch nicht glauben, als ob er nicht den Begriff der Idee Gottes ausdrücklich innerhalb seines Systems dargestellt hätte. Dies ist in der Religionsphilosophie zu Anfang der christlichen Religion unter dem Abschnitt geschehen, der die Ueberschrift führt: die metaphysische Idee Gottes.

HEGEL'S AESTHETIK.

Wir sind heutzutage politisch geworden. Das ästhetische Interesse ist hinter der grossen Bewegung zurückgetreten, welche der Staat seit der Julirevolution und noch mehr seit der Februarrevolution für uns empfangen hat. Auch sind wir jetzt ästhetisch leidlich genug geschult, um, was der Tag etwa bringt, bewältigen zu können. Zu Hegel's Lebzeiten war das anders. Obwohl sich in ihnen die ungeheuersten politischen Katastrophen vollzogen, so war doch die Theilnahme an den Erzeugnissen der Kunst und an den ästhetischen Theorien eine sehr allgemeine und lebendige. Man konnte sich dem Genuss und der Kritik nicht entziehen, zu welcher die Werke Göthe's, Schiller's und Tieck's herausforderten. Die romantische Schule hatte aber auch das Studium der englischen, italienischen und spanischen Literatur verbreitet und durch Hammer-Purgstall wurde auch noch die arabische und persische Poesie in diesen Kreis gezogen. Dass daher Hegel eine grosse Belesenheit auf diesem Gebiet, eine innige Vertrautheit mit allen hervorragenden Kunsterscheinungen besass, zumal er sechs Jahre in Jena, dem Mittelpunct der romantischen Schule, dem Nachbarorte der Weimarschen Aesthetik, lebte, darf nicht Wunder nehmen. Seine Aesthetik ist mit allen Elementen gesättigt, welche jene Periode hervorbrachten.

Um ihren Standpunct zu bezeichnen, kann man sie als die Weiterbildung des Schiller'schen Gedankens vom Unterschiede der naiven und sentimentalen Dichtkunst ansehen: durch seine Liebe zu den Griechen stand Hegel im classisch-antiken Ideal fest, welches Schiller als das naive charakterisirt hatte. Die höchste Schönheit ist ihm die absolute Einheit des geistigen Gehaltes als des Inneren mit der sinnlichen Form als dem Aeusseren Die Statue als die vollkommene Ausgleichung des Inneren mit dem Aeusseren, woraus alle Zufälligkeit der Bewegung,

alle Beschränktheit der individuellen Existenz, zur ewigen Bedeutsamkeit aufgehoben und zur schlechthin idealen Gestalt verklärt ist, musste Hegel folgerichtig als die höchste Leistung der Kunst erscheinen. Diese Mitte hat aber ein *Prius* und ein *Posterius*. Das *Prius* ist das Suchen nach ihr, die nur symbolische Schönheit, in welcher das Aeussere dem Innern nicht auf adäquate Weise entspricht. Das *Posterius* ist umgekehrt die Gestalt, in welcher das Innere dem Aeusseren übermächtig wird, und dies nicht ausreicht, seine Tiefe auszudrücken. Das ist das romantische Ideal, das von Schiller das sentimentale genannt wurde.

In dieser Auffassung liegt die ganze Eigenthümlichkeit der Hegelschen Aesthetik. Mit feiner Dialektik, mit vielseitiger Gelehrsamkeit, mit imponirender Consequenz führt sie die Lehre vom symbolischen, classischen und romantischen Ideal durch, indem sie auch das System der Künste von diesem Begriff aus gliedert. Also:

I. Das Ideal im Allgemeinen:

II. Das Ideal im Besondern:

1) das symbolische (orientalische);
2) das plastische oder classische (antike);
3) das romantische (christliche).

III. Das Ideal in der Vereinzelung des Systems der Künste:

1) die symbolische Kunst: Architektur;
2) die classische Kunst: Sculptur;
3) die romantische Kunst:
   a) die Malerei;
   b) die Musik;
   c) die Poesie.

Die Folge dieser Construction ist ein sehr starkes Accentuiren des geschichtlichen Processes der Kunst und eine starke Vertiefung in den Zusammenhang der Kunst mit der Religion gewesen. So viel Vorzügliches und Ueberraschendes hierdurch geleistet ist, so sind doch auch die Fehler und Einseitigkeiten nicht zu verkennen, die sich daraus ergeben mussten. Die Arbeiten von Weisse, Vischer, Carrière sind bestrebt gewesen diese Mängel zu tilgen und der Aesthetik eine Vollendung zu geben, welche die Deutschen in dieser Disciplin über alle andern Völker erhebt, was ohne Hegel's allumfassende, auch die sprödesten Stoffe in Fluss bringende Arbeit unmöglich gewesen wäre.

Da die Idee des Schönen von Hegel in der speculativen Ideenlehre nicht entwickelt war, so musste dies zu Anfang der Aesthetik geschehen. Dies ist auch in der That der Fall. Hegel beginnt mit ihr, allein in einer sehr knappen, unzulänglichen Weise. Er beschränkt sich auf einige allgemeine Bestimmungen über Einheit, Symmetrie, Proportion der aesthetischen Gestalt; sowie auf eine kurze Besprechung des Naturschönen, um dasselbe von der Aesthetik auszuschliessen. Allein nach der Hegel'schen Methode musste:

1) der positive Begriff der Idee des Schönen;
2) der negative d. i. der Begriff der Häslichkeit;
3) der Begriff der Auflösung des Häslichen und seine Befreiung zum Schönen im Komischen

nachgewiesen werden. Das Komische wird viel zu eng gewöhnlich nach der Kategorie des Lächerlichen und als Gegensatz des Tragischen oder des Erhabenen genommen, während sein Begriff einen ganz andern Ursprung und eine viel weitere Bedeutung hat.

Die Idee des Schönen wird von der Kunst realisirt. Ihr Begriff macht daher den zweiten Theil der Aesthetik aus. Als Aufgabe der Production wird sie zum Ideal. Der Künstler ist es, der durch sein Genie und durch seine technische Virtuosität das Ideal in einzelnen concreten Kunstwerken zur Existenz bringt.

1) Die objective Seite des Ideals und
2) die subjective der künstlerischen Production schliessen sich
3) im Kunstwerk zusammen.

Das Kunstwerk aber erfordert sogleich eine Bestimmung des Materials seiner Darstellung, ob es im Raume für das Auge, in der Zeit für das Ohr, in der Vorstellung durch das Wort für die Phantasie erscheinen soll. So entsteht 1) die bildende, 2) die musikalische, 3) die poetische Kunst, die als dramatische im Theater alle Künste vereinigt. Hegel ist durch das starre Fixiren seiner Idealformen zu Vermischungen und zu Gewaltsamkeiten gezwungen worden. Zu Vermischungen z. B. der Stylformen, von denen der strenge oder erhabene dem symbolischen, der schöne dem classischen, der reisende dem romantischen Ideal analog ist, an und für sich aber eine ganz allgemeine Bedeutung hat. So hat Hegel die Idealformen auch mit dem Orientalischen, Antiken und Christlichen identificirt. Sie müssen aber als ganz allgemeine Begriffe genommen werden. Das Romantische ist die subjective Innerlichkeit des Gemüths, die sehnsüchtig sich in's Unendliche verliert. Wenn dieselbe nun auch im Christenthum

culminirt, so kann sie doch auch anderwärts vorkommen, und es wird dann auch nicht an der Abenteuerlichkeit fehlen, welche in der bunten Verwickelung der Begebenheiten und ihrer überraschenden Contraste die Folge einer solchen Stimmung zu sein pflegt. Wie soll man die altarabische Poesie, wie die neupersische anders als romantisch nennen. Firduzi's Shahname ist oft viel wahrhafter romantisch, als die aus keltischen Sagen entsprungenen Geschichten unserer mittelalterlichen Epik von Iwein, Lancelot, Wigalois, Wigamur u. a. Wie soll man die indische Poesie anders als romantisch nennen? Tieck hat einmal gesagt, er wisse nicht, warum man die Odyssee nicht für ein romantisches Gedicht wolle gelten lassen, und er hat ganz Recht gehabt. Alle Kunst strebt nach Vollendung der Form d. h. nach Classicität. Man muss daher Hegel's Ansicht dahin erweitern, dass das Ideal ein nationales wird, das durch alle Stufen der Formbestimmung hindurchgehen kann. Warum soll man z. B. nicht sagen dürfen, dass Kalidasa der classische Dichter der Inder ist, weil das romantische Ideal bei ihm nach Inhalt und Form zur vollkommensten Ausgestaltung gelangt? Das christliche Ideal ist, aesthetisch gewogen, nur eine besondere, höhere Stufe des romantischen. Der Ausdruck orientalisch ist übrigens ein viel zu weitschichtiger und unbestimmter, der sich mit der Bezeichnung des symbolischen nicht erschöpfen lässt. Das chinesische, indische, persische, hebräische, arabische Ideal, vom muhammedanischen zu geschweigen, gehen weit auseinander.

Hegel fällt aber auch in Gewaltsamkeit, weil er sich unnöthige Beschränkung der ästhetischen Begriffe durch seine historische Begrenzung der Idealformen auferlegt. So soll die Auflösung des classischen Ideals zur Satire führen. Die römische Satire, sagt er, das ist die Satire, wogegen keine andere aufkommt. Zugegeben, dass Horaz, Persius und Iuvenal die Meister in der Dichtform für uns sind, die wir Satire nennen, so ist doch das Satirische ein ganz allgemeiner ästhetischer Begriff, der an dem Idyllischen und Elegischen seine coordinirten Nebenbegriffe hat. Unser Urtheil über die römische Satire ist aber ungenau, weil wir die griechischen Jambo- und Sillographen nicht mehr besitzen, und die Römer doch als Künstler fast nur nachahmend sich zu den Griechen verhielten.

Noch auffälliger wird der Zwang der Durchführung der Idealformen im System der Künste. Die Architektur, sagt Hegel, ist symbolisch; richtig, allein dieser allgemeine Charakter hindert nicht, dass sie nicht auch classisch und romantisch werde. Der griechische Tem-

pel z. B. ist classisch, weil er unzweideutig ausdrückt, dass in ihm nur ein Gott wohnen könne. Jeder andere Zweck ist durch die Form ausgeschlossen. Die Dome des Mittelalters sind in der Kreuzform der Schiffe, in der Gegenstellung von Chor und Thurm u. s. w. symbolisch, aber zugleich sind sie in ihren Pfeilern, Gewölben, Fenstern und in der Mächtigkeit und Mannichfaltigkeit ihrer Massen romantisch.

Wenn Hegel endlich die Künste der Malerei, der Musik und der Poesie romantisch nennt, so kommt das Missliche seiner Eintheilung bei der Poesie ganz entschieden zu Tage, denn diese Kunst kann mehr wie jede andere sich auf jeden Standpunct stellen und sich in jede Form einlassen. Hegel widerlegt hiermit von selber, was er über die Identität des Romantischen mit dem Christlichen gesagt hat.

Nichtsdestoweniger liegt das Interesse der Hegel'schen Aesthetik in der Consequenz, mit welcher er seine Idealformen gegenüber der gewöhnlichen Eintheilung durchgeführt hat. Auch wird Niemand leugnen, dass er für die Geschichte der Kunst nicht nur, sondern auch für eine Menge von Begriffsbestimmungen dadurch auf ganz neue Einblicke und Auffassungen gerathen ist. Er schöpft immer aus dem Vollen. Mit Ausnahme der Musik, die er persönlich ausserordentlich liebte, über deren Kenntniss aber er sich sehr bescheiden und anspruchslos äussert, zeigt er eine bewundernswerthe Vertrautheit mit einem ungeheuern Material, in welchem ihm alles geläufig ist. Wenn der gute Geschmack darin besteht, das wahrhaft Schöne von allem Unechten, Gemachten, Halben und Zweifelhaften mit Bewusstsein über die Motivirung des Urtheils unterscheiden zu können, so hat Hegel einen ganz ausserordentlich feinen Geschmack besessen.

Stylistisch aber steht die Aesthetik auf einer unvergleichlichen Höhe. Alles, was auf diesem Gebiete vorher existirt hat, ist durch sie überholt worden. Die Schlegel, Jean Paul, Solger und Schelling haben nach verschiedenen Seiten hin Ausgezeichnetes in der Darstellung der ästhetischen Idee geleistet, aber eine solche vollständige Durcharbeitung des gesammten Kunstgebietes mit einer so gleichmässigen Frische, mit einer so edlen seelenvollen Durchdringung des Tones, war vor Hegel unbekannt. Wenn alberne Menschen sich auch jetzt noch von Hegel wohl die Vorstellung eines abstracten Metaphysikers machen, der nur in dürren Abstractionen sich wohl befinde, so würden sie hier sehen, mit welch' treffender Zeichnung, mit welch lebendigem Colorit, mit welcher Kraft sprachschöpferischer

Individualisirung Hegel den ganzen Reichthum der Erscheinung zu schildern versteht.

Seine Beschreibung des heroischen Weltzustandes als Bedingung der Epik, seine Beschreibung der niederländischen Malerei, der muhammedanischen Mystik, der Götter des Olymps, der Colossalbauten des Orients, seine Vertheidigung der Einheit der Conception der Homerischen Gedichte, seine Darstellung des specifisch christlichen Ideals u. s. w. heben sich aus dem Ganzen noch als besondere Prachtstücke hervor. In der milden, freundlichen Art, wie Hegel sich hier auf den heterogensten Inhalt einlässt, hat er den Späteren die Bahn gebrochen, sich mit der Erscheinungswelt vom Begriff aus vertraut zu machen. Im Ringen mit den Phänomenen, dass sie ihr Wesen durch die Sprache manifestiren sollen, ist er manchmal kühn gewesen, manchmal an eine schon bedenkliche Grenze gelangt, aber er ist noch von dem Fehler frei geblieben, der später bei uns auf dem ästhetischen Gebiet einriss, Prädicate und Verba mit Subjecten zu verbinden, die gänzlich heterogenen Sphären angehören, denn solche Combinationen sind zwar in der Poesie, aber nicht in der Prosa erlaubt.

Man hat Hegel den Vorwurf gemacht, das Naturschöne ignorirt und es dem Kunstschönen geopfert zu haben. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, denn er hat den Formen der Natur sogar eine grössere Aufmerksamkeit gewidmet, als es bis auf ihn in der Aesthetik kaum zu geschehen pflegte. Vom Krystall bis zum Thiere hat er sie ästhetisch analysirt und auch die landschaftliche Schönheit nicht vergessen. Vischer und noch mehr Köstlin haben diesen Gedanken dann weiter ausgeführt. Das Kunstschöne reproducirt das Naturschöne, streift aber von ihm alle Bedürftigkeit und empirische Zufälligkeit ab; denn die Natur geht auf die Erzeugung des Lebens aus, und das ästhetische Moment ist bei ihr der Zweckmässigkeit untergeordnet. Erst die Wiedergeburt der Naturform durch die Kunst macht das Schöne, das in der Natur möglich ist, als Ideal offenbar. Es würde wohl am besten sein, wenn man in Zukunft das Naturschöne nur relativ, nämlich im System der Künste, bei dem specifischen Material einer jeden erwähnte, ausserdem aber seine Abhandlung der Naturwissenschaft innerhalb der Morphologie überliesse, denn im Uebergang von einer Stufe zur andern schreitet auch die Gestalt fort.

Den Begriff des Humors hat man ebenfalls bei Hegel angefochten, sofern er in ihm die Grenze aller Kunst findet und ihn eigentlich nur der Poesie und hier wiederum der christlichen vindicirt. Man hat

mit diesem Einwurf Recht, allein die Theorie des Humors, wie sie bei uns sich aus der Abstraction von englischen und spanischen Dichterwerken und deutschen Nachahmungen derselben vorzüglich durch Jean Paul gebildet hatte, lag Hegel noch zu nahe, und er feierte daher den Humor als den modernen Heiligen Humanus. Der Humor muss jedoch im Zusammenhang der ganzen Idee des Schönen gefasst werden. Es ist dies nur möglich, wenn man sich von der falschen Logik losmacht, mit welcher man die Momente des Schönen zu behandeln pflegt, indem man Gegensatz und Widerspruch vermischt.

Der Begriff des Schönen enthält Gegensätze, die sich auflösen, aber auch Widersprüche, die sich auflösen. Das Schöne als solches z. B. hat eine formale und eine reale Seite. Die formale betrifft die Einheit der ästhetischen Figur, ihre Symmetrie, Proportion, Eurhythmie, Harmonie. Dies sind die elementaren Bestimmungen alles Schönen, denen die realen des Erhabenen und Gefälligen gegenüberstehen. Wunderlicherweise setzt man dem Erhabenen in der Regel das Komische entgegen. Das Erhabene wie das Gefällige oder Reizende ist aber die Antithese des Schönen in sich selber, die sich im absolut Schönen, in der Würde und Anmuth desselben aufhebt, wie Schiller ein für allemal bewiesen hat.

Ganz etwas anderes ist der ästhetische Widerspruch, das Häßliche, die negative Schönheit.

Den formalen Bestimmungen als positiven widersprechen die der Formlosigkeit und Unförmlichkeit. Amorphie, Asymmetrie, Disproportion, Disharmonie sind ästhetische Widersprüche.

Den realen Bestimmungen des Schönen, dem Erhabenen und Gefälligen, widerspricht das Gemeine und Widrige.

Dem absolut Schönen widerspricht die Caricatur, die in ihrer Häßlichkeit, gerade weil sie in ihrer monströsen Verzerrung sich auf das Ideal bezieht, die Möglichkeit enthält, komisch zu werden.

Das Komische ist die Auflösung des Häßlichen und daher in sich ebenfalls Totalität der ästhetischen Idee. Aristoteles in seiner einfachen Sprache hat schon in der Poetik ganz richtig gesagt, dass das Lächerliche ein Häßliches von unschädlicher Art sei. Das Tragische kann auch in häßlichen Formen erscheinen, wenn es in die Affecte der Verzweiflung, der Wuth, der Angst, des Abscheus übergeht und uns das Fürchterliche, Entsetzliche, Grauenhafte nahe bringt. Zum Komischen gehört, dass das Häßliche sich als ein Inhaltloses wieder vernichtet. Man nehme z. B. einen Stotterer, so ist unzweifel-

haft das Stottern häßlich. Wenn nun ein Stotterer eine ihm wichtig scheinende Nachricht aussprechen will, allein immer mehr stottert, je mehr er in Affect geräth, so wird er eine komische Person, vorausgesetzt, dass der Inhalt, den es betrifft, nicht von wesentlichem Belang ist. Das Tragische ist übrigens nur ein besonderer Fall des Erhabenen, wohingegen das Komische ein ganz allgemeiner Begriff ist, der sich das Häßliche zur Bedingung macht. Es ist merkwürdig, wie sehr man sich noch immer sträubt, das Häßliche als ein nothwendiges Moment der Idee des Schönen anzuerkennen, da doch Niemand bei dem Leben die Krankheit, bei dem Wahren den Irrthum, bei dem Guten das Böse vergisst. Das Komische integrirt alle Elemente der ästhetischen Idee, denn es kann auch erhaben und reizend, gemein und widrig werden, als Humor aber muss es auf dem Standpunct absoluter Versöhnung stehen, der allen Pessimismus überwindet, und nicht nur mit dem Katzenjammer der Alltäglichkeit, sondern auch mit Tod und Teufel fertig wird, und uns vergewissert, dass Wahrheit, Güte, Schönheit, das ewige Wesen der Welt ausmachen, der Schmerz über alles Endliche, Nichtige wird in der freien Seligkeit dieses Gefühls selbst wieder vernichtet, darf aber nicht darin fehlen. Ohne den absoluten Ernst der Heiterkeit wird der Humor kahl und windig; seine Kühnheit artet in Frechheit, seine Zartheit in Empfindelei und sein Witz in einen künstlichen Eiertanz aus.

HEGEL'S RELIGIONSPHILOSOPHIE.

Wenn man die Schilderung erwägt, die Hegel in dem mittleren Theil seiner Aesthetik von dem symbolischen, classischen und romantischen Ideal gemacht hat, so begreift man, wie er sie als die Wissenschaft der Kunstreligion in der Encyklopädie hat bezeichnen können, denn die Motivirung dieser Unterschiede des Ideals ist bei ihm überwiegend aus dem religiösen Standpunct hergenommen. Die ganze Entwickelung ist, sofern sie zugleich das Ideal der orientalischen, antiken und modernen Welt umfasst, geschichtsphilosophisch auch im dritten Theil; in der Lehre vom System der einzelnen Künste, ist, weil die particulären Idealformen als Eintheilungsgrund festgehalten werden, die geschichtliche Physiognomie vorherrschend und nur bei der

Musik ausgefallen, bei welcher Hegel sich nicht Kenntniss genug zutraute. Man muss nicht glauben, dass die Begriffsbestimmung des Wesens der Künste deshalb zu kurz gekommen wäre, aber man muss die historische Tinctur, welche die logische Präcision öfter verdeckt, abziehen, um den Begriff in seiner Reinheit zu erhalten. Hätte Hegel daher die Religion der Kunst vorausgeschickt, so würde er sich viel Wiederholungen erspart haben. Er hat es aber nicht gethan, weil der Standpunct der Religion ein höherer ist. Die Kunst verarbeitet zwar den Inhalt der Religion, allein ihr Princip ist nicht dieser Inhalt als solcher, sondern die sinnlich erscheinende Form, in welcher sie sich für die Anschauung, das Gefühl und die Vorstellung gestaltet. Ihre Productivität ist noch an die zufällige Individualität des Genies gebunden. Derjenige aber, der ein Kunstwerk geniesst, verhält sich zu ihm als einem schönen Schein. Man erzählt von Malern, dass sie, bevor sie ein Bild aus der heiligen Geschichte malten, sich in brünstigen Gebeten dazu geweiht hätten; jedoch im Augenblick, als sie den Pinsel ergriffen, mussten sie sich den Gesetzen der Malerei unterwerfen und so aus der religiösen Sphäre in die ästhetische übertreten. Ebenso kann umgekehrt ein Gläubiger durch den Anblick eines Bildes, einer Statue, zur Andacht angeregt werden, dann wird er von dem ästhetischen Ausgangspunct zur religiösen Vertiefung übergehen und das Kunstwerk als Kunstwerk vergessen. Hegel selber erinnert einmal an die bekannte Erfahrung, dass die ästhetische Vollkommenheit nichts zur Beförderung des religiösen Processes beitrage, und dass ganz schlechte Marienbilder in den römischen Kirchen einen viel grösseren Ruf und einen viel wunderthätigeren Effect hätten als Raphael's schöne Madonnen, von denen noch keine ein Mirakel bewirkt habe. Die Kunst hat nun zwar an der Religion die Aufgabe des höchsten Inhaltes, allein sie umfasst doch auch ausser diesem Gebiet die ganze Natur, das gesellige Leben der Menschen, die natürlichen Beschäftigungen und Zustände, die historischen Thaten derselben. Die Tänzerinnen, die wir mit so unendlicher Grazie auf den Wandgemälden Pompeji's schweben sehen; die Alexander-Schlacht auf einem musivischen Fussboden daselbst; die Equestergruppe, welche Lysipp von Alexander und seinen Generalen machte; die säugende Kuh des Myron auf der Pnyx zu Athen u. s. w. sind kein religiöser Inhalt.

Religion ist das directe Verhältniss des endlichen Geistes zum absoluten Geist, zu Gott. Dies Verhältniss ist das Höchste, das Ab-

solute, in welches alle andern sich aufheben, in dessen mystischer Tiefe sie alle, auch der Glanz der Schönheit, verschwinden. Hegel war ein Mann, dem in seinem Drängen auf die Sache alle Rhetorik fern lag, aber die Macht des Inhalts, der ihn beschäftigte, hauchte seinen markigen Worten oft ein Pathos ein, dessen ungesuchte und deshalb um so erschütterndere Sprache mit unwiderstehlicher Gewalt hinreisst. So hat er auch am Eingang seiner Philosophie der Religion eine poetische Beschreibung derselben gemacht, die mit Recht allgemein bewundert und oft citirt worden ist. Er wollte den Hörer sogleich von aller Endlichkeit losmachen und zur Erkenntniss des schlechthin Absoluten würdig vorbereiten und stimmen. Wenn die Sprache der Aesthetik von einem Blüthenschimmer übergossen ist, der unsere Phantasie unaufhörlich mit den Metamorphosen der vielgestaltigen Erscheinung beschäftigt, so ändert sich in der Religionsphilosophie der Ton. Er wird streng und feierlich. Eine gewisse Schwerfälligkeit macht sich im Ringen des Philosophen mit den letzten Mysterien unseres Daseins bemerklich. In der naiven Sinnigkeit der Ausdrücke erinnert Hegel hier zunächst an unsern alten Strassburger Mystiker Eckart.

Der englische Skepticismus, der französische Atheismus, der deutsche Deismus des achtzehnten Jahrhunderts waren mit der Religion fertig geworden. Sie hatten die Moralität an ihre Stelle gesetzt. Wenn die Natur unbekümmert um die Geschichte, ihren Gesetzen folgt; wenn die Geschichte keine andere Causalität hat, als die menschliche Freiheit, was bleibt dann für einen Gott noch übrig? Die blindwirkende Nothwendigkeit der Natur schliesst ihn ebenso von sich aus, als die Selbstbestimmung des menschlichen Handelns. Da gab Kant, der die theologische Scholastik vernichtet zu haben schien, am Ende des Jahrhunderts seine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft heraus und stellte sich, zum Erstaunen seiner Zeitgenossen, im wesentlichen auf die Seite der christlichen Orthodoxie, indem er ihre Dogmen als Symbole der moralischen Wahrheiten interpretirte und gegen Rousseau, den er doch so sehr liebte, die Behauptung aufstellte, dass der Mensch ein radicales Böse in sich einwohnend habe. Seit Kant haben die deutschen Philosophen die Wissenschaft der Religion unausgesetzt zu ihrem Gegenstand gemacht. Von Hegel war dies um so mehr zu erwarten, als er schon in seiner Schweizer und Frankfurter Periode sich so ausführlich damit beschäftigt und in der Phänomenologie bereits die Grundlinien einer Philosophie derselben gegeben hatte.

Er gestaltete diese Gedanken zum Behuf seiner akademischen Vorträge in systematischer Form weiter aus. Marheineke veröffentlichte dieselben nach seinem Tode. Da seine Bearbeitung so manches zu wünschen übrig liess, so wurde die zweite Ausgabe derselben Bruno Bauer übertragen, der sie vortrefflich redigirte, so dass sie sowohl an Vollständigkeit des Inhalts als an Abrundung der Form sich sehr wohl neben die von Hotho so ausgezeichnet componirte Aesthetik stellen darf.

Von keinem Werke Hegel's ist vielleicht mehr, aber von keinem vielleicht auch schiefer, parteiischer, ungerechter, oberflächlicher geurtheilt worden, als von der Religionsphilosophie, weil Hegel in keinem polemischer gegen seine Zeit auftrat und in keinem herrschende Vorurtheile mit gröaserem Ingrimm angriff. Er kehrte sich gegen den Deismus der Aufklärung, der Gott zwar als das höchste Wesen voraussetzte, allein behauptete, vom Wesen dieses Wesens nichts wissen zu können; gegen die Gefühlstheologie oder Pectoraltheologie, die zwar Gott in seiner Unendlichkeit zu fühlen und zu ahnen versicherte, das Erkennen Gottes aber für unmöglich und für eine Versuchung zum Atheismus hielt; gegen den gelehrten Supranaturalismus, der von Gott nur historisch zu erzählen weiss, ohne einen selbständigen, eigenen Begriff von Gott zu haben; gegen den Pantheismus oder Spinozismus, der Gott zwar als die Eine absolute Substanz, nicht aber zugleich als den Einen, als das absolute Subject fasst. Er hatte ein ganz bestimmtes Bewusstsein über sein Verhältniss zu allen diesen Parteien, ähnlich wie er in der Rechtsphilosophie sich seines Gegensatzes gegen die verschiedenen Richtungen der Gegenwart bewusst war. Die ausserordentliche Lehrgeschicklichkeit Hegel's hat sich in der Einleitung zu seiner Religionsphilosophie auf glänzende Weise bewährt, und er ist keiner der Vorfragen, die man über das Verhältniss von Religion und Philosophie und über die Stellung der Religionsphilosophie zum System der Philosophie erwarten durfte, ausgewichen. Wir wollen uns in möglichster Kürze des Ganges erinnern, den er eingeschlagen hat. Er hat:

I. den Begriff der Religion in seiner Allgemeinheit als Glaube und als Cultus überhaupt behandelt.

II. Als Besonderung des allgemeinen Begriffs betrachtet er die verschiedenen Religionen, welche der Erscheinung des Christenthums vorangehen.

Sie unterscheiden sich nach ihm als der Gegensatz:

1) Der Naturreligion und

2) der Religion der geistigen Individualität.

Die Naturreligion ist nach ihm

a) die unmittelbare Religion, als die Zauberreligion der wilden Völker;

b) die der Entzweiung des religiösen Bewusstseins in sich:

α) als die Religion des Maasses;

β) der Phantasie;

γ) des Insichseins,

die geschichtlich als die chinesische, indische und buddhistische erscheinen.

c) die Religion im Uebergange zur geistigen Individualität.

α) als die des Gegensatzes des Guten und Bösen;

β) als die des Schmerzes und

γ) als die des Räthsels,

die in der persischen, semitischen und ägyptischen erscheinen.

Die Religion der geistigen Individualität erhebt sich über die Natur durch den Gedanken des Zweckes,

a) der absoluten Macht und Weisheit des Einen Gottes, der die Natur erschafft und aus den Völkern sich Eines zu seinem ausschliesslichen Dienst heiligt;

b) als der freien Ausbildung der individuellen Vollkommenheit;

c) als des Zweckes der politischen Weltherrschaft.

Erhabenheit, Schönheit und prosaische Zweckmässigkeit machen daher den unterscheidenden Charakter dieser Religionen aus, welche historisch als die jüdische, griechische und römische erscheinen. Ihr Untergang und die daraus entspringende absolute Verzweiflung des menschlichen Geistes wird zur Geburtsstätte:

III. der absoluten Religion,

in welcher der Begriff der Religion seine adäquate Realität erreicht. Diese Religion ist die Wahrheit aller ihr voraufgängigen. Sie geht nicht mehr in eine andere über, denn sie ist die letzte, die höchste, weil sie die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur durch einen Menschen offenbar macht, der sein Wesen als dasselbe mit dem Gottes weiss und in seinem Leben und Sterben nichts anderes, als das Bewusstsein dieser ungetrennten Einheit realisirt.

Die Erscheinung der absoluten Religion ist die christliche. Sie drückt den absoluten Inhalt in Formen aus, welche, psychologisch genommen, auch der Vorstellung angehören und insofern noch der Auflösung in die unsinnliche Form des reinen Begriffs von Seiten der Speculation fähig sind, aber der Sache nach von keiner andern, neuen Religion überboten werden können.

Der fundamentale Mittelpunct dieser Vorstellungen ist die Gottes als eines dreipersönlichen, als Vaters, Sohnes und Geistes oder als Trinität. Das, was die Philosophie in ihrer gesammten Entwickelung darstellt, wird von dem christlichen Glauben als die ewige Geschichte Gottes vorgestellt. Die Aufgabe der Wissenschaft kann deshalb nach Hegel hier nur darin bestehen, nachzuweisen, was

1) unter dem Reich des Vaters,
2) unter dem des Sohnes und
3) unter dem des heiligen Geistes

philosophisch zu verstehen sei.

Zeugung, Sohnschaft, ist eine Vorstellung, die von natürlichen Verhältnissen hergenommen ist und dem Begriff der Idee nur relativ entspricht, denn unter dem vielumfassenden Ausdruck Sohn muss der ganze Process verstanden werden, durch welchen es zur Verwirklichung der Menschwerdung Gottes und zur Begründung der Gemeinde kommt, in welcher innerhalb der Menschheit Gott durch das religiöse Selbstbewusstsein *actu* wirklich ist, weil er hier nicht nur Geist an sich als Vater, oder Geist für sich als Sohn, sondern Geist für den Geist, reines Manifestiren seines Wesens als der göttlich-menschlichen Freiheit ist. Dieses ist für Hegel dasselbe, was sonst als Liebe bezeichnet wird. Unter dem Reich des Sohnes muss überhaupt der Gegensatz in Gott, sein Andersein verstanden werden, aus welchem er ewig zur absoluten Einheit mit sich zurückkehrt. Hegel subsumirt daher α) die Natur; β) die Welt des endlichen Geistes; γ) Christus unter diese Kategorie. Christus ist der absolute Mensch, der das *Prius* und *Posterius* der ganzen Geschichte in sich auf schlechthin einzige Weise zusammenfasst. Er hat die Wahrheit nicht nur gelehrt; er ist für das Bekenntniss derselben nicht nur gestorben; sondern er hat in seinem ganzen Dasein nichts anderes manifestirt, als die ungetrennte Einheit Gottes als seines Vaters und seiner selbst als des Sohnes, in welchem man den Vater erblickt. Dass der Mensch von Natur nicht ist, wie er sein soll, dass er als der natürliche Mensch in seinen Be-

gierden, Leidenschaften böse ist und erst durch das Wissen und Wollen der Freiheit wiedergeboren werden muss, ist von Hegel mit bewunderungswürdigen Worten auseinandergesetzt. — Er sagt selbst am Schluss dieser Arbeit: „Dies ist nun die tiefste Tiefe." Ebenso ausgezeichnet ist seine Darlegung der Nothwendigkeit, dass Gottes Wesen durch einen einzelnen concreten, durch diesen Menschen, Jesus von Nazareth, zur Erscheinung kommen musste, um *ad hominem* zu beweisen, dass der Mensch und sein Selbstbewusstsein die ganze Fülle des Göttlichen in sich aufzunehmen vermöge. Die Absolutheit des Menschen liegt nicht darin, dass er eine encyklopädische Vielseitigkeit, als Feldherr, Künstler, Philosoph, Staatsmann u. s. w. manifestirt, sondern, dass er sich, trotz der Bedürftigkeit seiner Natur, trotz der Unvollkommenheit seiner Bildung, trotz der Unleugbarkeit moralischer Mängel, doch im Glauben mit Gott eins weiss. Was ist alles Virtuosenthum der Cultur, was sind alle Schwächen unseres asketischen Ringens, was ist alles Glück und Unglück unserer Existenz, gegen das Bewusstsein dieser Versöhnung.

Man hat Hegel vorgeworfen, dass er für die Darstellung der christlichen Religion sich nicht auf das Exegetische, Dogmenhistorische u. s. w. eingelassen habe, allein als Philosoph konnte er sich nicht darauf einlassen und er spricht sich selber oft und offen genug darüber aus, dass diejenige Gewissheit, um welche es in der Philosophie zu thun sei, nicht durch die Historie vermittelt werden könne, sondern dass wir umgekehrt die Wirklichkeit der Geschichte am Begriff ihrer Wahrheit messen. Er vermeidet die Berührung mit der Geschichte nicht, er spricht von Jesus, von seinen Wundern, von der Alles niederschlagenden Parrhesie seiner Worte, von seinem Tode und von dem Glauben der Jünger an seine Auferstehung. Eine kritische Geschichte seines Lebens aber, wie Paulus, Strauss, Neander, Lange, Hase, Renan, Schenkel u. A. sie neuerdings gegeben haben, würde ihn aus dem speculativen Gebiet auf das der Gelehrsamkeit und ihres endlosen Streites versetzt und ihm zuletzt den Vorwurf zugezogen haben, seiner eigentlichen Aufgabe untreu geworden zu sein, nämlich die Nothwendigkeit der christlichen Religion aus dem Begriff der Idee abzuleiten. Es ist wohl zu beachten, dass Hegel bei Eintritt in die christliche Religion gerade so verfährt, wie bei den andern Religionen, wo er immer erst den metaphysischen Begriff derselben und dann erst ihre geschichtliche Existenz darstellt, der dann noch die Beschreibung ihres Cultus folgt.

Und so giebt er auch, angelangt bei der absoluten Religion, zuerst den metaphysischen Begriff Gottes auf diesem höchsten Standpunct an.

Die Beweise für das Dasein Gottes hat er so vertheilt, dass er den kosmologischen der Naturreligion, den teleologischen der Religion der geistigen Individualität, den ontologischen dem Christenthum als der absoluten Religion zuschreibt.

Um die Grösse der Hegel'schen Arbeit zu erkennen, darf man sie nur mit dem vergleichen, was vor ihm auf diesem Felde existirte. Wir finden dann alles, was Hegel zu einer organischen Totalität zusammenschloss, zerstreut. Der elementare Begriff der Religion war von Anhängern Kant's und Jakobi's, z. B. Köppen, die Mythologie und Symbolik war von Görres, Creuzer, Meiners, Benjamin Constant u. A., die christliche Religion von Herder u. A. behandelt worden. Eine Vereinigung aber aller Seiten der Religion und eine Durchdringung derselben von Einem Princip und von Einer Methode hatte es bis auf Hegel nicht gegeben. Sein Werk erhebt sich wie ein riesiger Tempel aus der Mitte dieser Bestrebungen. Ein warmes religiöses Gefühl, eine immense Gelehrsamkeit, ein strenger wissenschaftlicher Ernst, eine einfache und doch nicht trockene, vielmehr von einer reichen Anschauung belebte Sprache, verbinden sich zu einer seltenen Harmonie. Weil er aber behauptete, dass man Gott zu erkennen vermöge, so verletzte er die Wissenascheu der Pietisten und gelehrten Theologen; weil er an der Religion festhielt, so stiess er die atheistische Tendenz von sich, die nur noch von Moralität wissen will und in aller Religion nichts als den Ausdruck menschlicher Unwissenheit und Unvermögenheit, wohl gar das absichtliche Verdummungswerk einer listigen und despotischen Hierarchie erblickt; weil er endlich stark gegen den römischen Katholicismus, namentlich gegen seinen Reliquien- und Heiligendienst, gegen das Mönchthum und gegen die Transsubstantiation polemisirt hatte, so verfeindete er sich die katholischen Theologen. Das grosse Publicum glaubt, dass ein wahrer Philosoph in der Politik nur dann auf der Höhe der Wissenschaft stehe, wenn er Republikaner, und in der Religionsphilosophie, wenn er Atheist oder zum wenigsten doch Pantheist sei. Erklärt er sich wie Hegel gegen den Atheismus und Spinozismus, so verdächtigt es ihn entweder als einen Heuchler, falls er sonst nämlich eine energische Denkkraft verräth, oder es verachtet ihn als einen Schwachkopf, der die Kinder-

schule noch nicht ausgezogen hat. Alle diese Anschuldigungen wurden der Reihe nach gegen Hegel erhoben, ja man bezichtigte ihn, der preussischen Restaurationspolitik zu Liebe seine Religionsphilosophie in die mittelalterliche Scholastik mit jesuitischer Ueberlegtheit zurückgebildet zu haben. Welch' eine monströse Verleumdung! Die preussische Regierung betrieb damals das Unionswerk mit unverantwortlicher Gewaltsamkeit; die Berliner Domagende, eine musivische Composition von hebräischer Psalmodik mit sehr nüchternen Gebeten, die ein ängstliches Zeugniss von der dumpfen Befangenheit des damaligen Polizei- und Militärstaats ablegen, sollte den Gemeinden octroyirt werden; Prediger lutherischer Gemeinden wurden in's Gefängniss geworfen oder zur Auswanderung gezwungen, und Hegel, der sich auf dem Katheder und bei Gelegenheit der Feier der Augsburgischen Confession in einer akademischen Festrede öffentlich zum Lutherthum bekannte, soll diesem Unwesen Vorschub geleistet haben?

Einen grossen Antheil an der so allgemeinen Ungunst, mit welcher gerade Hegel's Religionsphilosophie aufgenommen wurde, hatte auch die Entzweiung zwischen ihm und Schleiermacher. Da ich aber selber der erste war, der Schleiermacher's Glaubenslehre vom Standpunct der Hegel'schen Philosophie vor vielen Jahren in den Berliner Jahrbüchern angriff, so will ich hier nicht weiter darauf eingehen.

Man behauptet gewöhnlich, dass Hegel sich nie deutlich ausgesprochen habe, was er unter Gott, unter Unsterblichkeit, unter Wunder verstanden habe. Diese Behauptung entbehrt alles objectiven Anhaltes. Nach der Einleitung zur Religionsphilosophie folgt sogleich ein Capitel von Gott, worin er sich auf das unzweideutigste dahin erklärt, dass er nicht nur als Substanz, sondern zugleich als Subject gefasst werden müsse. Erst am Ende, im Resultat, kann der Begriff Gottes vom wissenschaftlichen Erkennen richtig gefasst werden. Das, was im System das letzte ist, das ist an sich schon das erste. Der Anfang des Systems enthält freilich noch weiter nichts, als den abstracten Begriff des Seins, aber er setzt sich den Schluss, den Begriff des Seins als des absoluten Geistes voraus. Der menschliche Geist für sich, auch in der Allgemeinheit der Gattung, als Menschheit, ist nicht der absolute Geist. Er wird aber absolut, sofern er sich denkend und wollend zu Gott erhebt. Umgekehrt, wenn Gott nur eine von ihm erschaffene Natur sich gegenüber hätte, würde er nicht der absolute Geist sein. Dies wird er seinerseits durch den Rapport, durch die

Entäusserung zur Menschheit. — Ob Hegel an Unsterblichkeit in dem fleischlichen Sinne geglaubt hat, als der Familienegoismus es wünscht, kann nicht zweifelhaft sein. Er verwarf sie ebenso gut, als den Glauben an einen Gott, der nur der gehorsame Executor der weltlichen Interessen sein soll, welche die Frömmigkeit des Eudämonismus ihm an's Herz legt. Er spricht sich über die Unsterblichkeit an zwei Stellen aus, bei der ägyptischen Religion und bei der Auferstehung Christi. Dort rühmt er, dass die Aegyptier den Gedanken der Unsterblichkeit so tief gefasst hätten, hier bemerkt er, dass die Unsterblichkeit eine schon gegenwärtige Qualität des Geistes sei, nicht erst durch den Tod vermittelt werde. Von einem Zustande nach dem Tode können wir uns schlechterdings keine Vorstellung machen; aber weil wir im Denken und Wollen uns gegen die Natur negativ verhalten, so können wir auch nicht beweisen, dass unser Bewusstsein durch den Tod des Organismus vernichtet werden müsse. Es ist einer der unseligsten Irrthümer der Menschen, die Wahrheit des Geistes, das sogenannte ewige Leben, erst als ein jenseitiges, d. h. nach dem Tode zu erwarten. Hegel schärft unaufhörlich ein, dass wir mitten im Absoluten darin sind und dass wir Staat und Kirche degradiren, wenn wir uns selber zur Gemeinheit, zur Erbärmlichkeit, zur Unseligkeit verdammen. — Was endlich das Wunder betrifft, so konnte Hegel den Glauben daran sehr wohl begreifen. Der Philosophie ist die Entstehung des Glaubens an Wunder so wenig räthselhaft, als die Entstehung des Unterganges dieses Glaubens. Das Wunder ist die Form, in welcher sich der Mensch die Unabhängigkeit seiner Freiheit vom Causalnexus der Natur und Geschichte vorstellt, aber das Wunder ist unmöglich, da die Sittlichkeit dadurch zerstört werden würde, die nur möglich ist, sofern dem Natur- und Sittengesetz eine unverbrüchliche Existenz zukommt.

Wenn ich mich zur Ursache von etwas mache, so muss ich die Zuversicht zu der vorausgesetzten Wirkung haben dürfen. Könnte diese nicht etwa durch einen natürlichen Zufall ausbleiben, sondern durch die Willkür eines Gottes escamotirt werden, so würde alle sittliche Freiheit aufgehoben werden. Das, was Religion sein soll, muss dem Inhalt nach absolut, ewige Wahrheit für das ganze Universum sein. An der Richtigkeit eines zufälligen Geschehens zu glauben, ist nicht religiös. Verwandeln von Wasser in Wein, Verdorren eines verfluchten Feigenbaums, Wiederbelebung eines gestorbenen Menschen, Beschwören eines Sturmes, Wandeln auf dem Wasser u. s. w. sind

Dinge, welche die Religion nichts angehen. Es sind Mythen, aber es sind keine Thatsachen, welche die ihnen zugeschriebene Wirklichkeit besessen hatten. Hegel verwirft den Wunderglauben in diesem Sinn als Aberglauben: aber er verwirft auch den Unglauben der heutigen Naturwissenschaft an die Existenz des Geistes, an die Macht der Freiheit als Aberglauben. Als das wahre Wunder des Geistes gilt ihm die Versöhnung mit Gott, das Ungeschehenmachen des Geschehenen durch die Reue, die Wiedergeburt, die continuirliche Befreiung zur Freiheit.

Hegel bedient sich in der Religionsphilosophie oft des Ausdrucks, dass der Inhalt des religiösen Gefühls, dass seine Anschauung, Vorstellung in den Gedanken erhoben werden müsse, um verstanden zu werden. Die Form der Vorstellung namentlich ist es, in welcher sich der Inhalt der Religion populär macht. Die Missverständnisse, welche sich hieran geknüpft haben, würden vielleicht vermieden sein, wenn Hegel den Begriff des religiösen Processes von dem seiner Erscheinung im Bewusstsein und beide von dem morphologischen System der Religion folgendermaassen getrennt hätte.

I. Der religiöse Process. Er enthält die allgemeinen Elemente aller Religion: 1) als den subjectiven Process der unmittelbaren Einheit, Entzweiung und Versöhnung des Menschen mit Gott, der ganz in die Innerlichkeit des Gemuthes fällt; 2) aus diesem tritt er in den objectiven Process des Betens, der Geberde und des Opfers zur Aeusserung hervor; 3) als absoluter Process organisirt er sich in dem Glauben und dem Cultus der religiösen Gemeinde.

II. Die religiöse Phänomenologie. Das religiöse Bewusstsein ist an die Formen gebunden, welche der Geist als theoretische Intelligenz vom Gefühl durch das Vorstellen bis zum Denken zu durchlaufen hat. Der Inhalt der Religion wird gefühlt oder vorgestellt oder gedacht. Hierdurch entsteht 1) die Gefühlsreligion; 2) die Phantasiereligion; 3) die Begriffsreligion. Die erstere erscheint in der Naturreligion, die zweite in der Kunstreligion, die dritte in der Vernunftreligion als eigenthümliche Gestalt. Man muss sich aber diese Bestimmungen nicht durch unnöthige Beschränkungen verkümmern, sondern sie ganz allgemein nehmen. Jede Religion kann durch diese Stufen der Bildung hindurchgehen. Die jüdische Religion ist z. B. principiell schon eine Religion des reinen Gedankens. Sie hat aber das Gefühl dieses Gedankens in der Flamme, im Feuer angeschaut. Sie hat dann zwar keine plastische Kunst hervorgebracht, weil diese der Bildlosigkeit

ihres Princips widersprochen hätte, aber sie hat in der Poesie und in der sie begleitenden Musik die Stufe der Phantasiereligion betreten, bis sie im Talmud zur gedanklichen Form überging. Der Gedanke ist die höchste Form der Intelligenz, über deren einfache Unsinnlichkeit sie nicht hinausgeht; allein er hat in sich selbst noch den Unterschied a) des Verstandes; b) der Reflexion, c) der Vernunft. Der Verstand redigirt den Inhalt eines Glaubens in die Form des Dogmas. Die Reflexion kritisirt die Dogmen als Aufklärung. Die Vernunft erhebt sich zum concreten Begriff, der die Negativität nicht mehr als Kritik ausser sich hat, sondern als Moment in sich einschliesst. Die Griechen hatten keinen Katechismus, aber das dogmatische Element fehlte ihnen nicht. Als die Sophistik bei ihnen die Aufklärung begann, zeigte sich sogleich, dass von den Göttern und ihrem Wirken gewisse allgemeine Vorstellungen vorhanden waren. Die Volksgerichte verurtheilten diejenigen Philosophen, welche den Vorstellungen des Volksglaubens, die als kanonische galten, widersprachen, z. B. den Anaxagoras, weil er die Sonne für einen glühenden Körper erklärte, den Diagoras von Melos, weil er die Gerechtigkeit und Vorsehung der Götter bezweifelte, den Sokrates, weil er durch einen ihm beiwohnenden Dämon zu seinen Handlungen bestimmt zu werden glaubte u. s. w., was alles ohne ein dogmatisches Bewusstsein unmöglich gewesen wäre. Die Stoiker suchten die Dogmen des Volksglaubens gerade so zu rechtfertigen, wie die Scholastiker die Dogmen der christlichen Religion, und die Neuplatoniker bemühten sich den Polytheismus durch Ableitung der Vielheit aus der Einheit, durch Stufenreihen der Götter, durch mystische Allegorik zur Vernunftreligion zu erheben. Hegel hat den Ausdruck Kunstreligion ausschliesslich auf die griechische Religion bezogen, aber in jeder Religion ist die Möglichkeit, sobald sie den Inhalt des Gefühls in Anschauungen, die Anschauungen in Vorstellungen übersetzt, die Vorstellungen zur schönen Form auszugestalten und damit zur Kunstreligion zu werden. Wenn eine Religion principiell der Verklärung zur Schönheit Hindernisse in den Weg legt, so hat die Kunst daran freilich eine unübersteigliche Schranke, z. B. die indische an der Vielarmigkeit der Götter, die ägyptische an den Thierköpfen vieler Götter. Sie kann das Hässliche solcher Formen nur mässigen und mildern, nicht aber vertilgen. Erst im Buddhismus gelangt die indische Religion zu einer schönen Plastik, weil derselbe die rein menschliche Form zu seinem

Mittelpunct hat, wie wir jetzt besonders aus den vielen Tempelruinen in Hinterindien sehen.

Den Gedanken Gottes betrachtete Hegel mit Recht als die Seele aller Religion. Wenn man ihn aber so verstanden hat, als ob er das Gefühl dem Verstande opfere, so vergisst man, dass die Formen der Intelligenz, indem sie von niedern zu höheren sich aufheben, deshalb doch nicht vernichtet werden, sondern sich erhalten. Wenn ich mir auf dem Standpunct der Phantasie einen Inhalt der Empfindung vorstelle, so hört deshalb das Empfinden nicht auf, sondern dauert im Vorstellen fort, und so begleiten Gefühl und Vorstellen das Denken oder vielmehr sind ihm immanent. Der Philosoph, welcher Gott als die schlechthin allgemeine Substanz, als absolutes Subject, denkt, nimmt Fühlen und Vorstellen in den Gedanken hinüber und wird weder gefühllos noch phantasielos. Hat man erst einmal die unvermeidliche Nothwendigkeit dieses Ganges des menschlichen Geistes erkannt, so begreift man, dass die Philosophie die göttliche Priesterin ist, welche die verschiedenen positiven Religionen concentrisch im Heiligthum des sich selbst und darum auch das Gefühl und die Phantasie verstehenden Gedankens mit einander befreundet und vereinigt.

III. Das System der Religionen. Hegel hat den Gegensatz der Naturreligion und der geistigen Individualität zur Mitte seiner Construction gemacht. Diese Dichotomie einer gebrochenen Mitte soll aber, wie wir uns erinnern, nach ihm eigentlich nur der Natur zufallen. Man entdeckt auch bald, dass es nur die jüdische Religion ist, die ihn bestimmt hat, die Trias der orientalischen, antiken und christlichen Welt zu verlassen, die er als die Phasen des symbolischen, classischen und romantischen Ideals in der Aesthetik so vortrefflich geschildert hat. Man entdeckt auch bald das Gezwungene der Uebergänge von der ägyptischen Religion zur jüdischen, und noch mehr von der jüdischen zur griechischen. Die Juden sind zwar aus Aegypten ausgezogen und haben auf Geheiss ihres Jehova den Aegyptern auch ihre goldenen und silbernen Gefässe mitgenommen, aber ihre Religion ist nicht aus der ägyptischen hervorgegangen, was Hegel auch nicht sagt, was aber in seiner Stellung dieser Religionen liegen würde. Nach der Grundanschauung der ganzen Hegel'schen Philosophie konnte die Eintheilung der Religionen nur aus der Entgegensetzung der Substantialität und der Subjectivität in Gott erfolgen. Alle Religionen, welche von der Vorstellung der Substantialität ausgehen, können Naturreligionen genannt werden, weil

in ihrer Kosmogonie die Natur das Erste ist und die Theogonie erst nachfolgt. Auch bei den Griechen ist Erde und Himmel das Erste. Der aufgeklärte Römer Ovid geht zwar über Erde und Himmel zu einer kahleren Abstraction fort, aber die Natur lässt er doch als Erstes bestehen.

Ante mare et tellus et quod tegit omnia coelum,
Unus erat toutum naturae vultus in orbe.

Alle Religionen, welche von der Vorstellung der absoluten Subjectivität eines Gottes ausgehen, der Himmel und Erde erschafft, sind theistisch. Es kann hier eigentlich nur Eine Religion geben; die Verschiedenheit ist keine qualitative und Muhammed erkennt auch Abraham, Moses und David an. Die absolute Religion ist die Aufhebung des Gegensatzes von Substanz und Subject durch den Begriff des Geistes.

Hegel hat sich bemüht, die verschiedenen Religionen an charakteristischen Bestimmungen zu ergreifen und darnach zu bezeichnen, wie wenn er die chinesische die des Maasses, die indische die der Phantasie, die ägyptische die des Räthsels nennt, allein es lässt sich nicht verhehlen, dass seine an sich tiefe Auffassung wohl mancher Verbesserung fähig ist.

Alle Naturreligionen oder, wie wir jetzt zu sagen pflegen, alle ethnischen Religionen machen eine Totalität aus, deren Entwickelung von dem Gange der Weltgeschichte überhaupt, wie wir ihn früher betrachtet haben, nicht verschieden sein kann. Wenn Hegel die hinterasiatischen Religionen als die der Entzweiung des religiösen Bewusstseins in sich, die vorderasiatischen mit Einschluss der ägyptischen als die des Ueberganges in die geistige Individualität bestimmt, so erhellt, dass dies nicht richtig sein kann, und dass die Kategorie eines Uebergangs von einer Stufe zur andern nicht ausreichend ist, einen deutlichen Begriff zu geben. Vielmehr sind Ost- und Westasien sich als Pantheismus und Dualismus entgegengesetzt; die Entzweiung des Dualismus hebt sich im Individualismus der griechischen, römischen und germanischen Religion auf, welche sich principiell nicht von den ethnischen Religionen trennen lassen. Das geschichtliche Element muss allerdings dem des Begriffs untergeordnet sein; es müssen also Religionen, welche in Afrika, Amerika, Australien vorkommen, darunter subsumirt werden können, aber es wird sich historisch immer eine prägnante Gestalt erzeugen, welche den Begriff auch als Erscheinung am correctesten darstellt, und deswegen auch

als repräsentirender Typus gebraucht werden darf. Die erste Stufe der Erscheinung der Religion z. B. nennt Hegel die unmittelbare und hebt an ihr die Zauberei als ihre Eigenthümlichkeit hervor, die bei den afrikanischen Negerstämmen von jeher am stärksten geherrscht habe. Sie können daher diese Stufe repräsentiren, die ihnen auch als der geschichtslosen Race, als den Kindheitsvölkern der Menschheit zufällt. Der Begriff der Zauberei jedoch ist ein allgemeiner als die erste naive, für uns abergläubische Reaction der Freiheit des menschlichen Bewusstseins gegen die Macht der Naturnothwendigkeit. Im Zauberer, der Wind und Wetter, Krankheit u. s. w. beschwört, der schon durch die Intention seines Willens, durch seinen Blick Vieh und Menschen krank macht u. s. w. regt sich die Empfindung der Superiorität des Geistes über die Natur. Alle Naturvölker, auch ausser Afrika, haben Zauberei. Im Fortgange des Geistes zu höheren Stufen hört sie auf, das Centrum der Religion zu bilden. Sie wird zu einem untergeordneten Moment herabgesetzt, aber sie verschwindet nicht aus dem Kreise der Naturreligionen. Die Religionen des abstracten Geistes erklären sich ausdrücklich gegen sie. Moses so gut als Muhammed verbieten Zauberei, Tagwählen, Todtenbeschwörung u. s. w. Sie erhält sich nunmehr als verbotener Aberglaube insgeheim und lebt so auch im Christenthume fort. Ja die römische Kirche hat sie als Exorcismus sogar formell wieder in ihr dogmatisches System aufgenommen. Unter dem Titel des Wunders schleppt sie den Aberglauben an die Magie bei sich fort.

Wir gebrauchen den Ausdruck Naturreligion allerdings auch für alle Religionen des Ethnicismus, genauer aber sollten wir darunter nur die Religion der Zauberei und des Fetischismus verstehen, welche Hegel die unmittelbare Religion nennt. An der chinesischen Religion tritt das ethische Element schon so bedeutend hervor, dass das physische mehr und mehr darin aufgelöst wird. Man kann von den ethnischen Religionen folgendes Schema aufstellen:

1. Der Pantheismus:
   a) Der Magismus: Naturvölker und Chinesen.
   b) Der Metempsychismus: Inder.
   c) der Quietismus: Buddhisten.
2. Der Dualismus.
   a) Der astralische: Perser.
   b) Der nekrolatrische: Aegypter.
   c) der orgiastische: Semiten.

3. Der Individualismus.
   a) Der ästhetische: Griechen.
   b) Der praktische: Römer.
   c) Der dämonische: Germanen.

Diese Bezeichnungen sind bestimmter, als die Hegel'schen. Wenn Hegel die hinterasiatische Religion die der Entzweiung des religiösen Bewusstseins in sich nennt, so ist das jedenfalls nicht passend. Entzweiung überhaupt kommt in allen Religionen vor; specifisch aber fällt sie in die dualistische Religion, weil sie hier dem Princip immanent ist. Dies ist in den vorderasiatischen Religionen der Fall, welche Hegel zu unbestimmt nur als Religionen des Ueberganges fasst, während das Wort Dualismus sie positiv bezeichnet. Die ostasiatischen Religionen sind dagegen pantheistisch. Das individuelle Dasein gilt hier zuletzt für das absolute Unglück. Der Metempsychismus ist zugleich ein Metensomatismus, und die von Einkörperung zu Einkörperung wandernde Seele sehnt sich daher nach Auflösung in Nichts. Der Quietismus endet consequent in Nihilismus.

Wenn Hegel die indische Religion die der Phantasie nennt, so ist das zwar geistreich zur Charakterisirung einer Seite dieser Religion, nämlich ihrer phantastischen Mythologie, gesagt, allein die griechische könnte man ebenso gut auch die Religion der Phantasie, nämlich der schönen, der idealen, nennen. Die Metempsychose drückt das Eigenthümliche dieser Stufe concreter aus, denn sie erinnert zugleich daran, dass die Seele sich durch ihr Handeln selber ihr Schicksal bestimmt, in welcher Kaste oder in welchem Thierkörper sie zur Existenz gelangt, und dies ist der Punct, um welchen sich hier alles dreht.

Als Gegensatz der persischen Lichtreligion hat Hegel die kleinasiatische unter die Kategorie des Schmerzes genommen, allein dies ist ein Irrthum. Der Gegensatz Persiens liegt in Aegypten, wie sich dies recht zeigte, als Kambyses es eroberte. Die ägyptische Mythologie mit ihren tausendfältigen Götterstatuen und mit ihrem Thierdienst, der ägyptische Todtencultus waren den Persern ein Greuel. Der letztere war hier das specifische Centrum der Religion; das Gericht der Volksgemeinde über die Verstorbenen der Schwerpunct des ganzen sittlichen Lebens. Der Perser legte den Leichnam nackt an die freie Luft, damit die Vögel als Boten des Ormuzd ihn verzehren sollten. Der Aegypter bettete die Leiche, um sie zu verewigen, in Steinsärge und Felsenkammern, nachdem er sie zuvor durch Verhar-

sung dauerhaft gemacht hatte. Der Todtendienst spielt in allen Religionen eine grosse Rolle; schon in der Naturreligion als Nekromantismus und als Ahnencultus, namentlich bei den Chinesen; aber Aegypten lebt so zu sagen für nichts, als für den Tod. Seine Pharaonen hätten keine Pyramiden gebaut, wenn sie ihren Leichnam nicht für eine künftige Auferstehung hätten conserviren wollen. Man kann die ägyptische Religion daher wohl die nekrolatrische nennen. Hegel nennt sie, mit geistreicher Anspielung auf die Sphinx, die des Räthsels. Ein Räthsel war sie aber nur für Fremde, nicht für die Aegypter selber, die auch gar nicht, wie sie oft gemalt werden, düstere Kopfhänger, sondern, obwohl ernste, doch heitere und lebensfrohe Menschen waren, wie ausser Herodot die Genrebilder der Katakomben beurugen, in denen sie ihre Sitten so anmuthig geschildert haben. Von den Aegyptern zu den Griechen überzugehen, ist durch diese selber in den Schulen hergebracht. Creuzer hat Aegypten auch noch zum Ausgangspunct seiner Symbolik gemacht, und in neuerer Zeit haben Röth und Julius Braun die Abhängigkeit der griechischen Religion von der ägyptischen wieder sehr lebhaft vertheidigt, nachdem in einer Zwischenphase seit Friedrich Schlegel's Buch über die Weisheit der Inder diesen eine Zeit lang der Primat zugefallen war. Allein der Uebergang vom Orient nach Hellas vermittelte sich besonders durch die kleinasiatischen Völker, deren Religion nicht nur, wie Hegel sagt, die Religion des Schmerzes, sondern auch die der Wollust, des Rausches, des Aussersichkommens war, was wir mit dem Ausdruck Orgiasmus bezeichnen, dessen gährende Fülle die Griechen zum schönen Maass verklärten. Der Orgiasmus ist:

a) der sabäisch-astrologische der Chaldäer in Babylon;
b) der androgyne der Syrer und Phryger;
c) der heroisch-solläische der Phönicier,

deren Melkarth die semitische Bevorwortung des hellenischen Herakles ist. — Alle diese Religionen waren zugleich fatalistische.

Hegel schliesst hier, wie anderwärts, mit den Römern, allein zu diesen und den Griechen sind die Germanen das dritte Volk, mit welchem das Princip des Gemüths in die Weltgeschichte eintritt. Ihre Götter waren helle und reine Gestalten, welche Platon nicht, wie er mit den griechischen in seiner Republik that, moralisch zu purificiren gehabt hätte. Der Mythus von Baldur und Loki ist tiefer als der von Osiris und Typhon und als der von Prometheus und Pandora.

Dem vielförmigen Ethnicismus steht der Monotheismus gegen-

über. Er erscheint ursprünglich nur in einem Volke, den Juden, über welche bei der Philosophie der Geschichte schon ausführlich genug gesprochen worden. Der Islam unterscheidet sich vom Judenthum nicht principiell, sondern nur dadurch, dass er von vornherein nicht national, vielmehr kosmopolitisch ist, wohingegen das Judenthum, zwar auch einst in der Zukunft alle Völker zu seinem Jehova versammeln will, sich dies aber immer nur als eine Vereinigung mit dem Volke Israel unter seinem Messias vorstellt.

Der Islam ist fanatisch und fatalistisch. Er greift die andern Völker an, sie durch die Macht der Waffen zum Dienste Allah's zu zwingen. Die Juden haben zwar einen Krieg geführt, Kanaan zu erobern, niemals aber, um andere Völker zu bekehren. Sie glauben auch an eine Führung ihres Volkes durch Jehova, aber nicht an eine unbedingte Prädestination, weshalb das Gefühl der Sünde bei ihnen viel tiefer und lebendiger ist. Als die Juden durch die Zerstreuung unter andern Völkern zu leben gezwungen waren, mussten sie auch darauf denken, der Eigenthümlichkeit derselben Zugeständnisse zu machen, ohne doch die eigene aufzugeben. Hieraus entsprangen die Vorschriften des Talmud, der sich selbst den Zaun des Gesetzes nennt. Die Compromisstendenz des Talmud ist schon der innere Uebergang des nationalen Monotheismus in den kosmopolitischen.

Nur wenn man den Gegensatz von Ethnicismus und Monotheismus festhält, kann man auch das Christenthum nach seiner geschichtlichen Genesis richtig fassen, nicht aus den Römern, sondern aus den Juden ist Christus hervorgegangen. Alle Verirrungen des Christenthums sind ein Zurückfallen entweder in die abstracte Substanz oder in das abstracte Subject, in den abstracten Naturalismus oder den abstracten Spiritualismus, in den Gnosticismus oder den Ebionismus, entweder in das Heidenthum oder das Judenthum. Es ist daher auch begreiflich, dass die Erscheinung der christlichen Religion beständig zwischen beiden Extremen schwankt, weil sie an und für sich ihre höhere Einheit ausmacht, durch welche umgekehrt auch sie erst vollkommen verstanden werden.

Dass Hegel als Philosoph sich nicht auf die Geschichte des Christenthums in der Religionsphilosophie eingelassen hat, kann man ihm nicht zum Vorwurf machen, denn er hat es auch bei den andern Religionen nicht gethan, weil es ihm vor allen Dingen auf deren Begriff ankommen musste. In der Philosophie der Geschichte und in der Geschichte der Philosophie ist dies aber geschehen.

HEGEL'S GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

Das dritte grosse Werk Hegel's, das aus der Bearbeitung seiner nachgelassenen Papiere durch Michelet hervorging, war die Geschichte der Philosophie. Sie ist in ihren verschiedenen Theilen sehr ungleich behandelt. Die der alten Philosophie ist ein einziges Ganze in ziemlich gleichmässiger aus den Quellen geschöpfter Darstellung; die des Mittelalters ist sehr unorganisch nur aus secundären Quellen und mit dem sichtlichen Wunsche behandelt, sie nur überhaupt, da sie doch nicht zu übergehen, erst abgefertigt zu haben. Die neuere dagegen ist wieder aus den unmittelbaren Quellen ausführlicher durchgenommen, jedoch mehr nur in einer chronologischen Folge der Hauptsysteme, als in einer eigentlich historisch-genetischen Haltung und Ausgliederung. Es sind manchmal nur Auszüge aus den Cardinalwerken mit kurzen Einleitungen und mit kritischen Zwischenbemerkungen, die eine reiche Fülle von Tiefblicken und kernigen Schlagwörtern bringen, gerade die Ungenirtheit, mit welcher er sich hier ganz hausväterlich benimmt, verhilft ihm hier zu den glücklichsten drastischen Wendungen.

So sorgfältig, als diese Geschichte, hat Hegel kein anderes Unternehmen vorbereitet. Die Bestimmung des Gegenstandes, seine Abscheidung von verwandten Gebieten, seine Stellung im Systeme, seine Eintheilung, seine gewöhnliche Auffassung, seine Quellen und seine nothwendige Behandlungsweise werden ausführlich durchgegangen. Die Geschichte der Philosophie erzählt auch Thatsachen, aber Thatsachen, welche Gedanken sind und zwar nicht blos Gedanken überhaupt, sondern solche, die den Begriff des Absoluten zum Inhalt haben; erzählt sie dieselben in einer nur äusserlichen Manier, dass ein Philosoph dann und dort dies oder jenes gelehrt habe, so bleibt sie begrifflos. Sie muss vielmehr zeigen, wie sich die Gedanken der verschiedenen Philosophen auseinander entwickeln, wie das, was man an einer Philosophie das Falsche nennen kann, mit ihrer Wahrheit zusammenhängt, wie der Fortschritt den von ihm vorgefundenen Standpunct nicht als Irrthum widerlegen kann, ohne zugleich den positiven Gehalt desselben zu rechtfertigen. Alle Philosophien sind an und für sich nur die Philosophie selber. Das System der Philosophie muss alle Standpuncte als organische Momente, als Kategorien seiner verschiedenen Sphären integriren.

Die Philosophen bringen ihre Systeme nicht abseits der Weltgeschichte hervor, wie man sich wohl vorstellt, dass sie aus speculativer Idiosynkrasie sich ganz absonderliche Meinungen von Gott und Welt erklügeln, sondern sie stehen mit dem Geist der Völker, mit der Bewegung der Menschheit im innigsten Zusammenhange. Sie suchen in ihrem einsamen Nachdenken zu ergründen, was mehr oder weniger alle ihre Zeitgenossen beschäftigt, und mit möglichster Klarheit auszusprechen, was schon ein öffentliches Geheimniss ist. Erblickt man in der Folge der philosophischen Systeme nur eine Galerie von zufälligen Meinungen, so giebt es nichts Trostloseres, als das Studium der Geschichte der Philosophie, das nur einen oberflächlichen Skepticismus, den weltmännischen Standpunct des Pilatus, zur Folge haben kann. Die Kritik kann nach Hegel nicht darin bestehen, dass an ein System oder auch an alle Systeme ein schon vorausgesetztes System als Maasstab angelegt wird, sondern sie muss sich aus der Entwickelung eines Systems, als seine eigene Kritik, ergeben, indem die Consequenz seines Standpunctes die Schwäche offenbar macht, mit der es behaftet ist, nicht weniger aber auch den positiven Kern enthüllt, der seine unvergängliche Wahrheit und damit sein historisches Recht ausmacht. Aus der Geschichte der Philosophie muss man die Philosophie selber erlernen können. Hegel will sagen, dass die Philosophie so gut als jede andere Wissenschaft, mit einem Namen, oder wie man auch spricht, mit einer Auctorität einen nothwendigen, ewig wahren Begriff in Erinnerung bringen könne. Harvey und der Begriff des Blutumlaufs, Copernicus und der Begriff unseres Planetensystems u. s. w. sind Synonyma. So auch in der Philosophie. Der eleatische Standpunct und der Begriff des sich selbst gleichen Seins, Plato und der Begriff der wahren affirmativen Dialektik, Aristoteles und der Begriff der Teleologie u. s. w. sind identisch. Wenn es nicht so wäre, so würde das Philosophiren ohne alle Resultate sein, was allerdings eine sehr gewöhnliche Ansicht von ihm ist, die ihm höchstens den Nutzen einer gewissen formellen Uebung im Denken zugesteht. Das höhere System ist auch nicht etwa nur eine äusserliche Summe der ihm vorausgesetzten Systeme, sondern ihre lebendige Einheit, welche sie in sich aufhebt und eben damit ihnen selber eine ganz neue Beleuchtung, eine relativ veränderte Bedeutung giebt. Hegel machte mit seinem System den Anspruch, das Wahre aller früheren Systeme darin aufgenommen und nicht etwa nur als ein synkretistisches Aggregat synthetisch verbunden, vielmehr sie ebenso sehr

analytisch mit immanenter Dialektik als sich selbst erzeugende und auflösende Momente der Totalität gesetzt zu haben. Man muss sich jedoch nicht, wie oft geschehen, vorstellen, als ob er erwartet hätte, in der Geschichte Punct vor Punct die Folge der Bestimmungen seines Systems zu finden, oder, was dasselbe, in diesen Bestimmungen die zeitliche Succession der Philosophen, wenn auch im Grossen eine gewisse Coincidenz zugestanden werden kann. In einer Philosophie wird wohl Eine Seite des Absoluten sich als ihr qualitatives Element besonders bemerklich machen, allein der Philosoph wird doch von ihr aus auch das Ganze zu fassen und darzustellen suchen; wie Platon z. B. nicht nur den Begriff der Dialektik festgestellt, sondern von ihm aus auch den Begriff der Natur und des Geistes zu entwickeln versucht hat.

In der Vollständigkeit und Klarheit des Bewusstseins über den bis auf ihn abgelaufenen Process der Geschichte der Philosophie steht Hegel unter den neuern Philosophen einzig da; ich sage unter den neuern, denn unter den alten nimmt Aristoteles, wie seine Einleitung in die Metaphysik und seine sonstigen zahlreichen Erwähnungen anderer Philosophen beweisen, eine ähnliche Stellung ein. Leibnitz war wohl auch in der Geschichte der Philosophie ausserordentlich bewandert, wie dies namentlich seine Abhandlung *de arte combinatoria* beweist, allein es fehlte ihm der Begriff des inneren Zusammenhanges, der Hegel eine so grosse Ueberlegenheit und nach aussen hin eine so grosse Ruhe giebt. Brucker, Tennemann und Buhle, Hegel's Vorgänger in der deutschen Geschichtschreibung der Philosophie waren ihm an Ausdehnung der Gelehrsamkeit vielleicht überlegen, aber es fehlte ihnen die Tiefe speculativer Durchdringung, die nachschöpferische Lebendigkeit der Reproduction und die Schärfe einer universellen Kritik, die nicht in den Kreis Wolff'scher oder Kant'scher Kategorien gebannt ist. Wenn Hegel fremde Systeme auseinandersetzt, so führt er die entscheidenden Worte nicht nur in der Ursprache an, denn das thun die Andern wohl auch, sondern er übersetzt und erklärt sie, und dies Streben nach objectiv richtiger Auffassung ist es, was gerade solchen Passagen bei ihm einen ebenso grossen Reiz giebt, als der feine Tact, mit welchem er das Wichtige vom Unwichtigen, das Philosophische vom Unphilosophischen unterscheidet.

Nach menschlichem Bedünken ist es jedenfalls sehr zu bedauern, dass es Hegel nicht vergönnt gewesen ist, die Geschichte der Philosophie aus dem halb rohen Zustande von Vorlesungsheften selber zur

druckreifen Vollendung für das Publicum zu bringen. Welch' eine ganz andere Abrundung würde sie dann erfahren haben, und wie ganz anders hätte sich ihm die Gruppirung einzelner Theile umgestalten müssen. So wie sie ist, ist sie schon unschätzbar und hat auf das nachhaltigste auf die Bearbeitung dieser Disciplin eingewirkt. Sie ist dem philosophischen Gehalt nach classisch, aber der Form nach unvollkommen. Aus einzelnen Abschnitten können wir ermessen, was er geleistet haben würde. Hiebei ist vorzüglich seine mit so grosser Liebe und Vollständigkeit gemachte Darstellung Platon's zu rühmen. Andere Historiker, z. B. Brandis in seiner Geschichte der alten Philosophie, geben uns auch ein sehr treues und umfassendes Bild der Platon'schen Lehre, aber ein trocknes, kaltes, das uns, bei aller Fülle der unter dem Text abgedruckten Citate, doch zu keinem lebendigen Verständniss, zu keinem Eindringen in das eigentliche Wesen Platon's gelangen lässt. Wie sehr ist bei Platon seit jeher die poetische Begabung, die mythenbildende Phantasie bewundert worden, aber wo ist, bis auf Hegel, das erste vernünftige Wort über das Verhältniss dieser Mythik zur eigentlichen Speculation gesagt worden? Dass Hegel nicht nur referirt, sondern als Philosoph an der Gestaltung eines Princips mitarbeitet, dass er mit dem Ringenden ringt, giebt seiner Berichterstattung auch da, wo sie von ästhetischer Seite uns nicht befriedigt, einen so unendlichen Reiz. Wir fühlen uns immer in die geheimste Gedankenwerkstätte des nach Erkenntniss dürstenden Geistes versetzt. Was haben wir z. B. für breite und dickleibige Reproductionen von Spinoza's Ethik und von Kant's Vernunftkritik seit fast einem Jahrhundert erhalten, aber wie sind wir bei ihrer Lectüre oft verdummt und mit der Erwartung, nun werde uns das rechte Licht aufgehen, genarrt, während die kurze, etwas schludrige, aber mit Freiheit auf den Grund der Sache dringende Darstellung Hegel's uns mit Leichtigkeit aufklärt. Er that dies manchmal mit einer gewissen rauhen Schulmeisterlichkeit, auch den grössten Philosophen gegenüber.

Was nun die Construction der Geschichte anbetrifft, so sollte man erwarten, dass Hegel die orientalische, antike und christliche unterscheiden würde. Im Grunde geschieht dies auch. Er will aber von orientalischer Philosophie nichts wissen. Erst bei den Griechen soll sie angefangen haben, weil sie erst Staaten mit freien Verfassungen gebildet hätten, und wahre Philosophie ohne politische Freiheit unmöglich sei. Indessen lässt er sich herbei, die chinesische und indische

Philosophie zu besprechen. Es ist jedoch schon öfter bemerkt, dass die Abstraction des Orientalischen für die Würdigung der concreten Geschichte nicht ausreicht. Chinesen und Inder haben nicht wie die Griechen philosophirt, aber sie haben philosophirt. Die Chinesen haben als rationelle Moralisten die praktische Philosophie cultivirt, die Inder, als wesentlich religiöse Menschen, die Methaphysik und die Psychologie. Wie soll man den Chinesen Mengtseu, der den Bürgern eines Staates unter gewissen Bedingungen das *jus revolutionis* gegen seine Fürsten aus dem Begriff des Staats vindicirte anders als einen Philosophen nennen? Er that dies nicht als ein Poet oder Prophet oder Priester, sondern als ein nüchterner denkender Confucianer.

Oder wie soll man bei den Indern Kanada, den Hegel selber seiner Kategorienlehre halber erwähnt, anders als einen Philosophen nennen? Genug, es hilft nichts mehr, zumal nach den weiteren Forschungen auf diesem Gebiet seit Hegel's Tode, die Orientalen ignoriren oder ausschliessen zu wollen, weil sie zwar auch philosophirt, aber einen niedrigeren Standpunct als die Griechen eingenommen hätten.

Die Geschichte der antiken Philosophie selber ist das historische Meisterwerk Hegel's. Man kann mit ihm über Einzelheiten streiten, man kann ihn hier und dort, wie Zeller gethan hat, berichtigen und vervollständigen, aber in den Hauptsachen ist er correct und in der Schilderung selbst des Details unübertrefflich. Er bewahrt auch die Ausdauer bis zu Ende, wo sie bei dem Neuplatonismus den Historikern so oft ausgeht. Sie helfen sich dann gewöhnlich damit, dass sie ihn als Eklekticismus und als Mysticismus tüchtig herunterkanzeln, nach einem klaren Begriff aber sehen wir uns vergebens um und bleiben bei dem Widerspruch stehen, dass Philosophen, wie Plotin und Proklus, welche offenbar Platon und Aristoteles so tief studirt hatten, sich so abenteuerlich hätten verirren können.

Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters ist, trotz einzelner genialen Griffe, die schwächste Partie Hegel's. Er liebte überhaupt das Mittelalter nicht. Es galt ihm als eine Zeit der Barbarei, worin ihm nicht geheuer zu Muthe war. Ein Anhänger Hegel's, Erdmann, hat nunmehr in seinem trefflichen Lehrbuche der Geschichte der Philosophie die Scholastik besonders behandelt, nachdem die Franzosen, wie Cousin, Rousselot, Haurćau u. A. vorausgegangen waren.

Ueber die Stellung und Beurtheilung der arabischen und jüdischen Philosophen bei Hegel wäre viel zu sagen; allein es würde uns

von unserm eigentlichen Thema zu weit abziehen. Und dasselbe müssen wir von der Geschichte der modernen Philosophie urtheilen. Sie ist zu desultorisch und ermangelt im Streben nach compendiarischer Abbreviatur, um den Stoff nur bis zum Ende des Semesters zu bewältigen, der formellen Durchdringung. Es wird in der That auch immer schwerer, die Bewegung des Gedankens im neueren Europa zu verfolgen und zu beschreiben, weil durch die Vermittelung des Buchdrucks die Verbreitung eines Systems eine viel schnellere und allgemeinere geworden ist und von Volk zu Volk oft ganz unberechenbar übergreift, wobei auch dem Zufall sein Recht eingeräumt werden muss, namentlich aber religiöse, richtiger kirchliche und politische Interessen eine grosse Rolle spielen. Die Kreuzung der Systeme und die Anzahl von halbschlächtigen Zwittergebilden, von synkretistischen Vermittelungen, so wie die mit dem Schein der Originalität auftretenden Versuche, die oft nur missverstandene Reproductionen längst vorhandener Systeme sind, wächst in's Unendliche. Was verdient von dieser Masse erwähnt zu werden? Der Literaturhistoriker der Philosophie hat unstreitig die Verpflichtung, auch die untergeordneten Grössen bis zu den Pygmäen hin zu registriren, dem philosophischen Bearbeiter dagegen muss es erlaubt sein, sich mit den epochemachenden Kerngestalten zu begnügen. Wenn man sich lediglich an die Principien hält, so würde die Gliederung der Geschichte der Philosophie, übereinstimmend mit der der Weltgeschichte, sich sehr einfach durch den Gegensatz des Ethnicismus und des Monotheismus und ihre Aufhebung in das Christenthum organisiren.

I. Philosophie des Ethnicismus.
   1. Chinesische Philosophie: Realismus.
   2. Indische Philosophie: Idealismus.
   3. Griechisch-römische Philosophie: Idealrealismus.

II. Philosophie des Monotheismus.

Juden und Muhammedaner haben aus sich gar keine selbständige Philosophie hervorgebracht, weil sie kein Bedürfniss dazu hatten. Nur durch die Berührung mit den Griechen sind sie zu dem Versuch getrieben, die Gedankenwelt derselben mit ihrem Glauben auszugleichen, wie dies von Philo zuerst mit ausserordentlichem Scharfsinn und eminenter Phantasie geschah. Die unendliche Breite der Schriften der Araber darf uns über ihre Abhängigkeit von den Griechen nicht täuschen. Es dreht sich alles zuletzt um die substantiven und operativen Praedicate Gottes. Die christlichen Scholastiker haben

dann zwar von den Arabern und Juden entlehnt, allein das Umgekehrte ist nicht der Fall gewesen. Die Christen citiren den Averrhoes und Moses Maimonides, aber die Araber und Juden nicht den Abälard und Thomas.

III. Philosophie des Christenthums.

A. Erste Periode: Glaubensphilosophie.

1. Gnosis.
2. Patristik.
3. Scholastik.

B. Zweite Periode: die Philosophie als selbständige Wissenschaft.

1. Reaction der nationalen Individualität gegen die kirchliche Scholastik.
   a) der Dogmatismus der Italiener; platonischer in Florenz, peripatetischer in der Lombardei, individueller in Campanien. Bruno, Vanini, Campanella.
   b) der Skepticismus der Franzosen Pierre de la Ramée, Sanchez, La Mothe le Vayer, Montaigne, Charron, Gassendi.
   c) der Empirismus der Engländer; Baco von Verulam (schon bevorwortet durch den Scholastiker Roger Baco)
   d) die Theosophie der Deutschen; Paracelsus, Weigel, Jacob Böhme.
2. die Philosophie als rationelle Wissenschaft.
   a) der Idealismus des Princips der Substantialität:
      α) Cartesius;
      β) Spinoza;
      γ) Leibnitz.

   Sie fällt theilweise in Mystik und Scholastik zurück.
   b) der Realismus des Princips der Subjectivität als Verstandesaufklärung.
      α) im Sensualismus und Skepticismus der Engländer;
      β) im Materialismus und Atheismus der Franzosen;
      γ) im Eudämonismus und Deismus der Deutschen.
   c) der kritische Idealismus Kant's und die sich daraus ergebende systematische Gestaltung der Philosophie.

Behält man diesen einfachen Gang im Auge, dann wird es auch nicht zu schwer fallen, die Seitenverbreitung eines Princips, seine Mischformen mit andern, seine oft frappirenden Zusammenhänge mit scheinbar entgegengesetzten Potenzen ohne Künstelei und Gewaltsam-

keit zu gruppiren. Was Hegel über die einzelnen Denker sagt, ist immer tief geschöpft, aber seine Construction ist nicht frei von Verwirrung und verdeckt zuweilen den natürlichen Gang der Entwickelung, der ihm vorschwebt. Auch das Individuelle wird sich in den hier angedeuteten Epochen ungezwungen zurecht legen, und man wird darnach das colossale Genie Kant's, welches den Gegensatz des substantiellen und subjectiven Princips zuerst in einer wahrhaft wissenschaftlichen Synthese zusammenfasste, noch gerechter, als Hegel gethan, erkennen.

Die Geschichte der Philosophie und das absolute System derselben sollen sich nach Hegel einander decken. Es soll in der Geschichte kein System geben, dessen Princip, worin es seine Wahrheit und Berechtigung hat, nicht als ein organisches Moment der systematischen Totalität nachgewiesen werden könnte. Insofern macht die Geschichte ebenso die Kritik des Systems, als das System die Kritik der Geschichte. Natürlich ist dies nicht so zu verstehen, als ob nicht empirisch der nämliche Standpunct sich in der Geschichte wiederholen könnte, d. h. Pythagoreismus, Platonismus, Epikureismus, Stoicismus, Scholasticismus, Materialismus u. s. w. u. s. w. können immer von neuem auftreten und gehören insofern der Geschichte an; allein theils werden sie dann in einem andern Zusammenhang erscheinen, der sie in der allgemeinen Identität ihres Princips doch noch wieder individualisirt, theils werden sie dem letzten Standpunct, bis zu welchem die Geschichte vorgeschritten, gegenüber zu überwundenen Standpuncten, die nur noch als relative zählen. Hegel selber giebt ein sehr anschauliches Beispiel hiezu. Bei der Darstellung des Proklus ist es ersichtlich, dass er demselben in der allgemeinen Auffassung der Idee als einer Trias von Triaden vollkommen zustimmt. Er lobt Proklus, dass er die Einheit des Absoluten als Trias in der Art nimmt, dass jede Trias innerhalb ihrer Besonderheit zugleich Totalität ist, weil sie sonst nicht miteinander harmoniren könnten. Er lobt ihn, dass er die Triaden als Wesen, Leben und Geist (οὐσιοειδής, ζωτικός, νοερὸς εἶναι) unterscheidet. Er lobt ihn, dass er in dem Begriff des Wesens, nach dem Platonischen Philebus, Grenze, Unbegrenztes und Maass (πέρας, ἄπειρον, μέτρον oder, wie Proklus sagt, συμμετρία) unterscheidet, gerade wie er selber mit den Kategorien der Qualität, Quantität und des Maasses anfängt. Er lobt ihn, dass er den νοῦς als Rückkehr (ἐπιστροφή) zur logischen Idee bestimmt, gerade wie er es selber thut u. s. w. Ist deswegen Hegel's System nur eine

Wiederholung des Proklischen? Gewiss nicht. Gegen Hegel's System gehalten, ist das Proklische nur ein abstracter Entwurf mit einer ermüdenden, weitschweifigen Dialektik, mit einer schattenhaften Natur, mit einer Ueberfülle von künstlicher Theologie, während bei Hegel die logische Idee wirklich Fleisch und Blut wird, und die Freiheit sich zur concreten Form des Staates organisirt. Man hat viel von einem Gesetz in der Geschichte der Philosophie gesprochen. Man hat Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus; oder Objectivität, Subjectivität und Absolutes; oder Idealismus, Realismus und Idealrealismus; oder analytische, synthetische und eklektische Systeme einander folgen lassen; es ist auch richtig, dass sich solche Zusammenhänge finden, weil jede Einseitigkeit selber ihren Gegensatz und der Gegensatz seine Auflösung in eine höhere Einheit herausfordert, allein, da in der Geschichte auch das Zufällige berechtigt ist, so kann man kein Schema als unbedingte Norm aufstellen, ohne Gefahr zu laufen, den Thatsachen Zwang anzuthun. Die Hauptsache bleibt immer, dass ein System sich durch seine eigenen Consequenzen schon kritisirt und damit den gegen dasselbe relativ höheren Standpunct aus sich hervorbringen hilft. Dies hat Hegel viel tiefer, als irgend ein Anderer vor ihm eingesehen und in der Einleitung zu seiner Geschichte als den Begriff der Entwickelung der Philosophie ganz vortrefflich auseinandergesetzt. Dieser Begriff enthält, was man unter dem Namen einer Philosophie der Geschichte der Philosophie oder eines Gesetzes für ihren Process sucht. Weil Hegel nun glaubte, alle wesentlichen Standpuncte vor und ausser ihm in sein System an Ort und Stelle als organische Momente der Idee schon eingegliedert zu haben, hielt er es mit Recht für das vollständigste und vollkommenste nicht nur, sondern auch für das am meisten kritische, weil die Einheit durch alle Puncte des Ganzen hin lebendig pulsirt und die Kritik des Besondern auf immanente Weise nicht nur negativ, sondern zugleich positiv übt.

VOLLENDUNG DES HEGEL'SCHEN SYSTEMS IN DER ZWEITEN AUSGABE DER ENCYKLOPAEDIE 1827.

Die exoterische Veranlassung einer neuen Ausgabe seiner Encyklopädie bestimmte Hegel, sein System nach aussen hin so zugänglich als möglich zu machen. Er konnte dies jedoch nicht, ohne nicht auch auf den Inhalt sich erörternd einzulassen und ihm diejenige Gestalt zu geben, in welcher es für immer abgeschlossen wurde, da eine wenige Jahre darauf kurz vor seinem Tode erfolgte Ausgabe keine weiteren Veränderungen erfuhr. Er fügte einen ganz neuen Abschnitt in die Einleitung ein, worin er die Stellung des Gedankens zur Objectivität als Verstandesmetaphysik, als Empirismus, als kritische Philosophie, als unmittelbares Wissen darstellte. Er gab der Naturphilosophie, der Psychologie und praktischen Philosophie einen grösseren Umfang und beleuchtete manche Zeitfragen ausführlich, z. B. das Verhältniss der Philosophie zur Religion, den Begriff der Staatsverfassung, den Begriff des Budgets, inwiefern der Name Gesetz für eine Finanzbewilligung unpassend sei u. dgl. m. Die einfache Gliederung des Ganzen litt unter dem Zufügen dieser didaktischen Ornamente.

Die Naturphilosophie, ein für unsere Zeit gerade so wichtiger Theil, wurde in der Gesammtausgabe der Werke Hegel's mit den Zusätzen gedruckt, die Michelet aus den Vorträgen Hegel's darüber entnahm. So schätzenswerth dieselben sind, so kann man doch bedauern, dass Hegel diese Wissenschaft nicht aus dem Ganzen und Vollen, wie die Aesthetik oder Philosophie der Geschichte oder die Religionsphilosophie behandelt hat. Die Form einer Commentirung der im Lehrbuch vorausgesetzten Paragraphen bringt unvermeidliche Wiederholungen, Verschleppungen und in Ansehung des begrifflich verarbeiteten Materials grosse Zufälligkeiten hervor. Bei der organischen Natur sinken sie oft nur zu Auszügen herab, welche Hegel sich für sein Studium aus Treviranus, Authenrieth, Bichat u. A. gemacht hatte. Wir entnehmen daraus wohl, in welch' bedeutender Ausdehnung und mit wie ausserordentlicher Aufmerksamkeit er die Arbeiten der empirischen Naturwissenschaft verfolgte, allein zugleich drängt sich uns der Wunsch auf, diese Massen klarer und schärfer organisirt zu sehen. Man überzeugt sich aus vielen jetzt nur gleichsam beiläufig hingeworfenen Aeusserungen, dass es Hegel gar nicht an Sinn für die Poesie der Natur gefehlt hat, wie ihm oft schuld gegeben wird, allein das Bild der Erscheinung, das ihm deutlich bis in die zarteren Details vor-

schwebte, ist von dem logischen Rahmen oft nur lose umspannt, und das viele Vortreffliche und Originelle, das in der That sich findet, durch diese Unvollkommenheit nicht zu derjenigen Wirksamkeit gelangt, die ihm gebührte. Es ist das grosse Verdienst eines italienischen Philosophen, August Véra, die Naturphilosophie Hegel's in das Französische übersetzt und mit einem Commentar versehen zu haben, durch welchen die Eigenthümlichkeit und Fruchtbarkeit der Hegel'schen Anschauung überzeugend an's Licht gestellt ist.

Die neuere Naturwissenschaft behauptet, dass sich die Natur nur atomistisch begreifen lasse. Sie will, wie sie versichert, nur empirisch verfahren; ihre Methode soll die inductive, d. h. analytische sein. Das Atom aber ist eine Hypothese, denn die Erfahrung kann es nicht zum Gegenstand der Beobachtung machen. Statt empirisch ist sie also metaphysisch; statt inductiv deductiv. Das Atom soll die Materie als ein unendlich Kleines sein, das schlechthin unveränderlich ist. Um aber wenigstens eine Bewegung der Atome zu ermöglichen, muss für sie zweitens, wie die Urheber dieser Lehre ganz richtig thaten, ein Leeres postulirt werden. Dies Leere haben die Neueren nicht blos als Raum, sondern als Aether bestimmt. Da also der Aether vom Raum verschieden sein soll, so mussten sie auch ihn wieder aus Atomen bestehen lassen, und so stehen sich nun die Aetheratome und die Atome der concreten Materialität gegenüber. Und um sie nicht müssig zu lassen, wird jenen eine repellirende, diesen eine attrahirende Kraft beigelegt. Alle diese Fictionen bezwecken, den Erscheinungen der Natur eine rein mechanische Basis zu geben und sie dem Calcül zu unterwerfen. Da jedoch den physikalischen, namentlich aber den chemischen Vorgängen damit allein nicht beizukommen war, so fügte man den Atomen noch eine Wärmehülle hinzu. Man machte sie zu kleinen Planeten.

Alle wirklichen Fortschritte der neueren Naturwissenschaft sind auf dem Wege der Beobachtung nach den Schlüssen der Induction und Analogie gemacht worden. Die atomistische Theorie und ihr Calcül hat nicht nur nichts dazu beigetragen, sondern hat nur gehemmt und verwirrt. Gewiss hat die Kategorie der Quantität eine grosse Berechtigung für die Processe und Gestalten der Natur, aber man muss sie nicht, weil sie unvermeidlich auch die Extreme des unendlich Grossen und Kleinen enthält, mit der Atomistik identificiren.

Die Hegel'sche Naturphilosophie ist so weit als möglich davon

entfernt die Mathematik zu unterschätzen. Sie hat dieselbe ausdrücklich als ein Moment in die Naturwissenschaft aufgenommen, aber sie will an die Stelle des künstlichen Zwanges, der den Naturphänomenen durch eine voreilige Veräusserlichung an die Zahl angethan wird, den Realismus der spontanen Selbstgestaltung setzen. Der Werth des arithmetischen Formalismus hängt nur von den Thatsachen ab, mit denen der Calcül operirt. Sind diese falsch, so fällt er in sich zusammen. Welche Rectificationen sind z. B. in der heutigen Astronomie allein durch die genauere Messung der Geschwindigkeit des Lichts für die Abstände der Planeten von der Sonne nothwendig geworden.

Hegel will für die wissenschaftliche Behandlung der Natur die Dialektik geltend machen. Es ist dies von ihm selbst in einer noch unvollkommenen Weise geschehen, aber es ist kein Zweifel, dass man darauf wird zurückkommen müssen. Er unterscheidet:

1) Mechanik; 2) Physik; 3) Organik. Setzen wir dafür den Inhalt dieser Sonderwissenschaften, so erhalten wir: 1) Stoff; 2) Kraft; 3) Leben.

Uebersetzen wir diese Begriffe in abstracte Kategorien, so ergeben sich: 1) Substantialität; 2) Causalität; 3) Teleologie.

Nach Hegel'scher Methode hat jede dieser Sphären durch sich eine ihr immanente Gesetzmässigkeit, die 1) als Schwere; 2) als qualitative Veränderung; 3) als Formbestimmung zum Vorschein kommt. Aber diese Unterschiede heben sich auch als ein Stufengang sowohl nach vorwärts als nach rückwärts wieder auf. Der Stoff hat seine Wahrheit an der Kraft, die Kraft am Leben. Das Leben als der absolute Zweck der Natur setzt sich die beiden andern Sphären als Bedingung voraus. Man hat in der neueren Zeit immer nur von Stoff und Kraft gesprochen, während der Natur die Form nicht minder wichtig ist, weil sie erst das Individuum und damit das Lebendige ermöglicht. Man möchte sogar die organischen Zellen auch wieder nur atomistisch behandeln, um aus ihnen die Organismen als blosse Mechanismen aufzubauen, aber die Zelle ist wesentlich eine individualisirende, zu einer bestimmten Gestalt sich abschliessende Macht. Wenn man sagt, dass der Organismus eine Lebenskraft besitze, so ist das viel zu wenig gesagt, denn er ist vielmehr durch und durch der *nisus formandi*, mit Blumenbach zu reden, oder innere Zweckmässigkeit, es mit Kant auszudrücken.

Die Auffassung des Begriffs des Lebens bei Hegel ist tief, aber diese Tiefe ist noch wenig in die Breite der tausendfältigen Formen

der Natur herausgearbeitet, d. h. die ganze Morphologie ist noch zurückgeblieben.

Hegel hält die Erde für das einzige Gestirn, auf welchem Leben existirt. Es ist wohlfeil, sich darüber zu verwundern und es ist billig, zuzugeben, dass wir empirisch nicht wissen können, ob nicht auf anderen Gestirnen, z. B. Venus und Mars, auch organische Wesen existiren. Als strenger Systematiker aber konnte er nicht anders, als der Erde eine solche Superiorität zu vindiciren. Bessel in einer Abhandlung über die physische Beschaffenheit der Weltkörper und Whewell in seiner Schrift: *plurality of worlds*, sind zu demselben Resultate gelangt. Die weitere Folgerung, dass im ganzen Universum auch nur auf der Erde eine Geschichte sich abrolle, ist unvermeidlich.

Die unendliche Vielheit der Weltkörper genirte Hegel nicht. Sie war für ihn eine „schlechte" Unendlichkeit, die ihm so wenig imponirte, als die unendliche Vielheit der Infusorien oder Insecten u. s. w. Der maasslosen Bewunderung der Naturphänomene, sofern man sie über die Productionen des Geistes stellt, war Hegel abhold. Und so stand ihm auch ein winziges Infusorium, weil es doch schon ein lebendiges Individuum, unendlich höher, als ein Gestirn, das nur erst eine unorganische, wenn auch noch so gigantische Masse ist.

HEGEL ALS KRITIKER.

Hegel's Arbeiten waren wesentlich systematische, aber in der dialektischen Form seiner Systematik lag ein kritischer Zug, der auch in eigenthümlicher, selbständiger Weise neben dem System hervortrat. Man kann sogar sagen, dass er sich seinen Standpunct kritisch erarbeitete. Die Kritik Kant's, Jacobi's, Fichte's und Schelling's beschäftigte ihn zuerst, und im Ringen mit diesen Philosophen wurde er sich seiner eigenen Auffassung der Philosophie allmählich erst recht bewusst. Seine Geschichte der Philosophie zeigt uns, wie er mit der gesammten Entwickelung vor ihm sich kritisch auseinandersetzte. Er unterscheidet sich hier von früheren Historikern durch die Art, wie er die Kritik der verschiedenen Standpuncte sich von innen her

selbst will vollziehen lassen. Er will ein System nicht von aussen her durch einige Adjective beurtheilen, dass es falsch oder wahr, gut oder schlecht, klar oder verworren, heilsam oder gefährlich sei, oder wie sonst solche Epikrisis der dogmatischen Erzählung angehängt zu werden pflegt, sondern er bemüht sich, ein System zuerst in seiner positiven Berechtigung als nothwendiges Resultat der ihm vorangehenden Bedingungen, sodann aber in seinen eigenen Consequenzen die Widerlegung der ihm anhaftenden Irrthümlichkeit zu zeigen. Durch diese immanente Kritik hat er die Continuität in den Erscheinungen des Gedankens als eine aus ihnen selbst entspringende zu erhalten und der Kritik dasjenige zu geben verstanden, was sie in ihrem negativen Thun zugleich productiv zu machen im Stande ist. Hegel hat die unendliche Freiheit seines Geistes vielleicht nirgend glänzender als in der Kraft bewiesen, mit welcher er sich auf fremde Standpuncte versetzen und die Eigenthümlichkeit derselben völlig objectiv reproduciren konnte. Er ist natürlich hiebei nicht überall von gleicher Bedeutung, theils weil er zuweilen einen Gegenstand empirisch doch nicht genügend durchdrungen hatte, theils weil er gegen gewisse Richtungen eine Antipathie besass, die ihn in der Beurtheilung verstimmte. Man erkennt z. B. leicht, mit welcher Wärme er Heraklit schildert, während er an Locke mit einer erkältenden Grämlichkeit herangeht. Die Naivetät, mit welcher er die grössten Philosophen behandelt, hat ihn nicht selten zu einer schulmeisterlichen Trockenheit geführt, die ihn mit sehr gepriesenen Hypothesen barsch umgehen lässt. Er streift dann wohl an einen gewissen Cynismus, der uns verdutzt macht, dessen treffender Ausdruck sich aber nicht mehr verwinden lässt. Als er z. B. Leibnitzens praestabilirte Harmonie beschreibt, in welcher Gott alle Widersprüche ausgleichen soll, entfahren ihm die Worte, dass Gott freilich Alles mache, und dass er gleichsam die Gosse sei, worin alle Widersprüche zusammenfliessen. Als er von Kant's Anschauung spricht, sagt er, Anschauung heisst bei ihm nichts anderes, als dass hier diese Tabacksdose und hier dieser Leuchter steht u. s. w. Hegel hatte immer ein sehr lebhaftes Gefühl für die deutsche Literatur. Er wünschte sie in kritischer Beziehung aus ihrer Verdumpftheit und Zerstückelung herauszuheben. Er wollte die Kritik zu derjenigen Würde emporheben, welche einer grossen Nation angemessen ist. Wir finden in seinen Schriften zwei Aufsätze, die sich mit dem Entwurf einer kritischen Zeitschrift beschäftigen, wie er sich das Ideal

einer solchen dachte, um der Zufälligkeit und Oberflächlichkeit zu begegnen, die sich in dem mechanischen Treiben der gewöhnlichen Recensiranstalten so leicht einnisten. Er wollte die Kritik in einem Journal centralisiren, das als ein unparteiischer Gerichtshof den Werth und Unwerth der Erscheinungen mit gründlichem Bewusstsein abwägen sollte. Er hatte die Freude, in seinem Alter dies Ideal durch die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik zu verwirklichen, richtiger gesagt, den Versuch zu seiner Verwirklichung zu machen, denn bei aller Mühe, die er sich gab, konnte er doch nicht verhindern, dass, besonders in den ersten Jahrgängen, sich ein Dogmatismus der Hegel'schen Schule breit machte, die hier zum erstenmal die Gelegenheit fand, ihre Ansichten, andern Standpuncten gegenüber, dem grossen Publicum zu insinuiren. Es gingen gar manche groteske Ungeheuerlichkeiten aus jenem didaktischen Drange hervor, wie Daub's an sich tiefe aber kritisch und literarisch völlig ungeschickte Anzeige von Marheineke's Dogmatik. Manche Schriftsteller bildeten sich allmählich von einem schwerfälligen Doctrinarismus zu einer glücklicheren, freiern Form fort z. B. Hinrichs, der anfänglich im Styl der Phänomenologie schrieb, späterhin aber sehr gute Recensionen, z. B. über Herbart's Metaphysik, geliefert hat.

Um nun die Schule zu disciplíniren, um ihr ein Beispiel zu geben, wie sie es eigentlich anzufangen hätte, ward Hegel selber ein fleissiger Kritiker in den Jahrbüchern. Er schüttelte hier allen Schulstaub von sich und benahm sich mit einer Gewandtheit, die man ihm nicht zugetraut hatte. Er hob jedes Werk, das ihn beschäftigte, sorgfältig von dem allgemeinen literarischen Hintergrunde ab, aus welchem es hervorgegangen war. Er charakterisirte mit schlagenden Worten die Darstellungsweise der Autoren. Er lobte und tadelte am rechten Orte, wusste auch schon Bekanntes noch wieder in einer überraschenden Beleuchtung, in einem bisdahin übersehenen Zusammenhange darzulegen. Göthe gestand, dass er die Kritiken Hegel's jedesmal mit dem grössten Vergnügen lese und immer interessante Belehrung daraus schöpfe.

Eine gewisse polemische Stimmung gegen die romantische Schule und gegen die von ihr patronisirten Ansichten zieht sich durch die meisten dieser Kritiken hin. In den Berichterstattungen über Wilhelm von Humboldt's Auffassung der Bhagavatgita wollte er den Nimbus zerstören, mit welchem Friedrich Schlegel die indische Philosophie umgeben hatte. In der Kritik von Görres Grundlage der Ge-

schichtswissenschaft griff er die ganze romantische Schule der Neu-Katholiken an, die auch in Frankreich durch Eckstein, Ballanche u. A. vertreten waren. In der Kritik der Hamann'schen Schriften, welche Rothe in München gesammelt hatte, kehrte er sich gegen den Pietismus und zeigte, wie es in der Wissenschaft nicht um mystische Ahnungen, sondern um das zu thun sein müsse, was für das Bewusstsein heraus ist. Er nahm Kant gegen die vornehme Manier in Schutz, mit welcher der Pietismus über ihn als einen seichten Moralisten und dürren Verstandesmenschen absusprechen anfing. Die Herausgabe der nachgelassenen Schriften Solger's durch Tieck gab ihm Veranlassung, Solger's Verdienste und gründliche Speculation zu ehren und die nahe Verwandtschaft aufzudecken, in welcher derselbe oft mit ihm sich berührte, zugleich aber gegen die theologische Aesthetik der romantischen Schule, namentlich gegen die Lehre von der Ironie, wie Friedrich Schlegel sie verstand, mit geharnischten Worten anzukämpfen. Hier verlässt ihn mitunter die objective Heiterkeit, die ihn sonst als Kritiker auszeichnet, und er geht bis zur bitteren Gereiztheit fort, der man eine persönliche Indignation gegen Schlegel abfühlt.

Als Hegel mit Schelling das kritische Journal für Philosophie herausgab, hatte er es nur mit Zeitgenossen zu thun gehabt, mit Kant, der noch lebte, mit Fichte, mit Krug, mit Schulze, mit Jacobi u. A. Damals aber hatte er noch keine eigene Philosophie zu schützen gehabt, sondern vertheidigte noch den Standpunct des Schelling'schen Identitätssystems. Jetzt, in Berlin, hatte er durch seine Encyklopädie und durch seinen Unterricht sein eigenes System mit völliger Bestimmtheit blosgelegt und eine heftige, weitreichende Opposition gegen sich heraufbeschworen, die ihm in Literaturzeitungen und Broschüren das Leben recht sauer machte. Gegen eine Anzahl dieser Verunglimpfungen, dieser bald politischen, bald religiösen Verdächtigungen, dieser leidenschaftlichen Anklagen auf Zerstörung des Staates und der Kirche wandte er sich in einer Collectivrecension, die er jedoch aus Ekel an solcher Apologie seiner selbst nicht vollendete. Sie enthielt aber auch so schon das Wesentliche von dem, was eigentlich bis auf den heutigen Tag gesagt werden muss, wenn man Hegel beschuldigt, keinen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und dem Menschen zu machen und alle Freiheit dem Staatsdespotismus zu opfern. Solche, oft sehr hämische Anklagen schmerzten ihn tief und verdüsterten ihn, weshalb es nicht Wunder nehmen kann, wenn wir sehen, mit welcher freudigen Dank-

barkeit er Göschel die Hand drückt, als dieser Jurist ihm durch seine Aphorismen über absolutes Wissen und Nichtwissen einen so unerwarteten Beistand brachte. Hegel überschätzte jedoch Göschel damals, denn hinterher zeigte es sich, dass derselbe, bei vielseitiger Empfänglichkeit doch nicht aus einer gewissen pietistischen Befangenheit und scholastischen Zurechtmacherei herauskonnte.

Die lachenden Erben aller Pointen, die Hegel in diesen Kritiken der Berliner Periode, mit Einschluss seiner Abhandlung über die englische Reformbill, nach allen Seiten schleuderte, sind Ruge und Echtermeyer in den deutschen Jahrbüchern gewesen. Ruge besonders hat die kritischen Wendungen Hegel's mit tiefer Nachempfindung ihres markigen Styls in unendlichen Variationen gehandhabt. Ruge hat sich einmal über den Begriff des Komischen als Systematiker versucht. Das System ist nicht seine Stärke, aber in der polemischen Kritik ist er ausgezeichnet und die stylistischen Waffen zu ihr hat er von Hegel, auch da, wo er gegen Hegel ficht, wie er dies zuerst in den Jahrbüchern durch eine Kritik von Hegel's Naturrecht that, in welcher er mit den später immer stärker betonten Vorwürfen über Reaction präludirte. Durch die Halleschen und deutschen Jahrbücher sowie durch die sich ihnen anschliessenden Wigand'schen Epigonen sind dann die Hegel'schen Wendungen als typische zu einem Gemeingut der deutschen Literatur und Sprache überhaupt geworden.

HEGEL ALS STYLIST.

Wir haben jetzt den sogenannten Bildungsgang Hegel's und alle einzelnen Werke kennen gelernt, in denen derselbe zum Vorschein gekommen. Wir sind dadurch befähigt, nunmehr seine stylistische Bedeutung für die philosophische und deutsche Literatur richtig zu würdigen.

Wenn wir von einem Styl Hegel's reden, so können wir darunter nur die charakteristische Form der Sprache verstehen, die er von seinem öffentlichen Auftreten ab gezeigt hat. Wir werden freilich einen Zug bedächtiger Ueberlegsamkeit und resoluter Hingabe an das

Object, das ihn beschäftigt, schon von seinen Jünglingsjahren ab als Ausdruck seiner Individualität bemerken können; wir werden in allem, was er schreibt, sehen, wie er zwar, wenn er es für angemessen erachtet, rhetorische Wendungen in seiner Gewalt hat und sie anzubringen versteht, wie ihm aber nichts ferner liegt, als das rednerische Pathos, weshalb ihm ja auch die theologische Facultät in Tübingen ausdrücklich das Zeugniss gab, ein schlechter Orator zu sein; wir werden auch wahrnehmen, wie der trockene, anspruchslose Ton seiner Abhandlungen und Briefe zuweilen plötzlich aus der Sphäre herkömmlicher Gewöhnlichkeit in eine ganz andere übertritt, in welcher originelle Bilder uns das Wirken einer kraftvollen Phantasie verkünden und die sonstige Langsamkeit des Periodenbaus einer stürmischen Bewegung weichen muss.

Dies alles wird uns nicht entgehen, auch nicht, dass Hegel in allen diesen Beziehungen sich gleich geblieben ist, weil sie einmal die Elemente seiner Individualität constituirten, in welcher der Gedanke als reiner Gedanke alle andern Facultäten des Geistes absorbirte.

Einen wirklichen Styl hatte Hegel aber erst, nachdem er sein System, wenn auch nur erst in rudimentärer Gestalt, gefunden hatte; denn erst von hier ab kam Einheit und feste Richtung in seine Sprache. So lange er in Tübingen weilte, schrieb er ganz ebenso, wie die damalige Aufklärungsepoche. In der Schweiz sehen wir zunächst einen ganz neuen Styl bei ihm ansetzen. Alles dreht sich bei ihm darum, das Wesen der absoluten Liebe zu schildern. Die Liebe und die Scham, das Schicksal und seine Versöhnung, die Taufe, das Abendmahl, das waren die Gegenstände, bei deren Analyse er zum erstenmal dialektisch wurde und das Princip seiner Philosophie, den Begriff des Geistes, eruirte. Sein Leben Jesu und seine Kritik des christlichen Dogmatismus und Kirchenthums dagegen sind noch ziemlich in der Art geschrieben, wie auch ein Reimarus es gekonnt hätte. Jene oben wieder in Erinnerung gebrachten Darstellungen gehören dem Gehalt, wie der Gestalt nach mit zu dem Höchsten, was Menschen überhaupt gedacht und gesagt haben. Sie sind im reinsten Deutsch verfasst. Die neue und tiefere Auffassung der Freiheit als der Nothwendigkeit des Geistes, welche die Natur ihrem absoluten Zweck opfern müsse, leuchtete hier zum erstenmal auf, wie die junge Morgensonne an den Gipfeln der Schweizer Alpen mit prophetischem Licht erglänzt, während die grünen Matten des Thales noch im Dunkel liegen.

Und wie die vorwärts und aufwärts rückende Sonne dann all-

mählich alle Gegenstände versichtbart, so stieg Hegel von jener erhabenen Concentration in der Frankfurter Periode zur realistischen Particularisation herab. Er gewann hier zunächst das Material für die Sprache seiner praktischen Philosophie, dann aber auch das Fundament seiner Wissenschaft der logischen Idee. Erst hiermit kam er mit wissenschaftlicher Bestimmtheit über Kant, Fichte und Schelling hinaus. Erst hier gewann er eine sichere Terminologie. Erst von hier ab schaute er die Eine Vernunft in Allem, Alles in der Einen Vernnnft.

Die Signatur seines Styls wurde jetzt Platonisch. Der Platonische Parmenides wurde offenbar das Ideal, dem er nachrang. Aber, wie wir gesehen haben, auch auf die Architektönik seiner Naturphilosophie und seiner Ethik wirkte Platon's Vorbild mächtig ein.

Nach so vielfach im Stillen geübten Versuchen trat er endlich in die Oeffentlichkeit.

Die Reife seiner Bildung bekundete sich in der Selbständigkeit seines Urtheils, in der männlichen Würde seines Ausdrucks, in der Freiheit seiner Bewegung. Seine kritischen Abhandlungen über die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, über Glauben und Wissen, über den antiken und modernen Skepticismus, über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts verriethen einen hohen kunstbewussten Genius, der in einer Zeit, die mit Erfindung neuer Systeme spielte, durch einen ungewohnten Ernst frappirte. Die Idee des Absoluten, als um welche es in der Philosophie einzig zu thun sein kann, ist nie so schlagend, als in jenen Abhandlungen, herausgesetzt. In der Sprache ist jedoch ein gewisser Zwiespalt, insofern Hegel zwar die Schelling'schen Kategorien im allgemeinen gebraucht, im besondern aber seine eigene Dialektik bereits in zahllosen Wendungen vordringt; etwa wie Raphael's ältere Bilder noch den Styl der Schule von Urbino besitzen und doch zugleich schon eine andere Zeichnung und Färbung zeigen.

Mit der Phänomenologie hört das Hereinspielen des Schelling'schen Elementes in den Styl Hegel's ganz auf. Der Bildungsprocess desselben ist seiner völligen Breite nach abgelaufen, und er bleibt sich von nun ab im wesentlichen gleich. Um ihn seiner Eigenthümlichkeit nach zu erkennen, wollen wir die Terminologie, die Periodologie und die Composition Hegel's betrachten.

In der Terminologie schliesst sich Hegel einerseits dem von ihm vorgefundenen Sprachgebrauch so viel als möglich an. Man wird

nicht bemerken, dass er technisch gewordenen Ausdrücken der Philosophie, in denen sie successiv ihre Resultate ablagert, ganz abweichende Bedeutungen zu octroyiren sich veranlasst sähe; wiewohl er sie durch den systematischen Zusammenhang, in welchem er sie entwickelt, viel genauer bestimmt und dadurch ihre philosophische Geltung im Unterschiede von dem unkritischen Gebrauch dieser Wörter in der Vorstellungsart des gemeinen Lebens specifisch beschränkt. Andererseits musste ihn das Eigenthümliche seines Standpuncts auch zu neuen Wendungen des vorhandenen Materials führen, die nicht sogleich verständlich erscheinen, keineswegs aber jene Undurchdringlichkeit besitzen, die man ihnen oft anzudichten pflegt. Hierher gehört z. B. der Ausdruck: negative Identität, über den so viel Papier verderbt ist. Hegel will damit sagen, dass die Identität, von der er spricht, nicht die einfache, unterschiedlose, vielmehr die sich von sich selbst unterscheidende ist. Die erstere nennt er auch die abstracte, d. h. die von dem Unterschied abstrahirende, die zweite die concrete, d. h. die den Unterschied in sich setzende; der Ausdruck negative Identität hat, meiner Meinung nach, das Missverständliche, dass man ihn als Gegensatz zu einer positiven Identität nehmen könnte. Nachdem Hegel aber einmal sich über den Sinn jenes Terminus erklärt hat, warum soll es ihm nicht gestattet sein, ihn der Kürze halber zu gebrauchen? Aehnlich verhält es sich bei ihm mit dem Worte Negativität, das er für Selbstbestimmung gebraucht, weil sie es ist, durch welche die Einheit sich zum Unterschiede von sich abstösst. Wir geben zu, dass ein ganz ungeschulter Laie nicht wissen wird, was er dabei denken soll, wenn er von der Negativität des Lebens, des moralischen Subjects, des Staates, der Tragödie u. s. w. bei Hegel liest. Aber wir fordern auch die Billigkeit, dass er sich unterrichten lasse, was Hegel damit sagen wollte, und dann wird er zugeben müssen, dass der Ausdruck eine für seinen Inhalt ganz passende Abbreviatur ist. Jeder Wissenschaft gesteht man das Recht zu, sich ihre Terminologie nach ihren Bedürfnissen bilden zu dürfen, nur bei der Philosophie ist man so plump und roh, ihr zuzumuthen, eine solche nicht haben zu sollen. Die Philosophie müsste unaufhörlich in tausend Umschreibungen mit ermüdender Weitläufigkeit reden, wenn nicht auch sie technische Bezeichnungen einführen dürfte. Hegel sagt z. B. oft: das Substantielle der Sache d. h. das in der Veränderung der äusseren Erscheinung sich gleich bleibende Wesen der Wirklichkeit. Jeder philosophisch Gebildete wird das Wort substantiell ohne Anstoss

richtig verstehen, der Pöbel aber schreit darüber als über einen Jargon. Hegel hat, wo er vom herkömmlichen Sprachgebrauch abweicht, immer ein Bewusstsein über seine Neuerung und bemüht sich dieselbe zu motiviren. Wir sehen dies besonders an zwei Puncten, in der Logik, bei dem, was er Objectivität des Begriffs nennt, und in der praktischen Philosophie bei dem, was er unter dem Namen der Sittlichkeit verstanden haben will. Ganz ausserordentliche oder gar gekünstelte Wortformen finden sich nirgends in seiner Terminologie.

Diese hat nun aber auch noch eine ganz besondere Seite in ihrem Streben nach Deutschheit des Ausdrucks. Hegel war überzeugt, dass eine Nation erst dann zu philosophischer Bildung gelangt sei, wenn sie in der eigenen Sprache philosophire; und umgekehrt, dass eine Philosophie sich nur als nationale in der Muttersprache vollenden könne. Er schrieb zu Anfang dieses Jahrhunderts an Voss nach Heidelberg, dass, wie dieser den Homer deutsch habe reden lassen, so er sich angelegen sein lassen wolle, die Philosophie deutsch reden zu lassen. Er war aber nicht gemeint, mit dieser Tendenz in die Einseitigkeit eines übertriebenen Purismus zu fallen, wie es Krause geschah, der durch seine Ueberdeutschung der Terminologie das Gegentheil von dem erreichte, was er bezweckte, nämlich unverständlich zu werden. Krause beachtete bei seiner Sprachreform zu wenig, welche ausserdeutsche Wörter in der That schon das Bürgerrecht erlangt hatten, wie z. B. wenn er für positiv bejahig, für negativ verneinig setzte. Er verstiess auch gegen die Gesetze der Sprachbildung, wenn er Wörter wie Fasheit, Richtheit u. a. machte. Er ging auch aus dem Deutschen in das Indische über; er sagte z. B. das Or-Om-Wesen für das absolute Wesen. Endlich aber war er nicht consequent, sofern er neben diesen selbstgeschaffenen Wörtern auch ganz naiv die gewöhnliche Terminologie laufen liess und so zu einer recht buntscheckigen oft völlig geschmacklosen Darstellung kam. Von solchen Verirrungen hat Hegel sich frei gehalten. Er hat sich als ein Mann von feinem Gefühl und Tact für den Spielraum benommen, welchen die Philosophie hier beschreiben darf. Insofern die Logik die allgemeinen Kategorien enthält, welche alle andern Wissenschaften durchdringen, sehen wir in derselben den deutschen Ausdruck vorwalten. Man kann sie in wenige Zeilen zusammenfassen.

Das Sein als Wesen ist der Begriff. Das Sein an sich ist un-

mittelbar bestimmtes; die Bestimmtheit als Grösse ist das Maass. Als in der Veränderung der Maassverhältnisse sich gleichbleibend ist das Sein das Wesen, das, als Grund, sich in die Erscheinung übersetzt, die in ihrer Einheit mit dem Wesen die Wirklichkeit ausmacht, welche sich in den Momenten der Substantialität, Ursachlichkeit und Wechselwirkung entfaltet. Diese Bestimmungen heben sich als die Formen der Nothwendigkeit in den Begriff d. h. das Allgemeine auf, das sich selbst durch das Besondere zum Einzelnen bestimmt. Freiheit, Spontaneität, Autonomie, Selbstgestaltung ist das, was Hegel den subjectiven Begriff nennt. Unter dem Objectiven versteht er die Verhältnisse, in welche die Realität des Begriffs als eine selbständige Existenz eintreten kann, bis der Begriff als Idee die vollkommene Einheit seines unendlichen Inhalts und seiner unendlichen Form erreicht.

Die Deutschheit dieser Terminologie setzt sich so viel wie möglich auch in das Specielle fort: Ansichsein, Fürsichsein, Scheinen, Entäussern, Insichgehen, Vermitteln, Sichauslegen, Rechtfertigen, Aufheben u. s. w., das sind alles Hegel'sche Wendungen, die seit seiner Wirksamkeit in Berlin in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen sind. Von einem Jargon, wie ihm vorgeworfen ist, kann man nichts entdecken. Die Terminologie Hegel's ist im Gegentheil die einzig classische, weil sie als eine sorgfältig gewählte, einfache, geschmackvolle durch das ganze System gleichmässig hindurchgeführt ist.

Vergleicht man die verschiedenen deutschen Philosophien in Betreff des Umfangs, den sich ihre Sprache in der Nation erobert hat, so lässt sich nur die Kant'sche mit der Hegel'schen als gleichwichtig ansehen. Die Fichte'sche stand einerseits der Kant'schen noch zu nahe und war andererseits von der Schelling'schen absorbirt. Die Schelling'sche wechselte ihre Kategorien zu oft, als dass sie eine consequente Durchführung hätte erreichen können. Es waren hauptsächlich die aus der Naturphilosophie genommenen Ausdrücke, wie Potenz, Pol, Indifferenz, Ineinsbildung und ähnliche, durch welche sie die Zeit ihrer Herrschaft markirte. Die Herbart'sche Philosophie ist immer nur innerhalb der Schule lebendig geblieben. Ihre Anschauung wie ihre Sprache ist, trotz der hohen Eleganz und trotz der ungemeinen Formgewandtheit ihres Urhebers, nie in die Nation eingedrungen, weil sie eine gewisse Idiosynkrasie

besitzt, welche sie vom gewöhnlichen Bewusstsein zu sehr absperrt. Die Baader'sche Philosophie ist zu einseitig nur Theologie und in ihrer Sprache theils zu stark lateinisch und französisch inficirt, theils zu vieldeutig in phantasievollen Bildern, welche die Stelle metaphysisch gereinigter Begriffe vertreten sollen. Sie wird immer nur das Eigenthum eines kleinen Kreises begeisterter Anhänger verbleiben, der deutschen Nation ist sie, auch nach den colossalen Anstrengungen, welche die erstaunliche Energie Hoffmann's für ihre Propaganda gemacht hat, fremd geblieben. Schopenhauer's Philosophie hingegen hat sich eine grosse Popularität erworben, allein nicht sowohl als Wissenschaft, sondern weil einige ihrer Paradoxen den zeitweiligen Verstimmungen so ausserordentlich zusagen. Schopenhauer schreibt höchst interessant; er schreibt mit hinreissendem Pathos; er schreibt witzig und versteht aus einem reichen Schatz gediegener Belesenheit sehr glückliche Anwendungen zu machen. Die Sarkasmen Schopenhauer's, die jetzt überall wiederklingen, sind aber keine wissenschaftliche Macht; sie sind nur die cynischen Ausbrüche, mit denen der Pessimismus die Tragödie der Verzweiflung in einem tollen Satyrspiel endet. Hegel's Sprache ist über den Affect der Leidenschaft, der Schopenhauer bis zu seinen Grobianismen durchdringt, hinaus, sie hat eine objective Ruhe, die auch dem Elend der Welt gegenüber, vor welchem sie keineswegs das Auge verschliesst, ihre Besonnenheit bewahrt. Sie hat den Bau aller Wissenschaften regenerirt und greift dadurch viel tiefer und weiter, als die melancholischen Confessionen des Frankfurter Eremiten.

Hegel war von Geburt ein Schwabe und hat seine Jugend erst in Würtemberg, dann in der Schweiz und in Frankfurt zugebracht, d. h. in Ländern, in denen urdeutsche Stämme heimisch sind. Daher zeigt auch seine Sprache eine Fülle von echt deutschen Kernworten, die namentlich in der Aesthetik zum Vorschein kommen, weil er hier veranlasst war, sich auf die ganze Breite der sinnlichen Phänomene einzulassen. Hegel unterscheidet ganz bestimmt Vorstellung und Begriff. Er bewegt sich in den logischen Formen mit grösster Leichtigkeit; sie sind, auch in ihren weitläufigsten und kühnsten Verschlingungen sein eigentliches Element; allein er hat daneben das empirische Bild der Welt in einer ganz bestimmten, farbenfrischen Anschauung vor sich, aus welcher er sogleich, wenn es ihm beliebt, jeden Gegenstand in der Vollkraft

seiner Individualität hervortreten lassen kann. Was er dann zur Verdeutlichung des abstracten Gedankens beibringt, ist immer treffend und neu. Er langweilt uns nicht mit abgehetzten Schulbeispielen. Er will z. B. verdeutlichen, wie das Schwächere gegen das Stärkere weniger, als das Stärkere gefährdet ist, und erinnert daran, dass eine Flintenkugel wohl durch ein Brett hindurchschlägt, aber ein in der Luft schwebendes, ausgespanntes Tuch unverletzt lässt. Ganz ungesucht stellen sich bei ihm die Veranschaulichungen ein. Mit eigentlichen Bildern ist er sparsam; wenn er sich aber dazu herablässt, so üben sie auch eine unvergleichliche Wirkung. Die grossartigen Bilder aus der Vorrede zu seiner Phänomenologie sind allgemein bekannt und bewundert; aber es fehlt keinem seiner Schriften an ähnlichen Momenten, wenn sie auch nicht mit ebenso sorgfältiger Malerei ausgearbeitet sind. In der Diction schliesst sich Hegel, wie schon einmal bemerkt worden, Schiller am nächsten an. Der logische Knochenbau, der bei Hegel wie bei Schiller auf Kantischer Grundlage beruht, zeichnet sich bei Hegel schärfer durch, allein in einer gewissen Poesie der Prosa stimmen sie überein, ohne doch eine sogenannte poetische Prosa zu schreiben, welche für die Wissenschaft immer ein Fehler ist.

Die Periodologie Hegel's hat im allgemeinen einen plastischen Typus. Sie athmet eine kühle Ruhe, weil die Sachlichkeit in ihr vorwaltet. Selten geht sie in rhetorische Bewegtheit über. Beredsamkeit in dem Sinne, wie sie Fichte im höchsten Grade verliehen war, gehörte nicht zur Ausstattung des Hegel'schen Genius. Wenn er weiss, dass er beredsam sein soll, wie in der Rede auf seinen Vorgänger am Aegidiengymnasium in Nürnberg, in seinen dortigen Schulreden, in seinen Antrittsreden zu Heidelberg und Berlin, so fehlt ihm zwar nicht die Feierlichkeit des Tones, die erregbare Stimmung des festlichen Augenblicks, aber man merkt ihm ab, dass er rhetorisch wird, nur weil er weiss, dass er es bei dieser Gelegenheit sein muss. Das Rhetorische langweilte ihn, wie wir besonders aus seiner Beurtheilung der Stoiker wissen. Sehr charakteristisch ist, dass er dieselbe Rede, mit welcher er in Heidelberg debutirte, auch in Berlin, nur mit einigen Zusätzen über die Metropole der Intelligenz, wiederholte.

Da das rednerische Pathos ihm von Hause aus fremd ist, so sind interrogative und noch mehr exclamative Perioden selten bei ihm. Sein Satzbau gestaltet sich in einfachen Constructionen von

positiver, dogmatischer Form, deren Fortleitung innerlich durch die verschiedenen Formen des Schlusses bedingt ist, die in der Regel jedoch die ausdrückliche Herausstellung der Prämissen und des Schlusssatzes nicht betonen. Daher erscheint seine Darstellung oft viel weniger bündig, als sie es an sich ist. Sie nimmt sich assertorisch aus. Bestimmung folgt auf Bestimmung, aber es sieht nicht so aus, als ob eine aus der anderen folgte. Weil er, der Philosoph, sich im voraus die ganze Reihe der Momente klar gemacht hat, so gewinnt es den Anschein, als ob er aus diesem fertigen Wissen eine Bestimmung an die andere nur subjectiv heranbrächte, ohne die Nothwendigkeit des Zusammenhanges bewiesen zu haben. Nun ist aber zuvörderst zwischen Hegel's mündlicher und schriftlicher Darstellung zu unterscheiden. Die erstere liegt uns in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie am deutlichsten vor; demnächst in den Zusätzen zur Naturphilosophie. Hier überwiegt die dogmatische Exposition. Das Bedürfniss, dem Zuhörer vor allem den Hauptbegriff zu überliefern, lässt ihn kürzere Sätze sprechen. Dann erst, wenn er die Grundauffassung gesichert zu haben glaubt, geht er an die weitere Darlegung und entfaltet sich in weitläufigeren, verschlungeneren Perioden, die besonders durch eine Fülle höchst treffender, malerischer Prädicate zuweilen stark anschwellen. In der Religionsphilosophie hat er da, wo er sich in die Idee Gottes versenkt, oft ganz und gar die Weise Eckart's. Man könnte aus solchen mystischen Passagen Hegel's Stellen in Eckart und umgekehrt transponiren, ohne dass man es sonderlich gewahr würde. Schön sind diese Perioden nicht gebaut. Die Schlagfertigkeit, um die es zunächst zu thun ist, vernachlässigt alle andere Rücksicht. Es kommt dann auch vor, dass Hegel Substantive verschiedener Gattung mit einem Pronomen zusammen bringt, das in seinem Genus nur auf eines oder auf einige passen würde. Merkwürdig ist es, wie gut sich auch solche etwas tumultuarische Sätze ausnehmen, sobald sie in's Französische übersetzt werden. Ein glänzendes Beispiel hiezu hat A. Véra durch seine schon erwähnte französische Uebersetzung der Naturphilosophie geliefert, die sich viel glatter, als das deutsche Original fortliest. Wenn Hegel spricht, fällt er auch wohl in völlig lateinische Constructionen von der Art, wie die berüchtigt gewordene Stelle in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie: „Aus Herrn Hotho's demnächst zu erscheinender Dissertation ersehe ich." Also: *ex dissertatione proxime apparitura*. Wenn nun auch kleine Incorrectheiten

in seinen Schriften vorkommen, so ist doch der Unterschied von der gelockerten Art des mündlichen Vortrags sehr bedeutend. Als Schriftsteller ist Hegel höchst sorgfältig; wie auch die vielen Aenderungen in seinen Manuscripten beweisen, bevor er sich genügte. Hier verkittet er alle Glieder eines Satzes mit dem logischen Cement zu einem gediegenen Gefüge. Er ist peinlich genau in der Wahl der Prädicate und äusserst précis in der Stellung der Nebensätze zum Hauptsatz. Wir haben zwei Schriften, in denen wir den Unterschied von Gesprochenem und Geschriebenem bei Hegel unmittelbar beobachten können, die schöne Einleitung zur Philosophie der Geschichte und die Beweise für das Dasein Gottes, die er selber schriftlich nur bis zum ontologischen fortgeführt hat.

Ein zweiter Hauptpunct für die Periodologie liegt bei Hegel in seiner Methode. Oft, es ist gar keine Frage, verfährt er analytisch oder synthetisch, namentlich in den Vorbereitungen, ein Thema in Angriff zu nehmen. Im Hintergrunde jedoch aller seiner systematischen Schriften waltet die Dialektik. Der Begriff soll sich selbst stufenweise manifestiren. Hegel will nichts voraussetzen, wenn er überhaupt das System anfängt; hinterher aber wird jede neue Bestimmung Voraussetzung für die folgende. Sie wird Bedingung, ohne welche die spätere nicht sein kann, was sie ist. Die spätere wird insofern zum Grunde, aus welchem die ihr vorangehende selber erst entspringt. Jede Bestimmung der Totalität ist daher positiv und negativ zugleich; jede ist die Folge eines nothwendigen *Prius*, jede die Begründung eines aus ihr resultirenden *Posterius;* jede ist in sich selbst Eine, aber jede greift nach rückwärts und vorwärts über sich in andere, welche in sie übergehen und in welche sie übergeht. Die Voraussetzungslosigkeit, mit welcher das Denken als systematisches anfängt, ist schon eine durch das Denken vermittelte. Unmittelbar ist sie nur als Anfang, der von allem Gegebenen und Bestimmten abstrahirt hat. Das System hat nach vorwärts hin die Voraussetzung seines Schlusses, nämlich des vollständigen Begriffs des Absoluten, der erst der an und für sich selbständige Grund aller ihm voraufgehenden Momente ist. Der Sache nach ist daher dieser letzte Begriff, der des absoluten Geistes, das Princip aller andern, auch das der Vernunft, mit deren Begriff das System beginnt. Die Bewegung ist progressiv und regressiv zugleich, und aus dieser Eigenthümlichkeit erklärt sich, dass der Form nach Hegel's Periodenbau ein unaufhörliches Definiren und Auflösen der Definitionen ist.

Die analytische Seite des Systems ist der Gang von unten nach oben:

Vernunft, Natur, Geist;

Die synthetische der Gang von oben nach unten:

Geist, Natur, Vernunft.

An und für sich ist dies ein und dieselbe Bewegung. Man muss sie in ihrer Totalität vor Augen haben, um Hegel's Sprache richtig zu verstehen. Logisch z. B. ist:

die Vernunft das Allgemeine,
die Natur das Besondere,
der Geist das Einzelne,

aber die Vernunft ist nur das abstract Allgemeine, welches daher die Natur als Gegensatz sich gegenüber hat. Der Geist hingegen, wesentlich Subject, Selbstbewusstsein, ist das concret Allgemeine, d. h. dasjenige, welches die Natur als das Besondere in seiner Individualität aufhebt und den Begriff der Vernunft sich zum Gegenstande macht, d. h. sich und die Natur als vernünftig kennt, indem es die Nothwendigkeit in den Bestimmungen des Denkens an und für sich begreift.

Die Composition Hegel's hängt mit seiner Systematik auf das engste zusammen. Wenn auch die Organisation des Systems so, wie er es hinterlassen hat, sehr natürlich nicht als vollendet angesehen werden kann, so wird man doch von ihr nicht wieder loskommen, wie viel Abwege und Umwege man auch versuche. Hegel zeigt das Schöpferische seines Genius gerade darin, dass er nicht etwa ein abstractes Schema wiederholt, sondern innerhalb jeder particulären Wissenschaft frisch aus dem specifischen Wesen derselben die ganze Organisation ableitet und darnach auch den Ton der Darstellung variirt. Die logische Form freilich muss ja überall an sich die nämliche bleiben, allein Hegel ist frei von einem öden Formalismus, der den substantiellen Gehalt in seine ein für allemal fixirten Abstractionen aufzehrt. Er ist ein grosser Künstler, der das Colorit nach der Natur des Objectes verändert. Jede seiner Schriften hat einen andern Wortvorrath zur Disposition; jede bewegt sich in einem andern Rhythmus. Die Religionsphilosophie z. B. hat Feierlichkeit ohne Preligermanier, die Aesthetik Anmuth und Würde ohne Schönfärberei zum Grundton. Die Ueberlegtheit Hegel's für die Architektonik des Ganzen ist aber so gross, als die liebevolle Sorgsamkeit in der Ausführung der einzelnen Theile und der feine Ge-

schmack in der Wahl der Ornamente. Eine ganz besondere Schönheit der Composition ist die stufenweise Erhebung, die, indem sie den weitern Schritt thut, noch einmal nach rückwärts den bis dahin zurückgelegten Weg überschaut und sich summarisch Rechenschaft von dem Resultat ablegt, bis zu welchem der Process vorgeschritten ist. Diese Retrospective ist zugleich Rechenschaftslegung im kritischen Sinn, die Continuität der Begriffe zu controliren. Die Wissenschaft kann nicht in dem Sinne, wie die Poesie, Kunstwerke hervorbringen, denn diese schafft aus der Fulle der Phantasie ein Werk für die Vorstellung, während jene durch die Nothwendigkeit des Schlusses den Begriff der Wahrheit für die Gewissheit des Gedankens erarbeiten soll. Sie ist wesentlich prosaisch und muss dem Zweck der Beweisführung jede andere Rücksicht unterordnen. Nur eine Analogie kann zwischen dem schönen und dem wissenschaftlichen Werke stattfinden, nämlich die Einheit des Ganzen, die Eurythmie seiner Gliederung, die Angemessenheit der Sprache zur Natur des Inhaltes, die Freiheit in der Beherrschung des Stoffs. Die wissenschaftliche Composition ist nur in den Platonischen Dialogen zugleich ein ästhetisches Kunstwerk gewesen. Wenn dieselben aber constructive sind, um die Schleiermacher'sche Benennung zu gebrauchen, so wird auch bei ihnen der Wechsel von Frage und Antwort lästig. Sokrates spricht dann eigentlich allein, und die kurzen Bejahungen oder Verneinungen seiner Aeusserungen durch die Interlocutoren erscheinen mehr als eine Urbanität der Geselligkeit, denn als eine sachliche Förderung. Wir suchen so rasch als möglich fortzukommen. In den Nachahmungen durch Cicero, Bruno, Leibnitz, Berkeley, Schelling, Solger bewundern wir wohl den Tiefsinn oder Scharfsinn, sowie die rhetorische Gewandtheit, allein wir müssen uns zuletzt aus den verschlungenen Bewegungen des hin- und hergehenden Gesprächs einen übersichtlichen Auszug machen, zur Klarheit der Einsicht zu gelangen. Solger's Erwin ist ein vortrefflicher Dialog, aber er ist mehr gerühmt als gelesen. Die Langeweile schleicht sich trotz der schönsten Wendungen und trotz der dünnen dramatischen Charakteristik der Personen, welche der Dialog erlaubt, unvermeidlich ein. Werke, wie Spinoza's Ethik, Newton's Optik, Kant's Kritiken, Locke's Untersuchungen über den Verstand, Oken's Naturphilosophie, Fichte's Wissenschaftslehre u. a. haben daher unendlich mehr gewirkt. Hegel hat die Lebendigkeit des Dialogs in die immanente Dialektik des Begriffs aufgenommen und

dadurch seiner Composition eine innere Seele gegeben, die nichts verstocken, verstocken lässt, sondern alles in Fluss erhält.

Um jedoch classisch zu sein, muss das wissenschaftliche Kunstwerk auf der Höhe seiner Zeit stehen, d. h. der Philosoph muss ein deutliches Bewusstsein über das Verhältniss besitzen, in dem seine Arbeit zur geschichtlichen Voraussetzung steht. Er muss den Punct kennen, wo er sich als fortschreitend von allen Vorgängern unterscheidet. Ist dies nicht der Fall, so erlebt man, dass die Kraft der Autoren sich vergeblich abmüht, weil sie dann schon Vorhandenes zu reproduciren pflegen. Sie wundern sich hinterher, dass sie keine Wirkung auf das grosse Publicum üben; sie schieben dies auf die Recensenten, auf den Mangel an Interesse für Speculation bei den Zeitgenossen, auf die originelle Neuheit ihrer Production, welche die Aufnahme derselben erschwere und was sich sonst für Trostgründe in Bereitschaft finden. Hegel täuschte sich nicht über die Schwierigkeiten, die mit dem Studium seiner Schriften verbunden waren, allein er besass ein völlig klares Bewusstsein über den Unterschied seiner Leistungen von den ihm vorausgegangenen, in welchen sie ihre Bedingung hatten.

Handelt es sich nun um eine wissenschaftliche Monographie, so ist wiederum nöthig, ein Bewusstsein über das Verhältniss zu haben, worin dieselbe zu allen übrigen Theilen der Wissenschaft steht. Der Philosoph muss die Grenzen nach rückwärts und vorwärts kennen, zwischen welche der besondere Gegenstand fällt; er muss wissen, woher er kommt und wohin er geht. Ohne solche Gewissheit über die Geburtsstätte eines Princips und über seine Tragweite verschleppen sich die Elemente einer Wissenschaft in die andere und erzeugen Verwirrung. Es ist das Schicksal der Dilettanten, in diesen Fehler zu fallen. Sie ermangeln oft nicht guter Einfälle, und besonders gährt in ihnen oft eine enthusiastische Liebe zu einem Object, allein sie kommen nicht zu festen Resultaten, weil sie in ihrem Eifer Alles mit Allem vermischen. Es wimmelt von solchen pseudophilosophischen Schriften, die zuweilen auch ein vorübergehendes Aufsehen erregen, dann aber unrettbar der Vergessenheit anheimfallen und nur noch den Bibliographen, den Literarhistoriker beschäftigen. In dieser Kunst der Begrenzung ist Hegel ein Meister, weil er ein so vorzüglicher Systematiker war. Wie er, durch das Studium aller grossen, wahrhaften Philosophen gesättigt, mit völliger Reife der Erkenntniss an die Wissenschaft tritt, so

weiss er auch, wenn er an einen besonderen Gegenstand herangeht, der aus der systematischen Totalität herausgenommen ist, ganz genau, welche Bedingung er sich vorausschickt und in welche Sphären derselbe als in das von ihm selbst erzeugte Resultat übergeht. Man vergleiche, sich dies zu verdeutlichen, seine Einleitung zur Rechtsphilosophie, zur Religionsphilosophie, zur Aesthetik und Geschichte der Philosophie. In der Philosophie ist es nicht blos um Gedanken überhaupt zu thun, an denen wir eigentlich einen Ueberfluss haben, sondern um die strenge Verarbeitung der Gedanken aus den Principien. In der Religionsphilosophie z. B. ist es das theoretische und praktische Verhältniss des Menschen zu Gott, um das es sich handelt. Man beobachte an Hegel, ob er je aus diesem Centrum herausschwankt. Die Vorstellung von Gott, welche sich der Mensch im religiösen Glauben macht, einerseits, der Cultus, durch welchen er sich ein von von allem andern Thun unterschiedenes Verhältniss zu Gott giebt, andererseits, das sind die festen Angelpuncte, zwischen denen die ganze Entwickelung in künstlerischer Abrundung verläuft.

In einer classischen Composition genügt jedoch die architektonische Form allein noch nicht, sondern sie muss auch in der Ausstattung geschmackvoll sein. Sie muss den Verstand befriedigen und die Phantasie anregen. Man stellt sich nach den landläufigen Beschreibungen unter Hegel's Schreibart ein speculatives Abracadabra vor, das kaum dem eingeschulten Mystagogen zu verstehen möglich sei. Man nennt ihn einen Idealisten, einen Panlogisten, einen abstrusen Dialektiker. Man reisst einzelne Sätze aus irgend einer seiner Schriften heraus, seine Unverständlichkeit, seine Verworrenheit triumphirend zu beweisen. Wenn aber jemals ein Philosoph gelebt hat, dem die Welt der Erfahrung in aller Weite klar vor dem offenen Blicke lag, wie einem Aristoteles, Shakespeare oder Göthe, so ist es Hegel gewesen. Man muss seine Briefe lesen, in denen er ganz unbefangen seiner Familie einen kurzen Reisebericht abstattet, um inne zu werden, mit welch' scharfem, liebevollem Auge er alle landschaftliche Schönheit, alle Werke der bildenden Kunst, alle Erscheinungen des werkthätigen Menschen, mit welch' zartem Ohr er den Gesang der italienischen Oper in Wien und Aehnliches aufzufassen verstand, um sich zu überzeugen, mit was für einer energischen Receptivität er für alle sinnlichen Phänomene ausgestattet war.

Was man heutzutage Realismus zu betiteln pflegt, ist doch am Ende nichts anderes, als die Bekanntschaft mit der sinnlichen Seite der Welt. Diese Bekanntschaft aber besass Hegel im höchsten Grade bis in die intimste Vertraulichkeit, wie vor allen Dingen seine Aesthetik unwiderleglich darthut. Das Sinnliche, Reale, Empirische oder wie man es sonst heisse, war ihm aber nur ein Moment der Idee, das er nach Gebühr zu schätzen wusste, das er aber nicht, wie jetzt die Mode, überschätzte.

Wir befinden uns jetzt im Stadium der Popularisirung der Wissenschaft, welche der Vertiefung in das reine Denken abhold ist. Es hat sich für öffentliche Vorträge eine förmliche Technik gebildet, das Publicum wissenschaftlich zu unterhalten. Es will Jemand z. B. über die Statistik der Rindviehzucht in der Schweiz sprechen, so fange er mit einem novellettenartigen Genrebilde der Pension Vautier in Montreux an; wandle dann über eine grüne Matte zu einer Melkerin und gelange so zum Rindvieh. Hier kann er nun Zahlen auf Zahlen häufen; man hört mit umso mehr Erfurcht zu, je mehr die Tausende wachsen, je weniger man davon behält. Nur vergesse der Mann der Wissenschaft nicht, für einen brillanten Schluss zu sorgen. Er schildere den Sonnenaufgang, wie er ihn im Berner Oberlande von einer Sennhütte, worin er übernachtete, gesehen hat; und alle Welt wird den schönen und, da so viel Zahlen darin vorkommen, gediegenen Vortrag bewundern. Rindvieh, welch' ein prosaischer Gegenstand, allein wie poetisch hat der feine Statistiker ihn zu behandeln verstanden!

Doch Scherz bei Seite. Die classische Darstellung muss immer der Worte Kant's eingedenk sein, dass Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriff blind sind. Sie soll zwei Extreme vermeiden; sie soll weder in's Grüblerische, noch in das Phantastische gerathen. Das Grüblerische ist die Superfötation des Verstandes in endlosem Zerfasern der Gedanken, wie Napoleon sagte: *les Allemands sont des penseurs creux; ils pèsent les riens.* Das Phantastische ist theils ein Unterschieben eines Bildes an die Stelle, wo man einen Begriff zu treffen berechtigt war, theils ein Abspringen vom Begriff in eine Traumwelt, in welcher Phantasiegestalten, oft von sehr blasser Figur, wie das „Schweigen" und der „Abgrund" der Gnostiker die Function der Kategorien übernehmen. Von beiden Extremen wird man Hegel freisprechen können, obwohl Annäherungen zu ihnen sich wie bei allen Philosophen finden.

Im Verhältniss zur philosophischen Literatur überhaupt kann man sagen, dass Hegel's Styl die Versöhnung der Speculation mit der Empirie ausdrücke, weil er das Logische nicht blos als eine subjective, sondern zugleich als eine dem Realen objectiv immanente Form darstellt. Die esoterische Vornehmheit der Speculation gegen die Empirie hat bei ihm keinen Sinn mehr. Der Begriff der Vernunft ist in der Natur wie im Geist *actu* gegenwärtig. Er macht offenbar, was sie an sich sind. Der Widerspruch, der in der Erscheinung sich aufthut, wird nicht als ein blosser Irrthum des Erkennens durch Hypothesen oder Hülfsbegriffe beseitigt, sondern als Moment der Entwickelung durch sich selbst in die höhere Harmonie aufgelöst. Der allgemeine Charakter des Hegel'schen Styls ist daher sachliche Gravität. Oben ist er von Seiten des Erkennens als kühle Ruhe bezeichnet, weil der Philosoph, um die Wahrheit an und für sich zu fassen, von seiner Individualität abstrahiren und sich der Nothwendigkeit der Selbstbestimmung des Begriffs unterwerfen muss.

Im Verhältniss zur deutschen Literatur kann Hegel als der Schöpfer eines neuen Styls in der Logik und in der Wissenschaft des Geistes angesehen werden. In der Logik hat er durch die Dialektik alle Kategorien in dem Sinne Kant's dadurch revolutionirt, dass er die von ihm gestellte Forderung der Einheit des Logischen mit dem Metaphysischen positiv vollzog. Was man sonst auch metaphysisch zu nennen pflegt, eine abstracte Abbreviatur des Begriffs der Materie, des Lebens, der Seele u. s. w. fällt in das Princip der besondern Wissenschaften. Der allgemeine Begriff des Sittlichen z. B., mit welchem die Ethik beginnen muss, ist die Metaphysik des Willens oder des Guten. In der Religionsphilosophie gebraucht Hegel das Wort metaphysisch für jede neue Bestimmung, die sich im Fortgang der Religionen an dem Begriff Gottes ergiebt u. s. w. Was ausserdem Metaphysik im engeren Sinne genannt wird, kommt auf die logischen Abstractionen zurück, die als logisch zugleich eine ontologische Bedeutung haben. Die Naturphilosophie ist relativ bei Hegel zurückgeblieben, aber das Gebiet der Wissenschaft des Geistes hat er mit einer Vollständigkeit durchmessen, wie sie vor ihm nicht existirt hat. Hier überragt er alles, was bis auf ihn hin geleistet war. Alle Richtungen des Geistes, alle Zustände desselben hat er in einer ganz neuen Sprache beschrieben, die, subjectiv genommen, seine Originalität ausmacht, die aber ihren Werth in der Tiefe und Wahrheit besitzt, mit denen er den Begriff des Geistes

erfand hat. Seine Phänomenologie des Geistes zeigt schon die unerschöpfliche Macht seines sprachbildnerischen Genius auf diesem Felde, aber in jeder besondern Wissenschaft des Geistes entfaltet er einen neuen Reichthum der treffendsten Wendungen, gegen deren plastische Bestimmtheit alles von Andern bis auf ihn darin Vorgetrachte blass und dürftig sich ausnimmt. Vieles hat hier erst unvollkommen sich hervorgerungen, da der frühe, plötzliche Tod ihm die eigene Vollendung nicht gestattete, und doch müssen wir über die Kraft erstaunen, mit welcher er überall, auch in blossen Collegienheften die Grossartigkeit des Entwurfs bis in die zarteren Bestimmungen des Details individualisirt hat. Die Poesie hatte schon das Wesen des Geistes ausgesprochen, die Philosophie hatte einzelne Seiten desselben analysirt, allein Niemand vor Hegel hat so klar und so ausführlich beschrieben, was der Geist wirklich sei. Mit sanfter aber unwiderstehlicher Macht ist diese neue Sprache durch tausend Vermittelungen in unsere Literatur, in unser Volk eingedrungen, so dass selbst seine Gegner sich ihrem Zauber nicht haben entziehen können.

VERHAELTNISS HEGEL'S ZU SEINEN PHILOSOPHISCHEN ZEITGENOSSEN: SCHELLING, BAADER, KRAUSE, HERBART, SCHOPENHAUER.

Wie lächerlich muss doch die Vorstellung Hegel's als eines deutschen Classikers denen erscheinen, die sich gewöhnt haben, in Geschichten der deutschen Literatur von Hegel zu lesen, dass er die deutsche Sprache durch einen unverzeihlichen Jargon entstellt und misshandelt habe. Hätten die Literatoren auch nur seine Schulreden oder Kritiken gelesen, so würden sie wohl Anstand genommen haben, ein solches Urtheil aus ihrer Feder laufen zu lassen, allein sie haben nichts vor sich gehabt, als den Fetzen, den sie aus irgend einem Stück der Encyklopädie oder gewöhnlich aus einer Anthologie herausgerissen haben, den Leser gleichsam durch eine Vogelscheuche von der Lectüre eines solchen abstrusen Sprachverderbers abzuschrecken. Um die Richtigkeit des hier gegebenen Urtheils, wie es durch die Betrachtungen seiner einzelnen Werke vorbegründet wurde, vollständig zu motiviren, ist es nöthig, Hegel mit den

Männern zu vergleichen, die in der Philosophie seine Mitstrebenden waren.

Von diesen können wir aber Kant, Reinhold, Fichte und Jacobi hier liegen lassen, weil von ihnen das Erforderliche schon ausreichend berichtet ist. Von Kant hat man nur festzuhalten, dass er derjenige Philosoph ist, zu welchem Hegel in der innigsten Beziehung steht, weil er Kant's kritische Fundamente und Resultate zu einem positiven Ausbau zu bringen suchte.

Was nun Schelling betrifft, hat sich derselbe in seiner ersten Philosophie in einer fortwährenden Umbildung befunden, deren successive Aeusserungen zwar eine ganz ausserordentliche Wirkung übten, allein wegen der progressiven Veränderung des Standpunctes, die in sich abgerundete Einheit vermissen lassen. Nach der Herausgabe der Hegel'schen Phänomenologie tritt bei ihm ein Wendepunct ein, der durch das Erscheinen der Logik unstreitig noch schärfer markirt werden musste. Schelling's berühmte Abhandlung über die menschliche Freiheit und damit zusammenhängende Gegenstände war die Grundlage des neuen Systems seiner zweiten Philosophie. In derselben treten zwei Momente hervor, einmal das, was er die rationelle Philosophie nannte, und zweitens die Philosophie der Religion. Die erstere, die als Einleitung zur zweiten dienen sollte, war der Inbegriff der von ihm jetzt negativ genannten Philosophie, die Wissenschaft der Vernunft in ihrem aprioriechen Begriff, d. h. das Seitenstück zu Hegel's Logik. Es fehlt darin nicht an tiefsinnigen Partien, aber das Ganze trägt einen grüblerischen Anstrich. Schelling bewegt sich hier nicht mit derjenigen schöpferischen Freiheit, die in jüngeren Jahren seine Abhandlungen durchwaltete. Er geht aus den eigenen Gedanken jeden Augenblick auf die Pythagoräer, auf Platon, auf Aristoteles, auf die Neuplatoniker zurück, seinen Behauptungen einen Anhalt, eine Autorität zu schaffen. Er verkleidet gewöhnliche Kategorien in pretiöse Ausdrücke; er nennt das unmittelbare Sein das Wilde; er nennt die Möglichkeit das Sein-könnende, die Nothwendigkeit das Nicht-nicht-sein-könnende, die Idee das Nicht-nicht-zu-denkende u. s. w. Er ahmt Hegel's Dialektik nach, verbirgt aber die Nachbildung durch die Bezeichnung der Kategorien als Potenzen, die sich als positive und negative mit einander in Spannung setzen.

Obwohl nun diese rationale Philosophie es wesentlich mit dem Begriff des Seins und seiner verschiedenen Formen zu thun hat, so

soll doch mit dem Rationalen nicht an das Wirkliche herangekommen sein. Die Vernunft soll es nur mit dem *quid*, nicht mit dem *quod* zu thun haben, dessen Kenntniss auf der Erfahrung, auf dem Glauben beruht. In der Untersuchung des Positiven, des Gegebenen kommen dann freilich alle Bestimmungen der negativen Philosophie, das Sein, das Sein-können, das Nicht-sein-können u. s. w. zum Vorschein.

Schelling giebt uns keine bestimmte Wissenschaft; er sagt nicht, dass er eine Philosophie der Religion oder eine speculative Theologie versuchen wolle, sondern er wendet sich zur Geschichte der Religion, in ihr die Geschichte des Absoluten nachzuweisen. Er construirt eine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, worin sich grossartige Conceptionen, glänzende Schilderungen finden. Schelling will weder einen pantheistischen Gott, der in der Erscheinung des Universums aufgeht, noch einen deistischen, von dem man nicht sagen kann, womit er sich beschäftigt. Er will einen thätigen Gott, der mit dem furchtbaren Ernst der Ewigkeit daran arbeitet, sich die durch die Katastrophe des Sündenfalls ihm entfremdete Welt wieder zu unterwerfen und sich wieder zum Herrn des Seins zu machen. Schelling's Gott ist ein dreieiniger, der, was er an sich ist, durch die Entwickelung der Religion für sich wird. Vater, Sohn und Geist sind die Potenzen der Gottheit, die in der Theogonie sich successiv in der Menschheit entfalten, um zuletzt nach Unterwerfung alles Endlichen und Bösen, als wirkliche, absolute Einheit zu existiren. Schelling's Gott ist ein Heros, der den Kampf mit der Welt durchstreitet, bis er auch den letzten Sieg errungen und das ganze Universum, das ganze Reich der Geister, in seine nunmehr ungetrübte Seligkeit aufgenommen hat.

Weil also für Schelling die Geschichte die Theogonie, das Werden Gottes in der Menschheit ist, bis er Alles in Allem sein wird, so erklärt sich, weshalb er das Bewusstsein der Menschheit auf eine ganz neue Stufe erhoben und ein neues Blatt in ihrer Geschichte umgeschlagen zu haben glauben konnte, denn wenn ältere Häretiker auch schon Aehnliches gelehrt hatten, so übertraf er sie doch weit an Kühnheit der Speculation und an Verarbeitung des historischen Materials.

Dieser ganze Aufwand eines erhaben denkenden Geistes hatte aber doch nicht die erwartete Wirkung, weil es keine wirkliche Philosophie, vielmehr eine grübelnde Phantastik war, in welcher

die vorausgesetzten, unzulänglichen Kategorien einer geschraubten Metaphysik die Thatsachen der Geschichte erklären, und diese umgekehrt jene Metaphysik illustriren sollten. So entstand ein unerquickliches Gemisch von Speculation und Empirie, das zuerst überraschte und blendete, hinterher jedoch ohne die gehoffte und verheissene Befriedigung liess. Die Thatsachen werden nach den Kategorien interpretirt und künstlich zurecht gelegt. Es zweifelt jetzt wohl Niemand mehr daran, dass die Darstellung, welche Schelling von den orientalischen Religionen giebt, einem für die Wissenschaft antiquirten Standpunct, dem Creuzer'schen, angehört. Es zweifelt wohl Niemand mehr, dass Schelling's Auffassung eine höchst einseitige, nur von den chtonischen Gottheiten ausgehende sei. Früher hatte er die Samothrakischen Gottheiten zum Schlüssel der Mythologie machen wollen; jetzt sollte es der Mythus von der Persephone und den drei Dionysen sein. Die uranischen Gottheiten und der mit ihnen so innig zusammenhängende echt hellenische Mythus von Prometheus werden kaum gestreift. Die jüdische Religion war nur in einem duftigen Umriss vorgeführt, hauptsächlich um uns bemerklich zu machen, dass die Hauptstelle der messianischen Weissagungen vom Messias als einem Präteritum spricht, der unsere Krankheit trug, um unserer Missethat willen geschlagen ward, u. s. w. Die Christologie des neuen Testaments ist mit vielem Fleiss, aber ohne alle Kritik, aus allen Schriften des neuen Testamentes ohne Unterschied zusammengestellt. Sie abstrahirt von dem ethischen Elemente gänzlich und hält sich nur an kosmische Verhältnisse der Personen der Trinität und des Lucifers. Sie fällt oft sehr trocken und ermüdend aus, weil sie die tiefsten Beziehungen zu Gott und dem Menschen immer nur in das Spiel der positiven und negativen Potenzen auflöst. Als ob mit solchen äusserlichen, quantitativen Bestimmungen sich Processe des Geistes, seine absolute Entzweiung und Versöhnung begreifen liessen. Der ungeschulte Leser staunt, wenn er liest, dass Christus nun B^2 oder Aehnliches geworden sei. Er vermuthet dahinter ein tiefes Mysterium, das er zu verstehen unfähig sei, allein die Potenzen sind nur ein Ausdruck der Begriffslosigkeit.

Bei aller Bewunderung seines gigantischen Strebens, worin man gerecht gegen ihn sein muss, kann man daher zuletzt nicht anders, als Schelling's Arbeit für eine verfehlte zu halten und Hegel's Religionsphilosophie weit über die seinige zu stellen, weil sie der Wahr-

heit näher kommt. Schon die Darstellung, welche Hegel in der Phänomenologie von der natürlichen Religion, von der Kunstreligion und von der geoffenbarten Religion gegeben hatte, übertrifft die gekünstelte Ansicht Schelling's bei weitem. Seine späteren religionsphilosophischen Arbeiten sind durch ihre Congruenz mit der geschichtlichen Wirklichkeit nicht minder, als durch ihre begriffliche Klarheit noch bis zu diesem Augenblicke unübertroffen. Man vergleiche z. B. Schelling's Darstellung der indischen Mythologie mit derjenigen, die Hegel von derselben in seiner Kritik von W. von Humboldt's Bhagavatgita gegeben hat, dies inne zu werden; oder die Entwickelung, die Hegel in der Religionsphilosophie unter dem Abschnitt vom Reich des Sohnes, vom Ursprung des Bösen gegeben hat, mit der Satanologie Schelling's, um zu erkennen, wie viel präciser, eindringlicher und deutlicher Hegel's Exposition ist. Hegel selber schliesst sie mit dem Bewusstsein, hier die tiefste Tiefe enthüllt zu haben.

Schelling geht nah an dieselbe heran, bleibt aber in der Exegese mythischer Formen stehen, dass der Satan auch als der Bruder Christi von häretischen Secten verehrt, dass er wie ein Blitz vom Himmel gefallen sei u. s. w.

Schelling hat bekanntlich gleich nach Hegel's Tode öffentlich sehr hart über ihn geurtheilt. Er degradirte ihn zu dem neuen Wolf, der nur mechanische Verstandesarbeit zu liefern wisse, sich also erhob er damit zu dem neuen Leibnitz, dessen Gedanken dem unerfinderischen Werkeltagstalent dieses Spätergekommenen den Stoff geliefert habe. Wir wollen hier nicht weiter auf diese traurige Geschichte eingehen, denn nur einer leidenschaftlichen Rivalität war es möglich, den Verfasser der Phänomenologie so zu verkennen und so zu verkleinern. Schelling wollte immer imponiren; alles, was er vorbrachte, sollte neu, originell, bahnbrechend sein, während Hegel sich selbst in der Wissenschaft vergass und lediglich auf das Erkennen der Wahrheit ohne Geräusch bedacht war.

An Schelling reiht sich füglich die Betrachtung des Verhältnisses an, in welchem Hegel zu Franz von Baader stand. Hoffmann hat durch ausführliche Nachweisungen darzuthun gesucht, dass Baader kein Schellingianer gewesen sei, als welcher er früher oft genannt worden ist. Wir wollen ihm gerne zugeben, dass Baader ein selbständiger Geist gewesen, ja dass Schelling von ihm gar manchen Einfluss erfahren habe. Wir wollen bei Baader als Baader stehen

bleiben, unbekümmert darum, wie er geworden, was er war. Es hat zwischen ihm und Hegel ein vorübergehendes persönliches Verhältniss stattgefunden, als Baader von Königsberg durch Berlin nach Baiern zurückging. Hegel hat sich in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie selber darüber ausgesprochen. Er hat die Tiefe der Baader'schen Erkenntniss anerkannt, ihre Art und Weise als Gnosis bezeichnet und angedeutet, dass er seinerseits sich sehr wohl damit befreunden könne, weil der Begriff sich auch in den trüberen Formen der Vorstellung noch zu erkennen vermöge. Diese Formen selber erklärte er für die Wissenschaft als unzureichend, weil sie zu schwankend und zu vieldeutig seien, und das strenge, beweisende Denken der Reinlichkeit und Bestimmtheit des logischen Begriffs nicht entbehren könne. Da Baader seine Grundlage aus Jacob Böhme's Schriften entnahm, so können wir aus der Darstellung und Bearbeitung, die Hegel von Böhme in der Geschichte der Philosophie gegeben hat, am besten sehen, wie er zwar den speculativen Gehalt des *philosophus teutonicus* zu schätzen wusste, seine Darstellung jedoch als unwissenschaftlich und barbarisch verwarf. Der belgische Arzt van Gheert machte ihm eine holländische Ausgabe Böhme's zum Geschenk. Hegel dankt dafür mit sichtlicher Freude, spricht aber dasselbe Urtheil aus. Die romantische Schule überschätzte den Görlitzer Theosophen, weil er der Verstandesseichtheit der aufklärerischen Pseudophilosophie durch seine phantastische Gährung und abenteuerliche Bildersprache möglichst entgegengesetzt war. Insofern nun Baader selber als den Hauptzweck seines Philosophirens die Erneuerung Böhme's angiebt, kann von einem ihm eigenthümlichen Systeme nicht die Rede sein. Indem er jedoch die Interpretation desselben mit der Bildung unserer Zeit vornimmt, zeigt er seine Individualität im Erklären, im Ausführen, Erweitern und Bereichern. Da nun Böhme Protestant, Baader Katholik war, so erzeugt dies einen geheimen Zwiespalt, der den letzteren zu vielerlei ausgleichenden Combinationen veranlasst. Hier holt er sich denn aus Kirchenvätern, Scholastikern, Mystikern, aus St. Martin, dem *philosophe inconnu* der Franzosen, aus Dichtern Hülfe. Er bewegt sich mit seinen Gedanken fast unaufhörlich in fremden, wahlverwandten Gedanken; namentlich hat er aus der Literatur der legitimistischen französischen Schule von de Maistre, Bonald, Ballanche u. A. sich sehr viel angeeignet. Baader kann in markigem, etwas nach oberdeutschem Provincialismus schmeckendem Deutsch schrei-

ben, allein das vorherrschende Citiren fremder Autoritäten giebt seinem Styl durch ein Uebermaass lateinischer und französischer Ausdrücke ein äusserst buntscheckiges Ansehen. In der Polemik, wie besonders in seinen *fermentis cognitionis*, ist er oft recht witzig. Eine ruhige Ausarbeitung zur consequenten Durcharbeitung einer Wissenschaft ist nicht seine Sache. Er schreibt wohl einmal eine Rede, eine kurze Abhandlung, allein etwas weiter gehende Darlegung kann er nur in der Form abgerissener Sätze und Anmerkungen geben, wie z. B. seine Theorie des Opfers. Er liebt zu frappiren und in's Mysteriöse überzuspielen, schon in den Titeln seiner kleinen Schriften, vom Blitz als dem Vater des Lichts, vom Fluch und Segen der Creaturen, vom positiv und negativ gewordenen Geist, von der Begründung der Ethik durch die Physik u. s. w. Er ist im Innern seines Denkens dialektisch; er nahm auch an Hegel's Begriffsgestaltung ein lebhaftes Interesse, weil er sie mit dem heiligen Ternar Böhme's, in allem Geschöpflichen das Conterfei der schaffenden Trinität zu erblicken, wenigstens eine Zeit lang, zusammenbrachte. Er verhüllt aber die Dialektik gewöhnlich unter zwei concreten Formen, nämlich den Nutritions- und den Generationsprocess. Er spricht von der physischen, intellectuellen, ethischen und religiösen Zeugung und Ernährung und gelangt damit nicht selten theils zu einem recht crassen Materialismus, wie in der Lehre von der Transsubstantiation unseres Leibes durch den Genuss der Hostie, theils zu einer recht leeren phantastischen, bodenlosen Transcendenz einer Geisterwelt, die zwischen uns und Gott als *agent* und *guide* die Sustentation unterhalten soll. Der Generationsprocess, auf dessen verschiedene Phasen er, wie ein Ruysbrock, so oft zurückkommt, ist schon in seiner Theologie angelegt, die den Process der Selbstzeugung Gottes als *genitor* und *genitus* entwickelt.

Baader war der antirevolutionärste Philosoph. Seine Politik war eine Restauration der aristokratischen Corporationen des Adels und des Clerus. Als das Proletariat unter der Regierung Ludwig Philipp's immer allgemeiner die Staatsmänner beunruhigte, wollte er durch eine Societätsphilosophie der drohenden Anarchie des communistischen Princip's, durch eine corporative Organisation auch des vierten Standes, begegnen. Er gewöhnte sich aus französischen Parteijournalen die unglückliche Phrase an, die Doctrin des Rationalismus, des Materialismus, der Volkssouveränetät u. a. Verbrechen der Intelligenz zu schelten und sie bei den Fürsten, namentlich bei dem Kai-

ser von Russland und bei dem Könige von Preussen anzuklagen. Es lebte in ihm ein reformatorischer Drang, der wenigstens die römisch-deutsche Kirche als nationales Episcopat von der römischen loszureissen versuchte, so dass die Deutschkatholiken sich auf seine Broschüre hierüber als auf eine Autorität berufen konnten.

Da Baader als ein tumultuarischer Autor stets fragmentarisirt hat, so lässt sich bei ihm, sobald man nur sucht, fast alles finden, wär' es auch in der negativen Form der Kritik anderer Standpuncte. Gerade aus der Nothwendigkeit seine Aphorismen zu interpretiren und als Momente einer höheren Einheit zusammenzudenken, erklärt sich die Begeisterung, mit welcher seine Adepten ihm anhängen, denn sie müssen selber für die Synopse seiner Effulgurationen thätig sein und können sich in einem grossen Spielraum secundärer Vermittelungen ergehen. Man kann ihnen auch unbedenklich zugeben, dass sie in Baader ein System:

1) der Theologie;
2) der Physiologie;
3) der Anthropologie

vorfinden. Ja man kann weiter gehen und behaupten, dass die im Detail systematische Unfertigkeit der Baader'schen Speculation vor einem geschlossenen in sich abgerundeten, nach allen Seiten ausgeführten System den Vorzug einer expansiblen Elasticität besitze, welche dem Nachdenken eine grössere productive Freiheit gestatte. Noch vornehmer kann man von einem skeptischen Standpunct aus, alles Streben nach Systematik als eine dogmatische Befangenheit verwerfen. Man würde aber Baader Unrecht thun, wenn man ihm absprechen wollte, den Begriff des Systems als eines für die absolute Wissenschaft nothwendigen verkannt zu haben. In seiner Polemik, besonders gegen die Denkscheuen und Denkfaulen, tritt sein Bewusstsein über die organische Totalität der Wissenschaft lebhaft hervor; er selber ist jedoch nur bei Andeutungen zu ihr stehen geblieben. In grossen Städten giebt es Antiquitätenhandlungen, in deren Räumen man alte Waffen, Elfenbeinschnitzereien, gemalte Fenster, goldene Ketten und Armbänder, Statuetten, chinesische Vasen u. s. w. bunt durcheinander gehäuft findet. Jedes Stück für sich hat einen grossen Werth; die Mannichfaltigkeit ist an sich reizend, aber wirkt zuletzt ermüdend. So geht es uns mit Baader's Schriften. Sie regen uns mit vielseitigem Reiz an, allein sie befriedigen uns nicht, weil sie es nicht zu wirklicher Wissenschaft bringen.

Erdmann, ein Hegelianer, hat in seiner Geschichte der neuen Philosophie die kolossale Arbeit vollbracht, Baader's Gedanken als Einheit nach ihrem innern Zusammenhang dargestellt zu haben. Es ist dies der einzige Versuch bisher geblieben. Baader's Verehrer, der unermüdliche wackere Hoffmann an ihrer Spitze, dem Lutterbeck, Hamberger, Schlüter u. A. zur Seite stehen, haben sich nach allen Richtungen hin gekehrt, aber eine bestimmte Wissenschaft, welche die Probe der Baader'schen Principien machte, ist von keinem durchgeführt.

Ist das ein Zufall? Schwerlich, sondern es liegt in den Principien selber ein Moment, welches der Möglichkeit der Wissenschaft widerspricht und zu einer abstrusen Mystik forttreibt. Die kritische Ueberlegenheit, mit welcher Hoffmann so glänzend Baader's Verdienste verficht, kann wohl negativ die Einseitigkeiten und Verfehlungen Anderer mit Nachdruck aufzeigen und jede Recension mit dem Refrain schliessen, dass in Baader's Philosophie die Wahrheit viel tiefer begriffen sei, als in irgend einer andern; allein was hindert denn diese prätendirte Superiorität in einer wirklichen Wissenschaft der Logik, der Naturphilosophie, der Psychologie, der Moral u. s. w. zu zeigen? Die Hemmung, dass dies nicht geschehen, liegt in den Dogmen Baader's von der Corruption der Natur durch das Böse. Jacob Böhme setzte das Negative, den Grimm, die Schiedlichkeit, den Separator oder wie er es sonst nannte, in Gott selber, der das Chaos seines Gegenwurfs ewig zu einem paradiesischen Freudenreich überwindet. Diese Anschauung machte ihn für Hegel interessant, indem er aus der allegorisirenden Sprache Böhme's, aus dem Wust seiner Phantasmen, das was er für ihren speculativen Gehalt erachtete, herausnahm. Baader hat von dieser mythischen Form nur einen Punct festgehalten und fortgebildet, die Vorstellung, dass in Gott die Natur ursprünglich eine ganz andere gewesen sei, als sie es jetzt in ihrer empirischen Existenz ist, und dass die Ursache dieser Veränderung in dem Bösen liegen soll. Einem Jacob Böhme kann man nun zu gute halten, wenn er meint, dass die Jungfräulichkeit der Natur durch den Sündenfall defiorirt sei, und dass alles Wilde, Giftige, Stachlichte, Unförmliche, Bittre in der Erscheinung der Natur daher urstände.

Der heutigen Naturwissenschaft gegenüber lassen sich aber solche Vorstellungen nicht mehr festhalten. Baader konnte, wollte er den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht aufgeben, sie nur

dadurch plausibel machen, dass er in einen manichäischen Pessimismus verfiel.

Er nahm 1) eine Natur in Gott an. Dies kann man zugeben, denn die Natur kann ihr Princip nur im Absoluten haben; philosophisch gesprochen heisst dies: die Natur ist selber eine Gestalt, in welcher sich das Absolute manifestirt. Die Sprache der Religion drückt dies in den Worten aus, dass Gott die Natur schaffe; aber die wahre Natur soll nach Baader ohne Raum und Zeit, ohne Materialität sein. Von einer solchen raum- und zeitlosen, schlechthin immateriellen Natur haben wir durchaus keine Vorstellung. Sie ist eine dogmatische Fiction. Um nun die Existenz der uns bekannten Natur zu erklären, macht Baader 2) die Hypothese, dass die von Gott erschaffenen Geister durch ihre Selbstsucht Raum, Zeit und Materie, und damit die uns erscheinende Natur hervorgebracht hätten. Das Böse wird also das Princip des Materiellen. Die so erzeugte Natur ist nun zwar einerseits noch die himmlische, deren auch die gutgebliebenen Geister in ätherischer Leiblichkeit geniessen, andererseits ist sie aber durch die böse gewordenen Geister corrumpirt und denaturirt. Die uns gegenwärtige Natur ist nicht mehr *res integra*. Sie ist, wie Baader sagt, brandig. Die Schwere der Materie, Gluth und Frost der Temperatur, die Vulcane, die Stürme, die Parasitenpflanzen und Parasitenthiere, gewisse kleine Insecten, welche Thiere und Menschen plagen, reissende Thiere, Krankheit u. s. w.: dies alles ist das Product des Bösen. Gott würde eine Natur mit Gletschern und Wüsten, mit Orkanen und Gewittern, mit Schlangen und Fleischfressern u. s. w. nie erschaffen haben. Sie ist das Werk der abgefallenen Geister, Lucifer an ihrer Spitze. Sie soll nach Baader von der Gnade Gottes zugelassen sein, den rebellischen Geistern als eine Enveloppe zu dienen und ihnen das Ertragen ihrer infernalen Qual zu erleichtern; weshalb er vom Selbstmörder sagt:

Hier stand er hinterm Busch versteckt,
Dort steht er blos und unverdeckt,
Wie hat er sich betrogen!

3) Baader lehrt daher einerseits sehr richtig, dass wir Gott nicht als einen naturlosen, sondern naturfreien auffassen sollen und wendet diesen Unterschied auch auf den Menschen richtig an. Die Polemik, die er von hier aus gegen den abstracten Deismus und Spiritualismus eröffnet, ist vollkommen berechtigt. Andererseits aber

weise er nicht, wie er mit der wirklichen Natur auskommen soll, da dieselbe zwar Spuren der primitiven Göttlichkeit zeigt, allein wesentlich eine höllisch tingirte Caricatur der göttlichen Paradiesesnatur ist. Baader spricht, wie Schubert in der Nachtseite der Naturwissenschaft, oft recht poetisch von dem Schleier der Melancholie, der über die ganze Natur gebreitet sei. Das ist dann bewundert und wiederholt worden, ohne etwas Bestimmtes dabei zu denken. Das Wahre ist, dass die Natur alle Temperamente besitzt. Sie ist nicht nur melancholisch, sie ist auch sanguinisch, cholerisch, phlegmatisch, wie z. B. die Fische Phlegmatiker, die Amphibien Melancholiker, die Vögel Sanguiniker und die Säuger Choleriker sind. Wer will den Anblick des gestirnten Himmels melancholisch nennen, oder das Leuchten der Sonne, das Blitzen ihres Strahls in den Wellen, die bunte Pracht der Blüthen, das frohe Getümmel und Geschwärme kraftstrotzender Thiere? Die Natur durchläuft alle Stimmungen in den Jahres- und Tageszeiten. In den Wogen, die schäumend an Felsen branden, im Gewitterschauer, im Kampf der Thierkolosse, wird sie auch heroisch. Baader's Naturphilosophie ist mit ihrer Lehre von der Krankhaftigkeit der Natur selber krankhaft. Hegel soll einmal vom Thier, seines steten Aussersichseins halber, weil ihm das Centrum eines in sich selbst ruhenden Bewusstseins fehlt, gesagt haben, dass es die concrete Angst sei, allein er hat die Natur als eine solche behandelt, in welcher die göttliche Vernunft sich manifestire. Jene Verteufelung der Natur flüchtet sich hinter einige Bibelstellen, den Anhalt einer geoffenbarten Autorität zu gewinnen, allein sie ignorirt, dass Christus, so sehr er im ethischen Interesse fordert, der Natur Gewalt anzuthun, niemals davon spricht, in der Leiblichkeit oder weiter in der Natur sei ein für die Freiheit des Geistes inadäquates Organ zu sehen. Die Lilien auf dem Felde sind ihm schöner, als Salomo in all' seiner Pracht.

Wo fängt nun in der Natur das Rationale an, wo hört es auf? Das, was Baader das Irrationale, das Widergöttliche, das Infernale in der Natur nennt, ist, sobald man wissenschaftlich verfährt, mit dem Rationalen so eng verflochten, dass es von ihm nicht getrennt werden kann, vielmehr selber zu einem rationalen Moment wird, wie besonders Carus so vorzüglich gezeigt hat. Die Naturwissenschaft soll sich um den Eudämonismus, der an der Natur Anstoss nimmt, weil der Schmerz und der Tod in ihr existiren, gar nicht kümmern. Sie soll die Gesetze der Natur, den Zusammen-

hang derselben, den stufenweisen Aufbau ihrer Gestalten erkunden, ohne dabei etwas anderes im Auge zu haben. Wenn in der neueren Zeit so oft gesagt worden ist, dass der Naturforscher atheistisch verfahren solle, so hat dies den Sinn, dass er innerhalb der Natur es nur mit Naturpotenzen zu thun hat. Die Beziehung der Natur auf Gott gehört der Theologie, die auf den Willen des Menschen der Ethik und der Historie an. Wenn ich die Figur des Kegels mit ihren mannichfachen Eigenschaften bewundere, so kann mir dies als eine Brücke dienen, mich zu dem Geiste zu erheben, der eine solche Figur in seinem ewigen Denken denkt, aber in die mathematische Betrachtung habe ich dieses Pathos nicht einzumischen, denn damit verderbe ich nur die Reinheit und Strenge der Erkenntniss. Die ganze Naturwissenschaft Baader's ist durch seine Theologie corrumpirt. Gott soll von dem, was uns als Uebel unangenehm werden kann, emancipirt werden, und daher wird es den böse gewordenen Geistern zugewälzt, deren Selbstsucht das teuflische Wunder der Erschaffung einer so elenden Welt hervorgebracht haben soll. Hier harmonirt Baader völlig mit Schopenhauer, der sich auch so hoch geschwungen hatte, in der Natur lediglich eine Pfuscherarbeit zu erblicken.

Baader spricht oft sehr erbaulich von einer Verklärung der Natur und ist freigebig mit eschatologischen Phantasien. Die einzige Verklärung der Natur, die wir begreifen können, ist die richtige Cultur derselben und die Einwirkung der sittlichen Reinheit unseres Willens auf unsern Organismus. Die Lauterkeit und Güte der Seele verschönert auch eine angeborne Hässlichkeit. Man versuche es, uns eine Wissenschaft der Natur zu geben, welche das Negative aus ihr eliminire, welche die Nothwendigkeit des Todes widerlege und die nothwendige Möglichkeit der Krankheit leugne. Wenn wir Menschen die Natur misshandeln, so müssen wir auch das Elend tragen, das wir uns dadurch bereiten.

Irland ist zum Graswuchs, also zur Viehzucht durch Boden und Klima bestimmt. Wenn die Iren daher sich capriciren, Weizen und Kartoffeln in einem feuchten Terrain zu bauen, so ist sich nicht zu wundern, wenn sie so oft vom Misswachs und dadurch von Hungersnoth zu leiden haben.

Die Polemik, welche Baader nach Hegel's Tode gegen seine Philosophie eröffnete, verfolgte sie, trotz Hegel's ausdrücklichen Erklärungen, als Pantheismus, ohne sich wissenschaftlich auf das Innere

der Hegel'schen Logik oder Religionsphilosophie einzulassen. Als Baader seine Vorlesungen über die Dogmatik herauszugeben anfing, widmete er das erste Heft auch Marheineke, dem Bearbeiter der protestantischen Dogmatik vom Hegel'schen Standpunct aus. Man konnte dies als ein erfreuliches Zeichen der Concordanz der verschiedenen Confessionen auf dem Gebiete der Vernunft ansehen, allein es war dies nur eine vorübergehende Anwandlung Baader's. Mein edler, hochverehrter Freund Hoffmann, der Leben und Vermögen der Herausgabe und Propaganda der Baader'schen Werke geopfert hat, staunt immer über die Verblendung der Welt, nicht in Baader's Mystik die absolute Befriedigung zu finden, um einzusehen, dass die Zukunft der Philosophie nicht Schelling oder Hegel, Herbart oder Schopenhauer, sondern Baader gehöre. Gewiss wird derselbe durch Tiefe des Gehalts, durch Phantasie und Witz, immer eine kleine Gemeinde um sich sammeln, aber zu einer so vorragenden Weltstellung fehlt ihm der Charakter wahrer Wissenschaftlichkeit, wie Hoffmann selber ihn sich erworben hat.

Die Deutschen sind ein vielstämmiges und vielstaatiges Volk. Und so sind sie auch in der Philosophie ein polysystematisches. Preussen, als der gegenwärtig hegemonische Staat ist eklektisch; er hat Philosophen von allen Schulen und individuellen Richtungen; aber in andern Staaten sehen wir einzelne Systeme eine besondere Herrschaft üben. Jeder deutsche Philosoph erfreut sich eines Kreises von Verehrern, die in ihm allein das Heil der Wissenschaft erblicken. In der Polemik gegen einander nehmen sich alle stattlich aus. Man muss sich eben durch das emphatische Hervorkehren der höchsten Postulate der Wissenschaft, die uns Allen jetzt wohl geläufig sind, nicht täuschen lassen. Zuletzt, auf die Länge, entscheidet doch nur der Gehalt der Wahrheit in seiner Einheit mit einer aus ihm entspringenden classischen Form. Neben dem Baader'schen System finden wir das Krause'sche, das einen äusserlich sehr ähnlichen Verlauf genommen hat.

Auch um Krause sammelte sich, wie um Baader, ein kleiner Schwarm enthusiastischer Verehrer. Auch Krause wurde, wie Baader, von den Regierungen zurückgesetzt; er starb zuletzt sogar, von Göttingen als politisch anrüchig ausgewiesen, auch, wie Baader, in München. Was Hoffmann für Baader, wurde Leonhardi für Krause, denn er setzte auch Leben und Vermögen daran, eine Gesammtausgabe seiner Werke zu ermöglichen. Durch Ahrens, der als

politischer Flüchtling von Göttingen nach Paris ging, wurde die Krause'sche Philosophie zuerst in die französische Sprache übertragen. Ein *cours de psychologie* und ein *droit naturel* machten sie bei Franzosen und Belgiern populär und öffneten ihr auch zu den Italienern und Spaniern den Zugang. Krause war Freimaurer gewesen, aber durch Veröffentlichung der angeblich ältesten Urkunden des Ordens und durch Reformvorschläge mit demselben zerfallen; eine Hauptquelle seines persönlichen Missgeschicks in Deutschland. Bei den ausserdeutschen Logen gereichte ihm dies zum Vortheil, namentlich in Belgien und Spanien. Die ganze praktische Philosophie Krause's ist von dem sublimirten Geist der maurerischen Association durchzogen. Ein aus allen Völkern und Ständen sich bildender Tugendbund soll über Staat und Kirche hinaus das Ideal der Menschheit in approximativer Steigerung realisiren helfen. Das ist der Schwerpunct seiner Philosophie. In allem, was sich nicht auf diese Idee bezieht, ist sie gewöhnlich. Die sanfte liebevolle Gesinnung ihres edlen Urhebers ist eine Gegnerin des Krieges, der blutigen Criminalstrafen, der Thierquälerei, der religiösen Intoleranz u. s. w. und diese Themata besonders sind es, welche socialistische Politiker und Juristen an sie herangezogen haben. Herr von Leonhardi hatte 1868 einen philosophischen Congress nach Prag durch eine Einladungsschrift berufen, in welcher er von der Wirksamkeit der Krause'schen Philosophie ein *compte rendu* abstattete, der ihre weitgreifende Ausbreitung thatsächlich constatirt. Krause ist, wie Baader, Theist; sein Gott ist ein selbstbewusstes Subject und er hat in einer weitläufigen Kritik des Jacobi'schen Standpunctes eine sehr klare und würdige Darlegung seiner Theologie gegeben. Von einer doppelten Natur aber wusste Krause nichts, sondern zeigt oft recht gut den untrennbaren Zusammenhang, in welchem die Lust mit dem Schmerze, die Unvollkommenheit mit der Vervollkommnung, das Böse mit dem Guten steht. Es ist dies besonders in den Beilagen geschehen, welche Herr von Leonhardi Krause's Philosophie der Geschichte hinzugefügt hat. Ueber Optimismus und Pessimismus, die seither so viel von sich haben reden machen, ist hier das Beste und Vernünftigste gesagt.

Wenn wir uns aber fragen, warum diese Philosophie, wie die Baader'sche, nur eine Secte hat erzeugen können, weshalb die Nation von ihr unberührt geblieben ist, so liegt dies in den umgekehrten Eigenschaften, die wir bei Baader treffen. Baader wird unverständ-

lich, weil er Paracelsische, Böhmische, scholastische Wörter bunt durcheinanderhäuft. Im persönlichen Gespräch kam ihm dieses kecke Verwenden des Sprachschatzes zu Statten; ich habe, als ich mein Buch über Diderot's Leben und Werke schrieb, oft daran gedacht, dass seit Diderot wohl Niemand existirt haben mag, der in der Unterhaltung einen solchen Glanz, wie Baader, auszustrahlen vermochte. Durch Fragen und Einwürfe angeregt, sprudelte er, gerade wie Diderot, in den überraschendsten und anziehendsten Wendungen über alle möglichen Gegenstände. Krause wurde als Schriftsteller unverständlich, weil er einem übertriebenen Purismus der deutschen Sprache huldigte, wie wir oben schon auseinandergesetzt haben. Zur mysteriösen Polyglotte Baader's war er hier das pedantische Wiederspiel. Er war es aber auch darin, dass, wenn Baader epigrammatisch und damit oft änigmatisch alles in die Enge zu bringen trachtete, Krause sich in eine unendliche Breite auslegte, die langweilig, trocken, ja trivial wurde. Krause schleppte einen ungeheueren Ballast des elementaren, traditionellen Wissens mit sich und fiel mit ihm auch in die ganz gewöhnliche Terminologie zurück. Entkleidet man seine Philosophie ihrer barbarischen Deutschheit, so bleibt oft nichts als der Inhalt des gemeinen Rationalismus übrig, denn ob ich statt Organisation Gliedbaulichkeit, statt Substanz Wesen-Wesen, statt religiös ingottlich oder gottinnig u. s. w. sage, ändert nichts an der Sache, die durch den deutschen Purismus nur den Schein der Neuheit erhält. Einzelne glücklichere Wortformen entschädigen nicht für die Mehrheit der von Krause geschmacklos gebildeten, grammatisch unzulässigen Ausdrücke. Bei den Bearbeitungen seiner Philosophie in den romanischen Sprachen fällt natürlich dieser Uebelstand weg, sie müssen wieder zur lateinischen und griechischen Terminologie zurückgehen. Die ermüdende Redseligkeit Krause's wird noch dadurch gesteigert, dass er denselben Inhalt in zweifacher Gestalt, in analytischer und dann in synthetischer vorträgt, um ihn methodisch zu bewahrheiten, weil die eine Methode die Probe der andern ist. Krause's Anthropologie, welche Ahrens bearbeitet hat, giebt von dieser Manier das anschaulichste Beispiel.

Was nun Hegel's Verhältniss zu Krause betrifft, so war er ihm von Jena her, wo auch Krause als Privatdocent begonnen hatte, unstreitig bekannt. Sonst aber verräth sich auch weiter keine Spur der Bekanntschaft mit seiner Philosophie, deren ausgeführtere Darstellungen allerdings auch erst in die letzten Lebensjahre Hegel's

fallen; ja zum Theil erst, wie auch die Baader'sche, nach seinem Tode erschienen. Die Krause'sche Philosophie ist im Gehalt nicht originell genug und in der Form zu geschmacklos und sonderlinghaft, als dass sie auf die Nation eine lebendige, mehr als vorübergehende Einwirkung zu üben vermochte. Krause hat zwar auch in lateinischer Sprache geschrieben. Ein grosses Werk über Musik wurde nach seinem Tode von Victor Strauss herausgegeben, allein ich kann mich nicht erinnern, einem Eingreifen desselben in die Kunstwissenschaft begegnet zu sein. Aehnlich in der Mathematik, wo Krause eine neue Curve erfunden haben wollte. Zur Herbart'schen Philosophie hat Hegel selber, so weit sich dieses aus seinen Schriften übersehen lässt, gar kein Verhältniss, wahrscheinlich nicht einmal eine Vorstellung von ihr gehabt. Im letzten Jahre seines Lebens hat er indirect sich über sie gelegentlich geäussert, in seiner Kritik des Idealrealismus von Ohlert, denn der Realismus, der von Ohlert aufgestellt und kritisirt wird, ist offenbar der Herbart'sche. Nach seinem Tode und noch mehr seit dem Tode Herbart's hat sich aber, gerade wie bei Baader und Krause, eine Herbart'sche Schule gebildet, welche sich die Bekämpfung der Hegel'schen Philosophie aus allen Kräften hat angelegen sein lassen. Ich habe 1840 in meiner Geschichte der Kant'schen Philosophie eine Darstellung und Kritik der Herbart'schen Philosophie gegeben, die ich, wenn auch untergeordnete Puncte modificirt werden könnten, doch im wesentlichen für richtig halte und hier nicht wiederholen mag. Ich werde daher hier nur so viel sagen, als die Stellung der Herbart'schen Philosophie im ganzen der Hegel'schen gegenüber erfordert. Ich habe damals das System Herbart's als den Gegensatz zum Fichte'schen gefasst und kann auch jetzt noch nicht einsehen, dass es sich nicht also verhalte. Fichte, der noch in Jena Herbart's Lehrer war, ist der Philosoph der abstracten Subjectivität, Herbart der der abstracten Objectivität. Fichte geht vom Ich, Herbart vom realen Wesen aus. Fichte nimmt von Kant die synthetische Apperception des Selbstbewusstseins, Herbart die Hypothese des Dings an sich. Die Existenz des Ichs bei dem einen ist eben so absolute Position, als die der vielen realen Wesen bei dem andern. Vergleichen lässt sich alles, und so lässt sich auch die Herbart'sche Philosophie mit der Hegel'schen vergleichen, um eine Fülle von polemischem Stoff zu gewinnen. Von demselben, der sich durch die leidenschaftliche Bethätigung der Herbartianer bis zu einer äus-

sorst kleinlichen und widerwärtigen Gehässigkeit ausgebreitet hat, soll hier nur so viel erwähnt werden, als für die allgemeine Auffassung des Hegel'schen Systems schlechterdings erforderlich ist.

Hegel nennt seine Philosophie Idealismus, weil er das Denken für das Princip aller Dinge, weil er den Begriff der Idee für das schlechthin Reale selber hält. Die Herbart'sche Philosophie nennt sich mit Vorliebe Realismus, weil sie von der Hypothese ausgeht, dass das Absolute in der Form unendlich vieler realer Wesen existire. Von diesen Wesen weiss sie weiter nichts zu sagen, als dass sie sind. Sie werden zwar, um sie doch nicht ganz ohne Prädicat zu lassen, als solche beschrieben, die sich selbst erhalten und alle Störung von sich ausschliessen, aber man sieht, dass dies nur eine Paraphrase der Identität ist. Sie sollen weder Demokritische Atome, noch Leibnitzische vorstellende Monaden sein. Genug man weiss nicht, was sie sind. Sie machen den geheimnissvollen Hintergrund aller Erscheinung aus, denn, sagt Herbart, der Schein deutet auf ein Sein, zu dessen Voraussetzung uns die höhere Skepsis erhebt. Hegel geht mit dem seiner selbst gewissen Gedanken vom Begriff der Vernunft aus; daher in seinem System Einheit, Zusammenhang, Klarheit. Herbart geht von einem Begriff aus, der nichts begreiflich macht, weil er nur das unmittelbare, kahle Sein in absoluter Starrheit zum Inhalt hat. Die Folge ist, dass in seiner Philosophie alles auseinanderfällt, dass das, was man sein System nennen kann, keine organische Totalität, nur ein Aggregat von immer neuen Principien ist, die mit einander nichts zu thun haben. Hegel sagt, dass der Unterschied zum Gegensatz, der Gegensatz zum Widerspruch fortgehe, der sich in eine höhere Einheit auflösen müsse. Er lehrt nicht etwa, dass der Widerspruch die Wahrheit sei, sondern, dass in der Entwickelung der Erscheinung der Widerspruch ein wesentliches Moment ausmache, wie die Existenz des Gewitters, der Orkane, der Krankheit, des Krieges, des Bösen, des Wahnsinns u. s. w. thatsächlich beweist. Hier stimmt Herbart mit Hegel zunächst insofern überein, als er zugiebt, dass wir in unserer Erfahrung Widersprüche vorfinden, hinterher aber sollen dieselben nur als ein blosser Schein durch Hülfsbegriffe beseitigt werden. Es ist nun zuzugeben, dass die Hegel'sche Philosophie sehr oft den Begriff der Contrarietät schon Widerspruch genannt hat, z. B. den Gegensatz des Centrums des Kreises zur Peripherie; allein ebenso sehr ist anzuerkennen, dass ihre Lehre von der Realität des Widerspruchs

richtig ist. Man muss hierbei nur immer das wahre Subject festhalten, welches durch den Widerspruch hindurchgeht, um nicht in den Aberwitz zu verfallen, als ob der Widerspruch als solcher und nicht vielmehr auch der seiner Auflösung den Nerv der Hegel'schen Dialektik bilde. In der Genesis des Widerspruchs liegt aber schon die Möglichkeit seiner Versöhnung. Zufälligkeit und Freiheit sind der Grund, dass die empirischen Existenzen oft nicht zur Aufhebung ihrer Entzweiung gelangen, dass sie unversöhnt in sich zusammenbrechen; der Widerspruch zehrt sie entweder langsam aus oder zerreisst sie mit plötzlicher Gewalt. Das ist möglich, aber die Idee an und für sich ist ohne Widerspruch und kann durch ihn nicht zu Grunde gerichtet werden. Hegel hat daher eine durchaus nothwendige Dialektik; Herbart setzt auch zu einer solchen an, lässt sie aber bald liegen. Seine Ontologie soll das Problem von der Inhärenz des Vielen in Einem lösen, da aber an sich nur Einheiten, die realen Wesen, existiren, so kann er nicht gelöst werden. In der Logik bleibt Herbart daher bei der herkömmlichen formalen stehen. Eine Philosophie der Natur hat er gar nicht. In der Metaphysik hat er unter dem Namen Synechologie eine Begründung derselben durch die verzwickte Lehre vom Zusammen der realen Wesen geben wollen. Höchst scharfsinnige und mit den solidesten Kenntnissen ausgerüstete Köpfe seiner Schule haben eine unglaubliche Anstrengung daran gesetzt, etwas daraus zu machen. Allihns Zeitschrift für exacte Philosophie enthält viele Bemühungen dieser Art, die doch ganz unfruchtbar geblieben sind. In der Psychologie bleibt bei Herbart im Grunde alles so, wie in der gewöhnlichen empirischen. Die Mathematik soll freilich gerade hier einen Fortschritt bewirken und die Psychologie zum Rang einer exacten Wissenschaft oder, wie man gar zu sagen pflegt, einer Naturwissenschaft erheben. Je weiter jedoch die Schule das Spiel der Vorstellungen im intelligiblen Raum des Bewusstseins dem Calcul hat unterwerfen wollen, desto mehr hat sich dies als unmöglich erwiesen. Drobisch, der Mathematiker *par excellence* unter den Herbartianern, hat in einer Psychologie sich nur empirisch benommen und den Calcul bei Seite gelassen. Waitz hat dasselbe gethan. Volkmann in seiner Psychologie hat das quantitative, mechanische Moment, welches den Vorstellungen inhärirt, noch am glücklichsten behandelt, aber gerade bei ihm sieht man, wie das, was er die Gesetze der Statik und der Mechanik der Vorstellungen nennt, auf die Gesetze des Denkens hinauskommt.

Es war ein geistreicher Irrthum Herbart's, in der Arithmetik zu suchen, was sich nur in der Logik finden läst.

Die praktische Philosophie Herbart's hat gar keinen Boden gewinnen können, weil sie zu künstlich ist und nicht von der Idee des Guten oder der Freiheit, sondern von fünf Ideen ausgeht, die nur subjectiv durch ein ästhetisches Urtheil des Wohlgefallens und Missfallens sehr schwach abgeleitet werden. Gewiss empfinden wir auch Recht und Unrecht des Handelns, Adel und Gemeinheit der Gesinnung, Gutes und Böses, aber das Princip der Ethik ist nicht das schwankende, unsichere Gefühl, sondern der Begriff des Guten als des absoluten Zweckes, dessen Majestät sich alles andere unterwirft. Herbart fängt die praktische Philosophie mit dem Satze an, dass der Streit missfalle. Man kann ebenso gut sagen, dass der Streit gefalle. Die Menschen haben Lust am Streit, sogar in der Form des Zankes, an Processen, am Kriege. Die fünf praktischen Ideen Herbart's leiden an Willkür der Bestimmungen. Recht, Billigkeit, Wohlwollen, Vollkommenheit, innere Freiheit sollen das System des Rechts, des Lohnes, der Verwaltung, der Cultur, der höheren beseelten Gesellschaft begründen. Das Lohnsystem aber ist ein Product des Rechts. Der Lohn für geleistete Dienste darf gefordert werden. Billigkeit ist es, auf das zu achten, was die Arbeit für die Leistung in ihren näheren Umständen bedingt, z. B. von einem kranken Arbeiter nicht die volle Leistung zu fordern und ihm doch den vollen Lohn zu gewähren; einem Arbeiter dagegen, der über die stipulirte Forderung hinaus Ausgezeichnetes geleistet hat, mehr als den stipulirten Lohn zu geben u. s. w. *Jus et aequum* pflegt Cicero nicht ohne Noth in Einem Athem zu sagen. Das Wohlwollen soll Princip des Verwaltungssystems sein; vielmehr sind es Ordnung und Vertrauen u. s. w. Von Staat und Kirche kann bei Herbart kaum die Rede sein; er müsste consequent Socialist werden; die Weltgeschichte bleibt daher ganz bei Seite liegen. Wie sehr nun auch tüchtige Männer, Hartenstein, Thilo u. A., sich bemüht haben, auf der Herbart'schen Grundlage eine systematische Ethik zu errichten, so sind sie doch sehr begreiflich in der Polemik gegen Stahl, Hegel, Fichte u. s. w. glücklicher gewesen, als in dem positiven Ausbau eines befriedigenden Systems. Auf diesem ganzen Gebiet ist Hegel durch Einfachheit der Principien, Zugänglichkeit der Ausführung und durch einen tiefen Sinn für den Gang der Weltgeschichte wesentlich im Vortheil. Dasselbe gilt von der Aesthe-

tik. Denn, da Herbart die praktische Philosophie ästhetisch begründet, da er keine Idee des Schönen annimmt, so bleibt ihm wiederum nur das Gefühl als Wohlgefallen an gewissen Formen, einen Ausgang für die Aesthetik zu gewinnen.

Für die Philosophie der Religion existirt bei Herbart nur ein grosses Vacuum. Er deutet durch die Teleologie nur keine einen Uebergang zu einer Theologie an. Kein Wunder, bei solcher Unbestimmtheit, wenn Drobisch eine rationalistische, Taute eine crass supernaturalistische Religionsphilosophie daraus ableiteten.

Die Herbart'sche Philosophie ist in den Ruf gebracht, der Bearbeitung der Pädagogik besonders günstig zu sein. Gewiss ist auch, dass Herbart mit seinem ersten grossen Werk über die Pädagogik, abgeleitet aus dem Zweck der Erziehung, unter den Tausenden von Pygmäen, welche bei uns die Pädagogik cultiviren, als ein genialer Riese hervorragt. Seine späteren Umrisse zur Pädagogik stehen nicht so hoch. Sie enthalten sehr viel Unbrauchbares, namentlich in der Didaktik der speciellen Unterrichtszweige. Das Mangelhafte der Psychologie wie das Eigensinnige, Aparte der Ethik Herbart's kommt in seiner Pädagogik recht zu Tage. Herbart war ein sehr geistvoller, kenntnissreicher Mann, der eine Menge eigenthümlicher Gedanken über alles Mögliche, auch über die Erziehung hatte, aber es fehlt ihm an Einheit und Einfachheit. Mit jedem Schritt, den er thut, erblickt er die Möglichkeit von Missverständnissen, Verirrungen, sucht dagegen zu schützen, kommt aber damit aus der Sache heraus und zersplittert die Auffassung zuweilen in's Unübersehliche. Seine Sprache ist ein Gemisch von abstracten Bestimmungen und sehr in's Unbestimmte laufenden Vorstellungen. Die Erziehung z. B. soll auch den Charakter bilden und die gleichschwebende Vielseitigkeit des Interesses erwecken; das erstere ist klar, aber das zweite ist keine gute, präcise Bezeichnung und Bestimmung für die intellectuelle Bildung, die damit gemeint ist. Seine ungemeine Beweglichkeit und seine sorglose Vermischung von Kategorien des Verstandes mit Ausdrücken der Phantasie machen sein Studium sehr schwer und geben, wie die Streitigkeiten innerhalb seiner eigenen Schule zeigen, Anlass zu vielen zweifelhaften Auslegungen. Herbart ist wohl derjenige deutsche Philosoph, der, wenn er wollte, am elegantesten schreiben konnte; in seinen beiden grössten Hauptwerken, der Metaphysik und der Psychologie, fällt er jedoch, es ist nicht zu leugnen, oft in's Schwerfällige. Man befindet sich bei

Herbart in einer durch und durch künstlichen Welt, die man als ein merkwürdiges Product menschlichen Scharfsinns bewundern kann, die aber unfähig ist, Gemeingut einer Nation zu werden. Sie kann aber auch deshalb nicht universell werden, weil sie:

1) in ihrem Princip, der Hypothese der realen Wesen, zu mysteriös und unbestimmt ist;

2) weil das Princip in der Ausgestaltung der besonderen Wissenschaften latent bleibt, mithin eine systematische Organisation nicht erreicht wird;

3) weil die Intelligenz des Menschen zu einem mechanischen Process der Vorstellungen degradirt und die über alle Vorstellungen hin greifende Macht der subjectiven Freiheit vergessen wird;

4) weil Herbart in der praktischen Philosophie die Freiheit des Willens als autonomische leugnet, die ja die Aufnahme der Motivation nicht, wie er irrig glaubte, hindert;

5) weil er zwar von der Nothwendigkeit des religiösen Glaubens an vielen Orten ganz unzweideutig spricht, sich aber gegen eine genaue Bestimmung des Begriffs Gottes in der Religion mit scheuer Vorsicht ablehnend verhalten hat.

Eine Philosophie von einem so unklaren und unfruchtbaren Princip, von einer so lückenhaften Ausführung, von einer solchen Künstlichkeit der Construction und von einem so entschiedenen Widerspruch gegen das Wesen der theoretischen und praktischen Freiheit kann als eine kritische Anomalie wohl ihre Anhänger lebhaft beschäftigen, dass sie sie dennoch zur Geltung zu bringen und durch stete Transformationen dem Publicum plausibel zu machen suchen, aber sie kann die Hegel'sche Philosophie nicht vernichten, gegen welche sie sich aus allen Kräften gestemmt, welche sie mit einer Bitterkeit, mit einem Hasse verfolgt hat, die in der Haltung der Hegel'schen Schule gegen Herbart nicht genügend motivirt erscheinen.

Diese leidenschaftliche Gereiztheit und Heftigkeit ist nun noch von dem Philosophen überboten worden, der die Hegel'sche und Herbart'sche Philosophie in der Gegenwart zu verdrängen den entschiedensten Erfolg gehabt hat, von Schopenhauer. Wie alle unsere Philosophen hängt auch er mit Kant auf das innigste zusammen

und hat diesen Zusammenhang auch selber kritisch dargelegt. Da Kant der theoretischen Vernunft die Absolutheit abgesprochen, sie dagegen der praktischen zugesprochen hatte, so proclamirte Schopenhauer consequent den Willen als das Absolute, was zuvor schon Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit gethan hatte. Es kann dies auch einen ganz richtigen Sinn haben, sofern der Begriff des Willens den des Denkens in sich schliesst, oder, wie Hegel es in seiner Logik ausdrückt, sofern die Idee des Guten die des Wahren in sich aufhebt. Die Freiheit, als die ihrer selbst als der Wahrheit gewisse Thätigkeit, ist das Absolute. Schopenhauer trennte aber den Willen vom Denken. Er machte ihn zum *Prius* der Vorstellung, oder, wie er auch sagt, des Intellects. Mit Stolz vindicirt er sich die Entdeckung dieses von allen Philosophen bis auf ihn verkannten Verhältnisses.

Da der Wille bei Schopenhauer ohne Denken existirt, so darf man nicht verwundert sein, wenn das Product desselben, die Welt, von ihm für unvernünftig erklärt wird. Die ganze Natur ist ein miserables Machwerk, das allenthalben von Unzulänglichkeiten, Fehlern, Widersprüchen strotzt.

Die Natur bringt in ihrer Dummheit doch Organismen hervor, die ein Gehirn besitzen, welches die Vorstellung möglich macht. Diese Organismen, die Zweifüssler, werden dadurch in den Stand gesetzt, das Unglück der Existenz zu erkennen. Je tiefer ihr Intellect in den Begriff der Welt, wie sie als Erscheinung gegeben ist, eindringt, um so höher steigt die Qual der Verzweiflung, die daraus resultirt. Ein unendliches Mitleid mit allem Dasein, das im Grunde wir ja selber sind, ist die nothwendige Folge. Die Tendenz des Willens geht auf das Leben, auf seine Erhaltung und Fortzeugung. Der Intellect aber, der zur richtigen Vorstellung von dem Jammer und Elend alles Lebens gelangt ist, wendet sich schaudernd davon ab. Er verwandelt alle Motive der Begierde zum Leben in ebenso viel Quietive, ihm zu entsagen. Der Wille wendet sich somit zur Negation seiner ursprünglichen Tendenz. Was dann aus solcher Negation folgt, ist nicht recht klar; man kann es sich durch den Quietismus der Buddhisten, der strengeren Mönchsorden, grossen Märtyrer und Busser einigermaassen verdeutlichen.

Das ist in schlichten Worten der Kern von Schopenhauer's Lehre. Man ersieht daraus, wie sie sich mit derjenigen christlichen begegnet, die in der Natur auch nur eine *espèce* von Hölle erblickt.

Schopenhauer betont mit Selbstzufriedenheit die Uebereinstimmung seiner Philosophie mit der wahren Orthodoxie im Gegensatz zu einem durch Eudämonismus verfälschten Christenthum, wie die blödsinnigen Rationalisten es predigen, welche die Natur als ein Werk göttlicher Weisheit und als eine für die Glückseligkeit des Menschen providentielle Einrichtung zu preisen albern und irreligiös genug seien.

Der Tod, der dem Leben des Individuums ein Ende macht, ist eine Wohlthat, die man nach Schopenhauer dem unvernünftigen Willen zum Leben, der es auch unter den allertraurigsten Umständen festzuhalten sucht, kaum zutrauen sollte. Das Leben ist der scheusslichste Humbug; es äfft uns mit tausend Illusionen; wenn wir im Schmerz die Enttäuschung erkennen, *que le jeu ne vaut pas la chandelle*, wenn wir die Lächerlichkeit des Judengottes begriffen haben, der nach Vollbringung seines Sechstagewerks mit selbstgefälliger Eitelkeit in die Hände klatscht, dass er alles so gut gemacht; wenn wir, empört über die Zumuthung, in einer so entsetzlichen Welt leben zu sollen, alles Dasein verfluchen, so erheben wir uns nach dem Danziger Philosophen auf den höchsten Gipfel menschlicher Vollkommenheit.

Man sieht leicht ein, dass zwischen Schopenhauer und Hegel eine Kluft liegt, die es erklärlich macht, dass der erstere den letzteren nur als Charlatan, als einen Unsinnschmierer, als einen Dummkopf behandeln kann, denn Hegel geht von dem Begriff der Vernunft aus und sucht denselben auch in der Natur, im Geist und seiner Geschichte nachzuweisen.

Schopenhauer hat durch seine ausserordentliche Beredsamkeit einer Stimmung Ausdruck verliehen, die in der Entwickelung der Menschheit bei Individuen wie bei ganzen Generationen, ja, — was durch die Buddhisten bewiesen wird, — bei ganzen Nationen vorkommen kann und die auch in der Bibel nicht fehlt, denn das Buch Hiob ist wohl ein klassischer Zeuge jener skeptischen Verzweiflung. Schopenhauer hat diese Stimmung in ein System gebracht und damit für alle mit dem Leben Zerfallenen eine Rechtfertigung ihrer Verdrieslichkeit und Bitterkeit gegeben, die ihrem Hochmuth schmeichelt. Ist aber dies System wirklich ein System? Ist es, falls man es so nennen will, wahr? Das Geistreiche ist das eigentliche Element Schopenhauer's, aber das Geistreiche genügt nicht, wo es sich um den Beweis der Wahrheit handelt. Ich will hier nicht wieder-

holen, was ich an andern Orten, als Schopenhauer noch lebte, gegen ihn gesagt habe. Ich will nur die Hauptpuncte zusammenfassen, die sich als unhaltbar bei ihm ergeben.

1) Er gebraucht das Wort Wille in einem Umfang, der ihm gar nicht zugestanden werden kann. Dies ist das Princip aller Verwirrung bei ihm. Wille ist nur bei denkenden, selbstbewussten Subjecten möglich. Schopenhauer versteht darunter Bewegung, natürliche Selbstgestaltung, Trieb. Er verfälscht das Wort. Im gemeinen Leben werden wir wohl den Pflanzen, Thieren, ja dem strömenden Wasser, der segelnden Wolke, dem sich drehenden Winde, nach der Analogie mit uns selber einen Willen andichten, aber der Wirklichkeit nach existirt in der gesammten Natur kein Wille. Zum Willen gehört der Gedanke oder, wie Schopenhauer zu sprechen pflegt, die Vorstellung.

2) Der Wille, obwohl er vom Intellect verlassen, man weiss nicht wie, handeln soll, soll doch zweckmässig verfahren. Schopenhauer bestreitet den Materialismus, der die Teleologie leugnet. Er spottet über Büchner und Consorten. Nun können wir uns wohl denken, wie durch eine schöpferische Intelligenz der Zweck in die Natur gelegt wird, aber wir können nicht begreifen, wie die Zweckmässigkeit, die wir im Unbewussten finden, und die uns eine so überraschende Beziehung an sich ganz heterogener Existenzen als eine im voraus berechnete zeigt, durch das Unbewusste selber hervorgebracht sein kann.

3) Da der Wille, wie Schopenhauer ihn versteht, eine Fiction ist, so bleibt unbegreiflich, wie er so dumm sein kann, das Gehirn des Menschen hervorzubringen, durch welches die Entdeckung seines Wahnsinns möglich wird. Oder nehmen wir, da ihm Zweckmässigkeit zugeschrieben wird, an, dass diese Entdeckung der absolute Zweck als Begründung der Ethik sein soll, so ist, da dieser nur auf den Nihilismus alles Daseins ausgeht, ebenso unbegreiflich, wozu überhaupt der ganze Aufwand von Sonne, Mond und Sterne gemacht wird, eine blosse Farce, wie Schopenhauer sagt, hervorzubringen. Es wäre auch zweckmässiger gewesen, gleich von vornherein so viel Intellect zu haben, gar nichts hervorzubringen, als den Intellect hinterher nachkommen zu lassen, das Facit der Erbärmlichkeit der Welt zu zeigen.

4) Alles Endliche ist vergänglich; aller Position steht eine Negation gegenüber. Das wissen alle Religionen, alle Philosophen.

Schopenhauer ärgert sich darüber. Der Aerger ist ihm unverwehrt, allein er soll ihn nicht für Philosophie ausgeben. Schopenhauer hat, wie Franz von Baader, wie Schelling, keine einzige Wissenschaft von Anfang bis zu Ende ehrlich durchgearbeitet; er hat sich in der vornehmen Stellung eines sublimen Kritikers gehalten, der vom Dogmatismus einiger principiellen Bestimmungen aus alles andere verwirft. Sobald man daran geht, die Logik oder die Naturphilosophie oder die Psychologie oder die Moral, Politik u s. w. im Zusammenhang zu erforschen und darzustellen, verschwinden die Nebel eines falschen Pessimismus so gut, als die eines falschen Optimismus. Das Negative findet seine gerechte Würdigung. Der Schmerz und das Böse sind Momente in der Entwickelung der Erscheinung, aber sie sind nicht die Wahrheit desselben, die vielmehr das affirmative Unendliche, das alle Entzweiung zur Versöhnung mit sich überwindende Absolute ist, ohne welches allerdings die Entzweiung nicht möglich wäre. Ohne diese Möglichkeit aber würde dem Dasein die Würde des Ernstes fehlen; was wäre die Freiheit, wenn sie nicht die Macht hätte, auch teuflisch zu sein? Schopenhauer wühlt mit Vorliebe, ja mit Wollust, in allem Widrigen, ja Entsetzlichen herum, aber je zuweilen übermannt ihn doch das Gefühl des Schönen. Er spricht mit tiefer Empfindung von der Kunst, mit Begeisterung von der Musik. Lieber Freund, möchte man ihm zurufen, siehst du denn nicht, dass eine Welt, wo so etwas, wie eine Beethoven'sche Sonate oder Symphonie möglich ist, unmöglich eine so bodenlos verrückte und armselige sein kann, als du uns überreden willst? Freilich hängt die Lobpreisung der Kunst bei Schopenhauer mit seiner Vergötterung des Genies zusammen, das von Natur über die gewöhnlichen Schöpfungen derselben, die nur mit dem Stempel der Gemeinheit geprägt sind, sich erhebt. Steht es nun nicht auch jedem seiner Leser frei, sich für ein Genie, für eine Ausnahme von der Masse des trivialen Pöbels zu halten?

5) Einer besondern Wissenschaft hat Schopenhauer allerdings seine Aufmerksamkeit zugewendet, der Ethik. Er hat in zwei Preisschriften das Princip derselben ausführlich beleuchtet. Dem letzten Resultat seiner Philosophie zufolge ist eine wirkliche Ethik nur in der absoluten Askese, in der Negation des Willens zum Leben, in einem Willen, der nichts mehr will, vorhanden. Warum sollen wir durch Handeln das Leiden in uns, wie ausser uns vermehren? Der

Selbstmord, als Verhungern, wie die Stoiker ihn liebten, wäre die richtige Consequenz der tiefsten Einsicht, des Intellects, dass das Nichts dem Sein unbedingt vorzuziehen ist. Hier wird Schopenhauer sophistisch. Er leugnet zwar nicht die Nothwendigkeit der Entsagung; er erkennt den absoluten Quietismus als berechtigt an, dem actuellen Pessimismus zu entfliehen, aber er lässt sich in Transactionen ein. Zuerst verfällt er auf das Mitleid mit dem Elend der Welt. In ihm soll das Princip der Ethik liegen. Mitleid aber ist als ein Zustand des Gefühls relativ, schwankend, zweideutig, es führt seine Qualität und Quantität auch in's Unbestimmte. Das Mitleid kann mich bewegen die grössten Schändlichkeiten zu verüben, Recht und Pflicht müssen mein Mitleid überwachen, läutern, aufklären, ihm den ihm zukommenden Werth zu zollen. Recht und Pflicht aber beruhen auf dem Gedanken des Guten als des schlechthin allgemeinen Willens, während das Mitleid etwas Subjectives, Particuläres, Zufälliges ist. Aus dem Mitleid als dem wahrhaften Mitleiden können viele edle Motive zur liebevollen Hingabe, zur heroischen Aufopferung für Andere entspringen, allein ebenso wohl ganz verkehrte Handlungen, wie die indische Religion thatsächlich beweist, wenn sie den Grundsatz aufstellt, dass wir nichts Lebendiges tödten sollen. Eine Wissenschaft der Moral, der Politik, lässt sich aus dem Princip des Mitleids als einem nur pathologischen nicht entwickeln. Wir sehen daher Schopenhauer im weiteren Verfolg in den Egoismus verfallen, dass wir unsere Individualität mit ihren Bedürfnissen gegen alle von aussen kommende Beschränkung durchzusetzen haben, namentlich wenn wir ein Genie sind und deshalb die Masse der gemeinen Zweifüssler zu verachten von Natur berechtigt sind. Von hier stürzt Schopenhauer schliesslich dem Machiavellismus in die Arme. Wo wir der Macht nicht mit Macht begegnen können, ist uns die List erlaubt und zur List gehört auch die Lüge, welche Kant zu verwerfen so beschränkt und spiessbürgerlich war. Schopenhauer bemitleidet ihn ob solcher altfränkischer Denkweise und vertheidigt die sittliche Berechtigung der Lüge im Interesse unseres Nutzens. Die Völker sind für ihn rohe Massen, die am besten von despotisch kräftigen Regierungen im Zaum gehalten werden. Es ist merkwürdig zu sehen, wie diese Lehre in neuerer Zeit, die auch an die Philosophie den Maasstab des politischen Parteistandpunctes legt, die Doctrin Schopenhauers doch nicht aus der Mode gebracht hat. Herr von Schweitzer, ein fanatischer Demokrat, ein Anhänger

Schopenhauers, hat in seiner Schrift über das Verhältniss des gegenwärtigen Zeitgeistes zum Christenthum mit vielem sophistischem Aufwande darzuthun gesucht, dass Schopenhauer hier seinem Princip ungetreu geworden sei. Er hätte Republikaner, Demokrat, Socialist sein müssen.

6) Schopenhauer's Gedankengang, den man sein System nennen kann, beruht auf einer Metaphysik des Satzes vom Grunde, als der *causa essendi et fiendi, cognoscendi et efficiendi.* Allein ein wirkliches System in wissenschaftlichem Sinne sucht man bei ihm vergebens. Er bietet uns ein Aggregat von geistreichen Ansichten, die uns lebhaft beschäftigen und durch ihre witzige Ausführung unterhalten können; wie besonders seine Abhandlungen über die Metaphysik der Geschlechtsliebe, über das, was einer ist und was einer vorstellt, über die Gespenster, über die Facultätsprofessoren, die er als eine theoretisch bornirte, praktisch corrupte Canaille schildert, über die Magie u. a. ihm vielen Beifall erworben haben. Frauenstädt hat sich die unendlichste Mühe gegeben, die Widersprüche Schopenhauer's aufzulösen und seine Ethik in eine höhere, reinere Gestalt umzubilden; aber er hat eben deswegen den Pessimismus aufgeben müssen, denn er erklärt die Möglichkeit einer Verbesserung unserer Zustände durch die Cultur, er glaubt an den Fortschritt d. h. er hat schon ein anderes System, ein System der Freiheit, in welchem Liebe, Freundschaft, Arbeit, Ehre, Ruhm nicht mehr für blosse Illusionen gehalten werden. Wir müssen Schopenhauer's Philosophie als den classischen Ausdruck des Ekels an aller Philosophie, wie den Werther Göthe's betrachten, der auch eine krankhafte Verstimmung seiner Zeit schilderte und dadurch die Genesung von ihr förderte. Unsere Zeitgenossen sind, nachdem so viel und von so Vielen philosophirt worden, der Philosophie herzlich müde geworden. Es hat sie nicht wenig erquickt, dass ein Philosoph alle andern Philosophen, auch Herbart und Hegel, als Autoritäten verlachte, von ihrem Studium emancipirte und dem Dünkel der Menge mit dem Nachweis schmeichelte, die Welt, in welche sie die blinde Begierde des Willens zum Leben geworfen, als ein überaus fehlerhaftes Monstrum verachten zu dürfen. Da der alles gebärende Wille Schopenhauer's kein denkendes Subject, sondern ein unbewusstes, wenn auch zum Erstaunen zweckvoll wirkendes, Mysterium ist, das mit aller oder vielmehr trotz aller ihm immanenten Zweckthätigkeit doch nur Jammer und Noth zu erzeugen versteht, so kann

von einem Gotte bei Schopenhauer nicht die Rede sein. Die Religionen sind Illusionen, phantastische Vorstellungen der Metaphysik, weil der Pöbel als die Majorität der Menschheit zum Philosophiren unfähig ist. Proudhon schrieb einmal ein geistvolles Buch: *les contradictions économiques ou la philosophie de la misère:* worin er zeigte, dass jeder Standpunct der Nationalökonomie, der agrarische, der mercantilische, der finanzielle u. s. w. unausbleiblich zum Elend führe, und nur die *égalité de la misère* realisire. Dies von K. Grün auch in's Deutsche übersetzte Werk hätten sich die Schopenhauerianer nicht sollen entgehen lassen.

Hegel war weder Optimist im Sinne Leibnitzens, der in der gegenwärtigen Welt die unter allen möglichen am wenigsten schlechte erblickte, noch im Sinne des Eudämonismus, der in der Lust, im Wohlsein, in der Glückseligkeit den Zweck der Welt erblickt, aber er war es im Sinne der Vernunft und Freiheit, indem er jene für das absolute Princip, diese für den absoluten Zweck der Welt hielt.

Nachdem wir von Schelling, Baader, Krause, Herbart und Schopenhauer als den grössten Philosophen neben Hegel gehandelt haben, können wir uns wohl ersparen, von der Schaar der übrigen Philosophen Deutschlands zu sprechen, die mehr oder weniger mit jenen zusammenhängen, oft recht Tüchtiges geleistet haben, allein eine gleich principielle Bedeutung nicht besitzen. Ueber einen dieser Philosophen, über Solger, hat Hegel, wie erwähnt, sich selber zur Genüge ausgelassen. Bedenkt man diese Ueberfülle ernstgemeinter Arbeiten, so braucht man gar kein Ausländer zu sein, sich in Verlegenheit zu finden, was man sich für eine Stellung dazu geben solle, denn sie alle machen Anspruch darauf, im ausschliesslichen Besitze der Wahrheit zu sein. Bleiben wir aber nur bei jenen fünf grossen Philosophen stehen, so können wir uns nicht verhehlen, dass jeder von ihnen gerade in dem Elemente, das er als seine specifische Individualität hervorkehrt, die Wissenschaft nicht befriedigt.

Bei Schelling ist die Idee einer Theogonie in Widerspruch mit der Idee des Absoluten, das an und für sich von allem Werden frei ist. Gott hat nicht zu werden, was er ist. Die Geschichte der Menschheit bewegt sich aus, in und zu Gott, aber Gott ist in seiner absoluten Thätigkeit ewig sich selbst gleich.

Bei Baader steht die Hypothese einer durch die Sünde erst erzeugten und verderbten Natur mit dem Begriff der Natur in Widerspruch, theils weil innerhalb der Natur das Böse unmöglich, ist

theils weil das Böse, dessen Genesis Bewusstsein und Willen voraussetzt, zwar den Organismus der Menschen zu corrumpiren vermag, eine Alteration der übrigen Natur durch dasselbe jedoch unbegreiflich bleibt.

Krause würde systematisch auch grössere Befriedigung als der aphoristische Baader gewähren können, wenn seine Ausführungen nicht zu ungleich und in der Form zu disparat wären und wenn seine praktische Philosophie nicht von der Tendenz der Association zu idiosynkratisch beherrscht würde.

Bei Herbart hat das Princip der Vielheit realer Wesen, die doch weder Atome noch Monaden sein sollen, gar keinen Zusammenhang mit dem Begriff der Vernunft. Seine Psychologie und seine praktische Philosophie aber vernichten die in sich unendliche Freiheit der unbedingten Selbstbestimmung des Geistes.

Schopenhauer endlich widerspricht der Vernunft durch den Pessimismus der Welt, den er zwar nicht, wie Baader, als ein Product der Sünde, aber als eine Missgeburt des Willens zum Leben auffasst. So sehr Schopenhauer mit Baader übereinstimmt, in der Welt die Qual der Existenz zu erblicken, so sehr weicht er doch in der Begründung und im letzten Ausgang von ihm ab. Schopenhauer's Eschatologie ist nicht der Triumph eines neuen Jerusalems, sondern die Vernichtung des individuellen Daseins, das Nirvana, die *extinctio* der Buddhisten.

Was nun Hegel von diesen Philosophen unterscheidet und ihm, dem Inhalt wie der Form nach, eine entschiedene Superiorität über dieselben giebt, ist:

1) Dass er in der gesammten Philosophie den Zusammenhang mit Kant festgehalten;

2) Dass er eben deswegen den Begriff der Vernunft, das seiner Wahrheit selbstgewisse Denken, als Princip an die Spitze gestellt und weiterhin durchgeführt hat;

3) Dass er, wozu keiner jener Philosophen gekommen, eine vollständige Philosophie der Natur entwickelt und ihr eine feste Stellung inmitten seines Systems gegeben hat;

4) Dass der Begriff des Geistes, der den der Vernunft und der Natur in sich aufhebt, durch die Unterscheidung in den subjectiven, objectiven und absoluten zum erstenmal einheitlich und übersichtlich organisirt ist. Die Unbestimmtheit und Unsicherheit, die bis auf Hegel in dieser Sphäre herrschte, hat an jener Un-

terscheidung nunmehr für immer einen klaren *terminus a quo* gefunden.

5) Die Kritik der historischen Philosophie, deren Unruhe bei jenen Philosophen so oft den Fluss der dialektischen Continuität durchbricht, ist von Hegel in seiner Geschichte der Philosophie zu einem Moment des Systems selber als die Geschichte des denkenden Selbstbewusstseins gemacht worden, das sich seiner immanenten Genesis aus dem Process der Weltgeschichte erinnert.

6) Hegel hat den Unterschied zwischen der Philosophie und den positiven Wissenschaften insofern aufgehoben, als er die Philosophie selbst durch die Dialektik zu einer methodischen, lehr- und lernbaren Wissenschaft gemacht und die Totalität des Wissens nicht nur in einem allgemeinen encyklopädischen Zusammenhange, vielmehr auch jede Wissenschaft für sich in ihrer Besonderheit dargestellt hat.

7) Die Weltanschauung Hegel's schliesst sich innerlich derjenigen an, die von Lessing und Winkelmann, Kant und Herder, Göthe und Schiller bei uns begründet worden, während die jener andern Philosophen durch Excentricitäten, ja Abnormitäten, mehr oder weniger aus derselben herausschwankt. Dieser Zusammenhang ist nun auch der Grund, weshalb die Darstellung des Hegel'schen Systems sich in Sprache und Styl am innigsten der unserer grossen Classiker als eine selber classische anschliesst, durch welche die philosophische Anlage der deutschen Nation bis jetzt zur höchsten Form ihrer Entwickelung gelangt ist.

HEGEL'S STELLUNG IN DER DEUTSCHEN LITERATUR.

Die Stellung Hegel's in der deutschen Literatur lässt sich nur im Zusammenhang mit ihrer gesammten Entwickelung richtig auffassen. Die Germanen zeigten bei ihrem Eintritt in die Geschichte vor allem Tapferkeit und Kriegslust. Jahrhunderte lang hatten sie für nichts anderes Sinn, als für Eroberung. Durch die Vermittelung des Christenthums erwachten in ihnen sehr allmählich und sehr

sporadisch speculative Triebe, wie in den Mystikern des vierzehnten Jahrhunderts. Die Möglichkeit einer nationalen Philosophie lag, wie wir früher gesehn haben, unzweifelhaft in ihnen, allein sie gelangte nicht zur Verwirklichung, weil die römische Kirche als herrschende die deutsche Sprache in der Wissenschaft niederdrückte. Die Reformation brach nun zwar die Abhängigkeit von Rom wenigstens zum Theil und brachte die deutsche Sprache innerhalb des religiösen Gebiets zu Ehren. Die Humanisten aber, welche die reformatorische Bewegung so mächtig gefördert hatten, liessen doch in der Wissenschaft die deutsche Sprache nicht aufkommen, sondern gaben der lateinischen Darstellung einen sogar verstärkten Schwung. Man denke sich, welch ein ganz anderer Geist sich entfaltet hätte, wenn Melanchthon seine akademischen Lehrbücher deutsch, statt in Ciceronianisch gekünsteltem Latein, verfasst hätte. Die protestantischen Universitäten erneuten in der Philosophie die Scholastik. Nur die Mystiker, wie ein Jacob Böhme, schrieben aus Mangel an schulgerechter Bildung Deutsch und zwar ein von vielen entstellten griechischen und lateinischen Wörtern wimmelndes.

Und doch war dies der erste Durchbruch eines selbständigen Denkens bei den Deutschen, welcher den Namen des *Philosophus teutonicus* für Böhme rechtfertigt. Die romanischen Völker waren den deutschen in der Philosophie unendlich voraus. Die Herausbildung ihrer Nationalsprache aus der lateinischen erlaubte ihnen einen leichten und freiern Anschluss an die philosophischen Musterbilder derselben. Giordano Bruno, Montaigne, Descartes, Baco wurden auch als philosophische Schriftsteller Classiker ihrer Nation. Bei den Deutschen stockte die Bewegung. Sie erhielten zwar in Leibnitz endlich einen Philosophen, der den genannten romanischen Philosophen ebenbürtig zur Seite treten konnte, aber in der Form war Leibnitz noch wesentlich undeutsch. Wir haben uns in der Einleitung zu dieser Schrift überzeugt, wie langsam, wie schüchtern und schwerfällig mit der Wolff'schen Philosophie sich der Gebrauch der deutschen Sprache in der Wissenschaft hervorwagte und wie erst theils die Uebersetzung der englischen und französischen Populärphilosophie, theils die Belletristik die Darstellung schmeidigen half.

Diese ganze Umwälzung war das Werk des Protestantismus. Der Katholicismus Deutschlands, von den Latein schreibenden Jesuiten beherrscht, nahm an ihr nur in untergeordneter Weise theil. Die

Jesuiten nahmen zum Schein das humanistische Princip in ihre Pädagogik auf, nicht aber, um Liberalität der Gesinnung und Humanität der Handlung zu unterstützen, sondern um sich mehr Credit zu schaffen und die Volksverdummung desto systematischer zu fördern.

Die classische Literatur der Deutschen, wie sie sich seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts entwickelte, war die That des deutschen Protestantismus. Haller, Canitz, Uz, Hagedorn, Gottsched, Klopstock, Lessing, Bürger, Engel, Klinger, Leisewitz, Pfeffel, Göthe, Schiller, Wieland, Herder, Thümmel, Heinse, Voss u. s. w., alle, alle, welche dem neuen Selbstbewusstsein der Nation zum classischen Ausdruck verhalfen, waren Protestanten. Und so war auch die deutsche Philosophie ein Product des Protestantismus, weil derselbe mit der Freiheit des Gewissens und Glaubens auch die des Denkens begründet hatte. Leibnitz, Wolff, Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Krause, Wagner, Fries u. s. w., sie alle waren Protestanten. Baader, der einzige namhafte Philosoph der Katholiken, ging von einer protestantischen Basis, von der Theosophie Jacob Böhme's, aus.

Die Deutschen kamen also erst dann zur Philosophie als einer nationalen, nachdem dieselbe bei den romanischen Völkern sich relativ bereits erschöpft hatte und vom Empirismus durch den Sensualismus und Materialismus bis zum Skepticismus und Atheismus gelangt war.

Die Deutschen nahmen alle diese Richtungen in sich auf, verarbeiteten sie und erhoben sich dadurch zur Totalität der philosophischen Wissenschaft. Als das Centralvolk Europa's concentrirten sie auch das philosophische Bewusstsein und zeigten nun eine Kraft und Kühnheit, eine Originalität und Tiefe des Denkens, eine Macht der Sprache und eine Universalität der Bildung, welche sie zum Gegenstand des Erstaunens bei den romanischen Völkern machte. Es war Kant, welcher zuerst alle Fäden der ganzen Entwickelung der Philosophie der modernen Welt kritisch zusammenfasste, d. h. es war ein Preusse, der den Neubau der Wissenschaft unternahm. Preussen hatte sich aus der unsäglichen Zerrissenheit des feudalen deutschen Reichs zu dem Staat des modernen Selbstbewusstseins, von kleinen Anfängen emporgerungen. Es hatte einen König hervorgebracht, der die Geschichte philosophisch aufzufassen im Stande war. Der moderne Staat kann nur als Vernunftstaat gedeihen, d. h.

er vermag keine andere Auctorität mehr anzuerkennen, als diejenige, welche sich vor der Kritik als eine vernünftige legitimirt. Alle Auctorität der Gewohnheit, des Glaubens, der persönlichen Genialität, des egoistischen Interesses, sind gegen die Gewissheit der Vernunft hinfällig geworden. Die Völker wollen die Ueberzeugung haben, dass die Gesetze, denen sie gehorchen, in ihrem Inhalt vernünftig sind. Sie wollen eben deshalb auch, dass die Gesetze ihnen nicht blos gegeben werden, sondern sie verlangen dieselben auch als Resultate ihres eigenen Nachdenkens und Wollens hervorzubringen. Es könnte ein Fürst ja ganz wohl, wie Friedrich II., gute Gesetze geben, allein das genügt dem heutigen Bewusstsein nicht mehr. Die Völker sträuben sich gegen eine octroyirte Vernunft. Sie wollen die Nothwendigkeit ihrer Verfassungen begreifen. Wie der erste König von Preussen sich zu Königsberg die Krone selber auf's Haupt setzte, so wollen sie auch die Gesetze, die ihren Willen regieren sollen, selber machen. Dies hat Kant, der preussische Philosoph, begriffen und damit den Grund gelegt, den Beamtenstaat Friedrich's auf die höhere Stufe des seiner Vernunft selbstgewissen nationalen Staatswillens zu erheben. Ein in seinem Bewusstsein einsamer Salomo auf dem Throne ist zu wenig; die Völker selber haben das philosophische Bewusstsein in ihre politische Praxis aufgenommen.

Die wahrhafte, und darum classische, Philosophie der Deutschen ist nicht nur protestantisch, sie ist wesentlich auch preussisch; denn es ist gewiss, dass wir ohne Friedrich II. den Sieg der Aufklärung in Deutschland nicht durchgeführt und dass wir ohne Kant keinen Fichte, keinen Schelling und Hegel, keinen Krause und Herbart, endlich keinen Schopenhauer erhalten hätten. Als Preussen 1866 auch Würtemberg zu bedrohen schien, empörte sich ein officielles Blatt gegen die Vergewaltigung durch den Norden, gegen die Verpreussung Deutschlands und behauptete geradezu, dass der Norden alle Cultur dem Süden verdanke, und dass die tiefsten Denker Deutschlands Würtemberg angehörten. Wir haben nichts zu erinnern, wenn die Würtemberger auf einen Schelling und Hegel stolz sind, wohl aber, wenn sie vergessen, dass ohne den deutschen Kant, der allerdings zugleich ein Preusse war, weder eine Schelling'sche, noch eine Hegel'sche Speculation möglich gewesen wäre, die philosophische Revolution der Deutschen also nicht von Würtemberg, sondern von Ostpreussen, dem Lande der Barbaren,

ausgegangen ist. Ihre höchste Ruhmesstätte haben jene grossen Denker übrigens auch nicht in Würtemberg, das ihrer sich 1866 plötzlich so warm erinnerte, sondern in Preussen gefunden. Auch ihre Gebeine ruhen nicht in würtembergischer Erde, sondern Schelling's Asche liegt im poetischen Ragatz, die Hegel's im prosaischen Berlin.

Die Stellung Hegel's zur deutschen Philosophie ist, Kant gegenüber, nicht die eines Schöpfers, denn ursprünglich war er ebenso gut, als seine mitstrebenden Zeitgenossen, von Kant abhängig; wohl aber ist sie eine schöpferische, den Problemen gegenüber, welche Kant hinterlassen hatte. Hier befand sich Hegel in einer ganz analogen Stellung zur Zeitphilosophie, als Kant im vorigen Jahrhundert. Wie dieser nämlich die gesammte bis auf ihn hin gehäufte Masse der philosophischen Bildung kritisch auflöste und in seiner theoretischen und praktischen Philosophie den ganzen Horizont der Wissenschaft erweiterte, so musste auch Hegel die Kantische Philosophie mit allen aus ihr hervorgegangenen Consequenzen kritisch überwinden, um sich dadurch zur positiven Verjüngung und Fortgestaltung der Philosophie zu befähigen. Die Phänomenologie des Geistes als die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins ist das nur mit Kant's Vernunftkritik vergleichbare unsterbliche Werk, welches diesen Uebergang charakterisirt und welches namentlich in seiner Vorrede das Selbstbewusstsein ausspricht, die ihm vorangegangenen Standpuncte zu überwundenen herabgesetzt zu haben. Der Begriff des Geistes war das neue Princip, mit welchem Hegel über das der blossen Vernunft und des Selbstbewusstseins hinausging, und worin er den Schlüssel zum philosophischen Erkennen der Weltgeschichte fand. Von diesem Begriff aus vollendete er, was Kant angelegt hatte, den Organismus der Wissenschaft und den Ausbau ihrer einzelnen Theile. Oft hat man wegen dieses Momentes Hegel mit Aristoteles verglichen und Schelling dann als Platon genommen. Aber solche Vergleichungen sind zu einseitig; sie dienen nur für die äusserste Oberfläche der Neugier zum Anhalt, die von Schelling und Hegel doch mehr, als die Namen, wissen will. Hegel hat mit Aristoteles die ausgedehnte Behandlung des logischen Elementes und die Durcharbeitung der speciellen Wissenschaften gemein, allein es fehlt ihm auch nicht an einer Platonischen Richtung auf die künstlerische Gestaltung des Stoffes, gegen welche Aristoteles gleichgültiger ist. In

meinem „Leben Hegel's" habe ich nachgewiesen, welchen langen Zeitraum die Nachahmung Platon's bei Hegel beherrscht hat.

Was Hegel, ausser seinem Princip, dem Begriff des Geistes, von den andern deutschen Philosophen unterscheidet, ist die Einfachheit, Strenge und Vollständigkeit der systematischen Gliederung der Wissenschaft und die ungeheuere Fülle des empirischen Materials, über die er gebot. Ich habe ausdrücklich bemerklich gemacht, wie hinter jedem Paragraphen seiner Encyklopädie eine grosse, reiche Welt der mannichfaltigsten Anschauungen steht, gleichsam ein wohlgerüstetes Heer, jeden Buchstaben der abstracten Definition zu vertheidigen. Was ihn aber vor allen andern Philosophen, ausser der systematischen Abrundung, unterscheidet, das ist die Ausgleichung der historischen Thatsachen mit dem System, wie sie vor allem in seiner Geschichte der Philosophie hervortritt. Die Vertrautheit, mit welcher er in allen Standpuncten vor ihm, namentlich in denen der griechischen Philosophie als dem Mutterhause aller europäischen und arabischen Philosophie, heimisch war, verlieh ihm jene kritische Ueberlegenheit, mit welcher er sich nach aussen wandte, und verhalf ihm zur Sicherheit in der Darstellung von Begriffen, die von einer bestimmten Philosophie als ihr specifisches Eigenthum zuerst durchgearbeitet waren.

Die beispiellose Vereinigung von höchster systematischer Kraft mit einem nicht nur äusserst breiten, sondern auch begrifflich verdauten historischen Wissen macht die Einzigkeit Hegel's in der deutschen Literatur aus. Es hat überhaupt ausser Hegel nie einen Philosophen gegeben, der in gleichem Grade, als er, die Wahrheit seines Systems an der unendlichen Vielgestaltigkeit der empirischen Wirklichkeit zu erproben versucht hätte. Mit welch' tiefer Durchdringung, mit welch' treffendem Ausdruck hat er die Processe der Natur, die Zustände der Seele, die Standpuncte der Familie, der Gesellschaft und des Staats, die Formen der Kunst, die Vorstellungen der Religion, die Entwickelungen des ringenden Erkennens, die weltgeschichtlichen Kämpfe der Menschheit bis in die zartesten Abschattungen hin zu schildern gewusst.

Seine specielle Stellung in der deutschen Literatur war durch sein Verhältniss zum Kampf des romantischen Ideals mit dem classischen bestimmt. Es ist gewiss, dass Hegel von Seiten der Bildung im classischen Ideal wurzelte und wir dürfen wohl nur an die mannichfaltigen Aeusserungen erinnern, die uns für diesen Zug

bei ihm auf den verschiedensten Gebieten hervorgetreten sind. Wenn man aber daraus geschlossen hat, dass er das romantische Ideal verkannt habe, so ist dies ein Irrthum. Dies war nicht weniger mächtig in ihm. Er hat in der Aesthetik und Religionsphilosophie so ausführliche und gründliche Darstellungen desselben gegeben; er hat ein so grosses Verständniss der christlichen Religion, Malerei, Poesie an den Tag gelegt; er hat Dante, Shakespeare, Göthe, Schiller mit so liebevollem und klarem Blick erfasst, dass nur Missverstand ihm absprechen kann, die Welt des Gemüths und ihrer Phantasie, die wir romantisch zu nennen pflegen, nicht genug oder nicht richtig gewürdigt zu haben. Man darf die Antipathie, die er gegen die Auswüchse der modernen deutschen Romantik hegte, die Polemik, die er gegen Friedrich Schlegel spielen liess, nicht mit seiner Auffassung der Romantik überhaupt verwechseln. Seine Kritik der nachgelassenen Solger'schen Schriften giebt hierüber eine vollkommen befriedigende Auskunft. Ruge und Echtermeyer haben in den Hallischen Jahrbüchern die Pointen dieser Kritik in ihrem Manifest gegen die Romantik in's Breite gedehnt und in's Bissige übertrieben, so dass von da ab sich nur ein negativer Begriff der Romantik festsetzte, der neben einzelnen glücklichen Resultaten doch auch eine gewisse Verwirrung der ästhetischen Maasstäbe anzurichten nicht verfehlte. Das Krankhafte, Tendenziöse, Feudale, Hyperkatholische, alberne Mysteriöse im Inhalt vieler Producte der romantischen Schule, sowie das Schludrige, Zerflossene, Verzerrte vieler ihrer Formen, war doch nicht die Romantik überhaupt. Shakespeare, Göthe und Schiller sind im Princip wesentlich romantisch. Hegel war ein Verfechter der subjectiven Freiheit, wie Fichte, aber er war es in objectivem und darum wahrhafterem Sinn, ohne die grelle Einseitigkeit, durch welche Fichte zum Philosophen der romantischen Schule ward, der ganz in ihrem Geschmack eine Satire auf Nicolai als den Patron der ausgenüchterten Aufklärung schrieb. Hegel war, auch durch die Tiefe seines reichen Gemüthes, über die Leerheit der fanatischen Aufklärerei erhaben, allein den echten Kern der Aufklärung wusste er sehr wohl zu schätzen. Von den pedantischen Fratzen der strohenen Weisheit des Aufklärichts wandte sein geläuterter Geschmack sich ebenso entschieden ab, als von den grotesken Figuren, Gespenstern und Grimassen der hyperphantastischen Romantik. Weil er aber principiell die unendliche Freiheit der Subjectivität anerkannte, weil ihm aber zugleich die hellenische Schön-

heit als maassgebend für die Formseite des Lebens, der Kunst und Wissenschaft vorschwebte, so fand er sich mit Göthe und Schiller im vollkommensten Einklang. Man kann diese Einheit, wie geschehen, das moderne Ideal nennen, um es von Ausartungen der romantischen Excentricitäten bei einem Lenz, Klinger, Hoffmann, Heinrich von Kleist u. A. zu unterscheiden. Dies moderne Ideal lebte auch in Hegel und seine plastischere Begrenzung war es, die ihn gegen das Undulistische, Träumerische, Kaleidoskopische, Sprunghafte, Willkürliche der humoristischen Dichtungen Jean Paul's, obwohl er den Humor zu ehren wusste, ebenso gut verstimmte, als wir diesen Zug bei Göthe und Schiller finden.

Hegel hatte seine Wanderjahre an lauter Orten verlebt, welche für die Romantik einen günstigen Boden darboten, wie Frankfurt am Main, Jena, Bamberg, Nürnberg, Heidelberg. Durch seinen schliesslichen Aufenthalt während seiner Meisterjahre in Berlin kam er in die Stadt, in welcher die Extreme der Aufklärung und der Romantik sich schroff gegenüberstanden. Tieck, das Haupt der romantischen Schule, war ein geborner Berliner. Schleiermacher repräsentirte eine gewisse Vermittelung der Romantik mit der Aufklärung, war aber ausserhalb des religiösen Gebietes nicht originell genug, aus der Gebrochenheit eines sehnsüchtig nach dem Höchsten verlangenden Gemüthes zu festeren und nachhaltigeren Bestimmungen vorzudringen.

So bewunderungswürdig er als mündlicher Lehrer anzuregen verstand, so hat sich doch, nachdem seine sämmtlichen Vorlesungen gedruckt sind, unzweideutig herausgestellt, dass seine Dialektik, Psychologie, praktische Philosophie, seine Aesthetik und Geschichte der Philosophie den Leistungen Hegel's in diesen Wissenschaften haben nachstehen müssen. Sie sind weit davon entfernt geblieben, den von seinen Verehrern erwarteten Einfluss zu gewinnen. Hegel arbeitete sich in Berlin geräuschlos von kleinen Anfängen zu einer ausserordentlichen Macht empor. In keiner andern Stadt, auf keiner andern Universität wäre ihm dies möglich gewesen. Er erhob das Princip der Aufklärung, die Selbstgewissheit des freien Denkens, durch seine Methode auf eine höhere Stufe und klärte die Romantik durch die wissenschaftliche Analyse ihres im Christenthum einerseits, im Germanenthum andererseits wurzelnden Principes über sich auf. Gegen die Ausartungen der Romantik machte er Opposition und schonte hierin auch die burschenschaftliche Richtung nicht, aber das

von seinen Verirrungen gereinigte Princip der Romantik vertiefte er noch. Heine, dem es so wohl gefiel, von der Hegel'schen Philosophie für einen Gott erklärt zu werden, übernahm es, die Romantik durch sich selbst aufzulösen, die Ironie gegen sie selbst zu kehren, die polemische Geschichte ihrer Wandlungen in Paris zu schreiben und die Neukatholiken wie die Altdeutschen, die schönen Seelen wie die turneifrigen Biedermänner, zu verspotten. Hegel genirte sich nicht, den Berlinern gegenüber in seiner Sachlichkeit und Naivetät mit der Sprache herauszugehen, und sie verstanden es, ihm für die ganz neue Welt, die er ihnen erschloss, für die neuen Standpuncte, auf die er ihr Bewusstsein versetzte, für die Bildung, mit welcher er ihr positives Wissen bereicherte, dankbar zu sein. Sie wurden ihm bis zum Enthusiasmus anhänglich. Als Schelling zehn Jahre nach Hegel's Tode nach Berlin ging, hatte er sich wohl eine ähnliche Wirksamkeit geträumt. Anfangs schien er auch Hegel weit zu überbieten, allein nach ein paar Jahren verödete sein Lehrsaal, trotz Neander's Empfehlung. Die Hegel'sche Bildungsweise hatte sich zu tief in die Berliner eingelebt; Humboldt's rationalistische Physik und Kosmographie, Trendelenburg's gelehrter Eklekticismus, Böckh's kritische Philologie, konnten der transcendenten Romantik Schelling's keinen Vorschub leisten und persönlich verstand er nicht so mit den Berlinern zu verkehren, als es Hegel's Bonhommie möglich war, der sich mit heiterer Selbstvergessenheit auch auf die Liebhaberei, auf die Tagesinteressen und die Scherzlust der Berliner einliess und, wenn es sich traf, auch ein Whistspiel mit ihnen nicht verschmähte, während Schelling in olympischer Vornehmheit den Berlinern ein einsamer Fremdling blieb.

Der letzte Grund der grossen Erfolge Hegel's lag aber nicht in untergeordneten Umständen, sondern darin, dass er ein System besass, mit welchem die selbstbewusste Vernunft sich auszusöhnen vermochte. Es bleibt noch übrig, die nähere Stellung desselben innerhalb der deutschen philosophischen Literatur kurz zu bezeichnen.

Hegel fing mit dem Begriff der Idee als logischer d. h. mit dem abstracten Begriff der Vernunft an. Er verstand darunter die Bestimmungen desjenigen Denkens, welches sich über den Gegensatz von Subject und Object zum reinen Begriff erhoben hat. Diese Bestimmungen werden allerdings vom subjectiven Denken gedacht, aber in ihrem Inhalt sind sie gegen dasselbe selbständig und hängen unter einander nicht dadurch zusammen, dass ich es bin, der sie

denkt, sondern durch die ihrem Begriff selber inwohnende Nothwendigkeit, der ich, insofern ich denke, mich vielmehr unterwerfen muss. Die Betrachtung des Denkens als einer Thätigkeit der subjectiven Intelligenz fällt unzweifelhaft der Psychologie anheim, was Hegel nie geleugnet hat. Sie muss zeigen, wie wir zum Denken kommen. Die Gesetze des Denkens aber als solche machen ein vom Subject unabhängiges System aus. Dies ist es, was wir unter dem Ausdruck Vernunft überhaupt verstehen. Dies System ist aber zugleich die Totalität der Bestimmungen, welche die allgemeine Form alles Seins constituiren. Sie sind als logische, als nothwendige Form des Gedankens, zugleich als die nothwendige Form des Seins ontologische oder metaphysische. Sie müssen also im System der Wissenschaft allen andern Theilen desselben, in denen schon ein concreter Gegenstand gedacht wird, vorangehen, weil ohne sie nichts wahrhaft gedacht, weil ohne sie nichts wirklich existiren kann. Der Begriff der Qualität und Quantität, der Identität und Differenz, des Grundes und der Folge, des Inhalts und der Form, der Ursache und Wirkung des Allgemeinen und Besondern u. s. w. hat nicht nur in meinem Kopfe, sondern zugleich in der ganzen Welt der Erscheinungen eine millionenfache Realität.

Das heisst also: Hegel unterschied von der psychologischen Logik, welche den Process des subjectiven Erkennens darstellt, die speculative, welche den Begriff der Vernunft an und für sich zum Inhalt hat. Dies war sein Gegensatz gegen Fries und seine Schule, welche die Logik als anthropologische Wissenschaft behandelte.

Da er, getreu gegen Kant, den ontologischen Charakter der logischen Kategorien festhielt, so fiel ihm die Metaphysik mit der Logik zusammen. Denken und Sein sind in ihrem Unterschiede zugleich identisch. Der Gedanke ist die das Sein bestimmende Macht. Der Begriff der Vernunft an sich ist zwar ein abstracter, in welchem weder von der Natur noch vom Geist als solchem etwas vorkommt, aber in der Wirklichkeit der Natur und des Geistes manifestirt sich die reine Vernunft. Dies ist der Gegensatz Hegel's gegen Alle, welche die Metaphysik von der Logik trennen. Hegel sagt selber, dass die Kategorien des Seins und des Wesens metaphysische genannt werden können, im Unterschied nämlich von den Kategorien des Begriffs, dem Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, die im engern Sinn logisch heissen können, aber er behauptet mit Kant die Homogeneität der metaphysischen und logischen Abstractionen. Hierin ist Hegel Brastus, Weisse, Apelt, Trosler, Herbart u. A. entgegengesetzt.

Die Logik ist auch nach Hegel die Wissenschaft der absoluten Form alles Seins. Man hat die Logik, weil sie weder von der Natur noch vom Geist etwas lehrt, die formale genannt. Dies ist richtig. Wird dies aber so genommen, als ob die Logik eine inhaltlose Wissenschaft sei, wird sie wegen ihrer angeblichen Leerheit verächtlich gegen die andern Wissenschaften herabgesetzt, so macht Hegel bemerklich, dass ihre Form selber der absolute Inhalt, die Formen der Vernunft seien, in denen alle Wirklichkeit sich realisire. Hegel ist also ein Gegner aller logischen Formalisten, welche einen Inhalt in eine logische Form als eine ihm an sich fremde und äusserliche nur subjectiv aufnehmen. Die logischen Formen haben hier nur den Werth eines Mittels, sich des empirischen Stoffs zu bemächtigen, ihn zu ordnen, zu classificiren, zu generalisiren, zu specialisiren u. s. w. Auf diesem Standpunct steht die Logik durchschnittlich bei den romanischen Völkern. Es ist dies die sogenannte inductive Logik.

Hegel fangt sein System mit der Logik an, weil alle andern Wissenschaften ohne diese unmöglich sind und in ihr ihre Voraussetzungen haben. In der Wissenschaft muss das Abstracte dem Concreten vorangehen. Hier ist Hegel allen denen entgegengesetzt, die, wie Baader oder Krause, mit dem Begriff Gottes anfangen. Es scheint ein solcher Anfang der natürlichste zu sein, denn Gott ist es ja, der nach der Vorstellung des Glaubens allem andern Dasein als einem erst durch ihn gesetzten voraufgehen muss. Hegel leugnet den Begriff der Schöpfung nicht, aber er wendet gegen den Primat der Theologie zu Anfang des Systems ein, dass der Begriff Gottes als der absolute Begriff offenbar alle andern sich voraussetze. Der Begriff Gottes sei der höchste, eben darum auch der schwerste, der alle Natur und Geschichte in sich fasse. Die Theologie könne daher als die Wissenschaft vom Begriff des absoluten Geistes erst das letzte Resultat, erst die Vollendung der Wissenschaft überhaupt sein. So hat Hegel auch in der Philosophie der Religion bei dem Eingang in die christliche als die absolute den metaphysischen Begriff Gottes abgehandelt. Er baute sein System von unten nach oben. Der Begriff Gottes als der tiefste, wahrhafteste, schwerste, hebt alle Vermittelung in sich als Resultat auf. Als der für das Erkennen letzte Begriff ist er der seiner Realität nach erste, der allumfassende Grund, das absolut selbständige Subject, in welchem nichts Undurchsichtiges ist. Wer nach einer exoterischen Belehrung hierüber verlangt, kann die Auseinandersetzung lesen, die Hegel in der Kritik

des Solger'schen Nachlasses von dessen Gottesbegriff macht. Hier erklärt Hegel sich ausdrücklich einverstanden, Gott unter der Formel, dass er das ewige Selbst, die ewige Selbstoffenbarung u. s. w. sei, zu denken. Wenn Solger aber auch die Kategorie von Sein und Nichtsein, von Vernichtung u. s. w. auf Gott anwendet, so erinnert er, dass dergleichen mit der Fülle des Gottesbegriffs zu sehr contrastire. Auch die Kategorie Ursache sei für Gott ein sehr unausreichendes Prädicat, wie wenn man sage, dass er Ursache der Welt sei, denn er sei Schöpfer, d. i. durch den Begriff sich bestimmende freie Ursache der Welt. Man werde nicht sagen, Homer sei Ursache der Ilias, sondern Schöpfer derselben u. s. w. Hegel wollte die ganze Philosophie insofern als Theologie aufgefasst wissen, als sie mit nichts anderem, denn mit dem Begriff des Absoluten zu thun habe, aber den Begriff des schlechthin Absoluten setzte er nur in den Begriff Gottes als des absoluten Geistes. Nichts war ihm verhasster und langweiliger, als das Gerede vom abstract Absoluten in einseitiger Transcendenz, weshalb er in der Phänomenologie das höchste Wesen des Deismus einem faden, über der Welt schwebenden Dunst verglichen hatte.

In der Naturphilosophie stand Hegel der Schelling'schen am nächsten, unterschied sich aber von ihr dadurch, dass er statt der Construction die dialektische Manifestation des Begriffs in sie einführte, und die Uebereinstimmung desselben mit der Erfahrungswissenschaft auf das sorgfältigste überwachte. Je breitere Dimensionen diese Rücksicht im Verlauf seines Lebens annahm, um so mehr gestaltete sich bei ihm die Naturphilosophie zu einer Kritik der empirischen Naturwissenschaft, von welcher sie in Ansehung des Materials, der Kenntniss der Thatsachen, abhängig ist.

In der Psychologie vereinigte er die empirische mit der sogenannten rationalen, indem er besonders auf Aristoteles zurückging. Die Wolff'sche Philosophie hatte die Psychologie unter beiden Formen behandelt und so sehr war diese Duplicität habituell geworden, dass noch Herbart in seinem Lehrbuch der Psychologie beide Methoden nebeneinander stellte. Der Sache nach hatten sie sich durch die Annahme verschiedener Vermögen der Seele einander sehr genähert. Hegel verwarf eine solche Vielheit so gut als Herbart, so gut als Condillac, der die mannichfaltigen Functionen der Seele aus der Metamorphose der Empfindung ableitete. Im Gegensatz zum Mechanismus der scholastischen wie der Locke'schen Behandlung

blieb er auch hier dem Princip der Spontaneität des Geistes getreu, welches Kant in seiner Vernunftkritik aufgestellt hatte und gelangte dadurch zu einer wahrhaft genetischen Entwickelung, in welcher das unbewusste Seelenleben, wie die ihm entgegengesetzte Sphäre des Selbstbewusstseins nur Stufen des Geistes sind, dessen Freiheit sich auch die theoretische wie die praktische Intelligenz als Momente unterordnen. Seine Stellung in der praktischen Philosophie ist früher schon ausführlich erörtert worden und kann daher übergangen werden. Sie bestand in dem Versuch, den Gegensatz der Legalität und Moralität durch ein wahrhaft sittliches Staatsleben aufzulösen. Die Moralität wird wegen der Lehre vom Gewissen gern benutzt, von diesem *forum internum* den Uebergang zur Religion zu machen. Unstreitig ist es auch die Moralität, deren Selbstgewissheit den geschichtlichen Fortschritt bewirken hilft, allein Hegel stellt die öffentliche, von einem Volk als sein Recht anerkannte Sitte über das Gewissen, sofern dasselbe auch zweifeln, irren, ja durch Eigensinn und Trotz sich in's Böse verlieren kann. Die Casuistik des Jesuitismus lehrt die Kunst, das Böse zu thun und doch formell ein gutes Gewissen zu behalten. Niemand hat die Bedeutung der Hegel'schen Ethik gegenüber der Kant'schen Moralpolitik einerseits und dem Gewohnheitsrecht der historischen Schule andererseits gründlicher auseinandergesetzt, als Constantin Rösler in seiner Staatslehre.

Das sociale Element stellte Hegel zwischen Familie und Staat in die Mitte. Er integrirt ihm die Oekonomie und zeigt dadurch dass er hier auf der Höhe der Zeitbildung steht. Er unterscheidet sich aber von Krause und andern Socialisten durch Ueberordnung des Staates und seiner Souveränetät über die Associationen und Corporationen, die wohl in ihm, auf dem durch seinen Willen und seine Macht gesicherten Boden, nicht aber ohne ihn Existenz zu haben vermögen. Ein Staat kann das Vereinsrecht seiner Bürger ausdrücklich garantiren, aber er behält das *jus inspectionis*, das Recht der Concession, denn er selber ist kein blosser Verein, kein Rechtsverein, wie Krause sagt, sondern Freiheit und der ihrer Nothwendigkeit selbstgewisse Wille einer Nation, die in ihrer geschichtlichen und sittlichen Einheit mehr als ein Aggregat von Personen ist, die sich zur Erreichung irgend eines Zwecks willkürlich mit einander associiren. Göthe bemerkt einmal, dass wir uns heutzutage in Vereinen mehr trennen, als durch sie vereinigen. Ein Staat ist mehr,

als ein Aggregat von Vereinen oder, in Krause's Sprache zu reden, als ein Vereinganzes.

In der Aesthetik vereinigte Hegel den Formalismus mit dem Realismus. Der erstere legt allen Nachdruck auf die Form, der zweite auf den Gehalt des Kunstwerks. Hegel selber hebt die Bedeutsamkeit des letztern sehr oft und in solchem Grade hervor, dass man glauben sollte, es wäre ihm lediglich um diesen zu thun. Allein es geschieht dies von ihm nur im Gegensatz zu dem extremen Formalismus, welcher der Genialität und der Technik den Inhalt als etwas Gleichgültiges aufopfern möchte. Hegel weiss sehr wohl, dass ohne die Vollendung der Form ein Kunstwerk unmöglich ist. Er verlangt aber von der wahren Kunst mehr, als ein Spiel mit gefallsamen Formen und er macht namentlich für die Musik aufmerksam, wie sehr sie in Gefahr stehe, sich als Instrumentalmusik in's Leere zu verlieren.

In der Religionsphilosophie vereinigte er die beiden Hauptrichtungen derselben, die er vorfand. Die eine war die psychologische, die sich mit dem Begriff des Glaubens und Wissens zu thun macht. Sie wurde hauptsächlich von der Kantischen und Jacobi'schen Philosophie, von Fries, de Wette, Salat, Bouterweck, Köppen u. A. gepflegt. Die andere war die historische, welche die Mythologie und Symbolik der Religionen sich zum Gegenstand machte und in Creuzer, Mone, Görres, Meiners, Richter, Kanne u. A. ihre Vertreter fand. Hegel erledigte das Problem der ersteren in dem ersten Theil seiner Religionsphilosophie, der den allgemeinen Begriff der Religion in einer so meisterhaften, auch bis jetzt noch unübertroffenen Weise darstellt. Das Problem der zweiten löste er im zweiten Theil, worin er von der Naturreligion und von der Religion der geistigen Individualität handelt, in einer höheren Weise, als die Mythologen und Symboliker, indem er die verschiedenen historischen Religionen nicht nur empirisch aufnahm, sondern ihren Standpunct aus dem Begriff der Religion ableitete. Hierdurch erhellte er die Götter und Mythen, die dort als etwas ganz Zufälliges erschienen, das man höchstens äusserlich durch Klima, Race, landschaftliche Eindrücke, Sprache, zu erklären unternahm, von innen her, und ergänzte diese begriffliche Illustration noch dadurch, dass er den Cultus zu beschreiben nicht vergass, der einer speciellen Stufe des religiösen Bewusstseins und seiner Mythologie entspricht. Bei der christlichen Religion fand er sich dem moralisirenden Rationalismus und dem

bibelgläubigen, an den Buchstaben gehefteten Supernaturalismus gegenüber. Hier schlug er den Lessing'schen Weg ein, das Christenthum der Vernunft zu behaupten und in den kirchlichen Dogmen den Versuch des menschlichen Geistes zu erblicken, sich über die Denkgläubigkeit der abstracten Subjectivität, wie über die Vielgestaltigkeit der empirischen Tradition zu absoluten, an und für sich geltenden Bestimmungen zu erheben. Insofern aber die Dogmen den Gedanken noch mit Vorstellungen der Phantasie combiniren, sind sie der Kritik bedürftig. Es giebt auch falsche Dogmen. Hegel hält sich eigentlich nur an das Eine Dogma von der Trinität, in welchem er den wahren Begriff Gottes als des absoluten Geistes für die Phantasie am treffendsten ausgedrückt fand, um zur allgemeinen Vorstellung aller Menschen ohne Unterschied der Bildung werden zu können. Wenn er sagte, dass die Philosophie, um sich zum absoluten Wissen zu erheben, nur nöthig habe, die religiöse Vorstellung in den Begriff aufzulösen und damit die Wahrheit der Vorstellung selber zu rechtfertigen, so bezieht sich dies bei ihm nur auf die christliche Religion, und bei dieser eigentlich nur auf die Vorstellung der Trinität, weil diese einerseits die Subjectivität der absoluten Substanz, andererseits die Untrennbarkeit der göttlichen und menschlichen Natur enthält. Er erläutert diese Begriffe zuweilen auch schon durch die Einseitigkeit der Bestimmungen anderer Religionen, z. B. indem er bei der indischen bemerklich macht, welch' ein Unterschied es sei, an das Eine oder an den Einen zu glauben.

In der Philosophie überhaupt stand Hegel theils Kant, theils den aus ihm hervorgegangenen Consequenzen gegenüber. Mehr als diese ging er auf Kant als Basis zurück und verarbeitete auf dem Grunde derselben das, was die Consequenzen Richtiges enthielten, zu neuen und höhern Gestalten. Ausser Plato und Aristoteles ist Kant eigentlich der grösste Philosoph, aber man wird den Namen Hegel's von dem Kant's nicht zu trennen vermögen, weil kein Anderer so wie er die Philosophie Kant's vollendet hat. Fichte und Schelling, Baader und Krause, Herbart und Schopenhauer, so bedeutend sie für sich seien, sind im Verhältniss zu Kant und Hegel nur Zwischenformationen, die im Lauf der Jahrhunderte gegen beide immer mehr zurücktreten werden.

In der Geschichte hat alles seine Epoche. Die classische Literatur der Deutschen konnte nur im Zusammenhang mit ihrer ganzen Geschichte sich entwickeln. Die Glaubensfreiheit des deut-

schen Protestantismus, die Denkfreiheit der Aufklärung, die Erhebung des preussischen Staats, als des Anfangs einer neuen nationalen und politischen Verselbständigung der Deutschen, die Rückwirkung der französischen Revolution auf die Gemüther der Deutschen, die relative Abgeschlossenheit der classischen Literatur der romanischen Völker bis zu diesem Zeitpunct, dies alles war nothwendig, um die Bedingungen zu schaffen, unter denen die Deutschen zu einer solchen Vertiefung ihres Selbstbewusstseins gelangen konnten, die auch ihnen ermöglichte, Wahrheit und Schönheit zu vereinigen. Sie hatten den Werth ihrer Sprache und die Wichtigkeit derselben für den Halt ihrer nationalen Kraft erst unter der theilweisen Vernichtung derselben durch die Verehrung des Lateinischen und Einschleppung des Französischen erkennen müssen, um sich der Cultur der eigenen Sprache nicht mehr zu schämen, vielmehr sich ihrer mit Stolz zu bedienen um sie im Anbau poetischer und wissenschaftlicher Werke mit Liebe zu pflegen. Die Dichter mussten erst den reichen Schatz des deutschen Wortes in seiner unendlichen Mannichfaltigkeit, in seiner malerischen Tonfülle, in seiner schöpferischen Bildsamkeit siegreich geltend gemacht haben, bevor die Wissenschaft zur Würde einer geschmackvollen Prosa gelangen konnte. Hier war es Kant, der neben unsern grossen Dichtern die Sprache unserer Philosophie erschuf, durch sie die Sprache aller Wissenschaften bei uns umgestaltete und durch die Vermittelung derselben auf unsere Prosa überhaupt einen unberechenbaren Einfluss ausübte. Sie zeigte nun, was Leibnitz ihr noch abgesprochen hatte, dass sie zum Ausdruck auch der kühnsten und abstractesten Ideen auf das trefflichste geeignet war.

Wie auf Klopstock's Vorgang in der deutschen Poesie, so folgte auf Kant in der deutschen Philosophie eine Sturm- und Drangperiode, deren Thyrsusschwinger Fichte und Schelling waren. Und wie jene sich in Göthe zur idealen Composition beruhigte und verklärte, so diese in den Werken Hegel's, der den Schluss jener classischen Epoche ausmacht. Die Sprache Hegel's ist mit allen Elementen gesättigt, welche das deutsche Volk von der Mystik des Mittelalters an bis zur Aufklärung durchlaufen war. Sie hat von unsern grossen Dichtern, Historikern und Naturmalern die Kunst der Beschreibung aller möglichen Gegenstände und Zustände gelernt, so dass sich ihr nichts versagt. Einfach, anspruchslos, ruhig, wie es der Wissenschaft geziemt, dringt sie unwiderstehlich in alle Gebiete. Der ganze Wort-

vorrath der deutschen Zunge wird in ihr lebendig. Von der Göthe-schen und Schiller'schen Dichtung hat sie einen poetischen Hauch überkommen, der die Phantasie neben dem Verstande zu ihrem Recht gelangen lässt. Kant hatte auch eine ausserordentliche Phantasie, theils reproductiv, theils productiv, letzteres aber nur in einzelnen Vergleichen und im heiteren Witz, in dessen naivem Spiel er glänzte. Bei Hegel war aber eine wirklich poetische Intuition vorhanden, die sich in seiner gesammten Composition fühlbar macht, und von welcher die originellen und grossartigen Verbildlichungen, so wie die kecken, humoristischen Wendungen, die bei ihm mitten aus der abstracten Dialektik hervorbrechen, nur ein untergeordnetes Moment sind. Fichte ist ein grosser Rhetor; bei Schelling kämpft eine dichterische Neigung mit einem unüberwundenen Wust scholastischer Diction; Herbart ist in seiner praktischen Philosophie und in seinen kleineren Abhandlungen sehr elegant, aber in seinem grösseren Werke, in der Metaphysik und Psychologie, schwerfällig und durch ein Uebermaass pädagogischer Ueberwachung des Lesers ermüdend; Krause hat zwar eine aparte Sprache, aber gar keinen eigenen Styl; Baader ist ein interessanter Fragmentarist, allein ohne die Kraft und Ausdauer der grossen Architektonik, wie Kant sie als Muster aufgestellt hat; Schopenhauer ist ein grosser Stylist. Man kann dies nicht sein, wenn man nicht begeistert ist. Schopenhauer ist es für die Ueberzeugung, dass das Leben eine schnöde Prellerei sei. Er hat ein melancholisches Pathos, wenn er den Schmerz des Lebendigen schildert; er hat ein satyrisches Pathos, wenn er die Illusionen aufdeckt, mit denen wir uns selbst betrügen. Aber, was Schopenhauer seine Philosophie nennt und was er als die Vollendung der Kant'schen Philosophie hinstellt, ist keine Wissenschaft. Es ist eine geistreiche Ansicht, die den Leser anregen und beschäftigen, nicht aber gründlich belehren und überzeugen kann. Er kann wohl viele Anhänger haben, die mit ihm sympathisiren, aber die Wissenschaft kann sich durch ihn nur insofern fortbilden, als sie seinen Standpunct verlässt, wie Frauenstädt in seiner Ethik, Bahnsen in seiner Charakterologie, Schweitzer in seiner Socialpolitik, Lindner in seinen ästhetischen Versuchen zeigen. Ihnen allen gegenüber bleibt Hegel dadurch im Vortheil, dass er die Philosophie als systematische Totalität, in gleichmässiger Terminologie, in künstlerischer Organisation mit nächstem Anschluss an Kant vollendet hat. Das Ende kehrt mit ihm in den Anfang zurück. Man lege sich die Frage vor, in

welchem von allen Philosophen, die Kant folgten, er sich wohl am meisten wiederfinden würde, und die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Nur Hegel kann dieser Prätendent sein.

HEGEL'S VERHÄLTNISS ZUR WELTLITERATUR.

Ein Philosoph gehört zunächst seiner eigenen Nation an. Insofern aber die Wissenschaft Gemeingut der Menschheit ist, hat er einen universellen Charakter, der im Laufe der Zeit sich immer deutlicher herausstellt und die andern Nationen mehr oder weniger zwingt, sich um ihn zu bekümmern und sein System als ein im Process der menschlichen Erkenntniss unvermeidliches sich anzueignen. Erst die Jahrhunderte können hier den rechten Maasstab der Würdigung abgeben. In Betreff Hegel's lässt sich jetzt schon so viel ersehen, dass seine Philosophie bereits in die Sphäre der internationalen Verbreitung eingetreten ist, denn nicht nur die Skandinavier, die dem Verständniss der deutschen Sprache unmittelbar näher stehen, haben angefangen, seine Werke zu übersetzen und zu kritisiren, sondern auch die romanischen Völker haben die grösseren Schwierigkeiten, welche die Assimilation der Hegel'schen Darstellung ihnen verursachen muss, allmählich zu überwinden gelernt. Unter den Männern, die sich hierin ausgezeichnet haben, ist vor Allen der Italiener August Véra zu nennen, der das ganze System Hegel's auf der Grundlage der Encyklopädie mit einem Commentar in französischer Sprache ausgearbeitet und dazu eine vortreffliche Einleitung geschrieben hat. An ihn schliesst sich Rafaele Mariano an, der besonders die verschiedenen Richtungen der heutigen italienischen Philosophie, welche der Hegel'schen gegenüberstehen, einer scharfsinnigen und geistvollen Kritik unterworfen hat. Bei den Engländern war die Einführung Hegel's unstreitig am schwierigsten, weil ihre ganze empirische, analytische Art zu philosophiren gegen Hegel's dialektische Methode am grellsten absticht. Doch hat der Ernst, mit welchem sie sich dem Studium Kant's gewidmet haben, ihnen gegenwärtig das Bedürfniss eines weiteren Vordringens zu Hegel bereits eingeimpft. Sehr zweckmässig haben sie mit einer Uebersetzung seiner Philosophie der Geschichte angefangen. Véra

der lange Zeit in London lebte, hat in englischer Sprache auch für die Engländer dem Verständniss Hegel's Bahn zu brechen gesucht. Mit welcher Tiefe und Selbständigkeit der englische Geist sich der Speculation Hegel's zu bemächtigen im Stande sein wird, ersehen wir jetzt schon aus Schriften, wie die von Stirling: *„the Secret of Hegel"*, die ein wahrhaft erstaunliches Phänomen ist. Gewiss sehr gegen die Erwartung vieler Deutschen haben aber auch die Amerikaner sich ernstlich auf das Studium Hegel's eingelassen. In Missouri, in St. Louis, hat sich eine philosophische Gesellschaft gebildet, die ein: *„Journal of speculative philosophy"* herausgiebt, in welchem nicht nur ausgewählte Stücke aus Hegel's Aesthetik nach der französischen Uebersetzung von Bénard, sondern, in einer noch immer fortgesetzten Reihe von Artikeln, Hegel's Phänomenologie in's Englische übersetzt wird, und aus denen bereits zur Genüge erhellt, wie ganz vorzüglich die englische Sprache geschaffen ist, Hegel's Werke in einem völlig neuen Glanz erscheinen zu lassen. Die französische Sprache verleiht Hegel, wenn sie ihn übersetzt, durch den logischen Formalismus ihrer Construction, eine Eleganz, wie er sie im Deutschen oft nicht besitzt; die englische lässt die Freiheit und Kraft, die an sich in ihm walten, mit stärkerem Nachdruk hervortreten.

Bei den Deutschen pflegt etwas erst dann zur vollkommenen Geltung zu gelangen, wenn es von den Franzosen anerkannt ist. Paris ist die allgemeine Prägestätte für den europäischen Ruhm in Kunst und Wissenschaft. Ein deutscher Physiker oder Mathematiker schläft so lange nicht ruhig, bis die Pariser Akademie ihn zum correspondirenden Mitglied ernannt hat. Dann ist er seiner Auctorität im Inlande wie im Auslande sicher. Kommt noch der Orden der Ehrenlegion bei ausserordentlichen Anlässen hinzu, desto besser für ihn. Die Hegel'sche Philosophie schien vom Glück begünstigt zu sein, als Cousin sich für sie zu interessiren anfing. Cousin war mit Hegel persönlich bekannt geworden und bemühte sich, seine Philosophie kennen zu lernen. Er eignete sich aus ihr auch einige Ansichten an und lernte manche Formel derselben, namentlich die vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen, mit rhetorischem Effect zu gebrauchen. Aber Cousin war ursprünglich ein Zögling der schottischen Schule, hatte dann Platon und Descartes studirt und wurde ein geschmackvoller Eklektiker. Cousin hat das grosse Verdienst, bei den Franzosen das historische Studium der Philosophie

lebhaft angeregt und durch seine hinreissende Beredsamkeit den Glauben an die Ideale des Wahren, Schönen und Guten neu gekräftigt zu haben. Als Philosoph aber war er zu unklar und zu unselbständig. Als er todt war, sagten die Pariser von ihm, er habe immer nur Küstenschiffahrt getrieben und sich auf das offene Meer des Gedankens nicht hinausgewagt. Schon während seines Lebens griffen ihn die Franzosen selber wegen der Schwächen seines Eklekticismus an. Es war namentlich Pierre Leroux, der die entscheidende Schrift: *de l'eclecticisme*, gegen ihn richtete. Ihr folgten viele andere Angriffe, der letzte gewichtigere von Taine.

Hätte Cousin die Hegel'sche Philosophie tiefer aufgefasst und treuer festgehalten, so würde sie unter seiner Auctorität sich bald tiefer und nachhaltiger, als geschehen, in Frankreich eingelebt haben. Als aber Hegel gestorben war, ging Cousin öffentlich von Hegel zu Schelling über. Er that dies in dem bekannten Vorwort zur zweiten Ausgabe seiner philosophischen Fragmente, welche Schelling durch Hubert Beckers in's Deutsche übersetzen liess und diese Uebersetzung mit einer Vorrede begleitete, welche den Zweck hatte, Hegel bei den Franzosen und Deutschen zugleich zu stürzen. Natürlich mussten die Franzosen nunmehr an Hegel irre werden, da Cousin nicht ihn, sondern Schelling als den wahren Philosophen Deutschlands empfahl und umgekehrt eben dieser Schelling ihnen Cousin als den würdigsten Vertreter echter Philosophie anrühmte. Es ist nun sehr merkwürdig, zu sehen, wie Schelling's zweite Philosophie in der Cousin'schen Speculation gar nicht zum Vorschein kam. Als Schelling nach Berlin berufen war, liess sich Pierre Leroux eine Zeit lang durch die ungeheuren Erwartungen blenden, welche sich nach den damaligen Artikeln der Augsburger allgemeinen Zeitung an dies Ereigniss knüpften. Er äusserte dieselben in seiner *Revue indépendante*. Ich richtete 1843 ein Sendschreiben über Schelling und Hegel an ihn, ihm das Verhältniss beider Philosophen und seinen eigenen Standpunct ihnen gegenüber klar zu machen. Seitdem verstummte er und verscholl auch in Frankreich gänzlich, nachdem er in der constituirenden Versammlung von 1848 sich durch eine moralisch sehr ernst gemeinte Rede über den Ehebruch bei den Franzosen lächerlich gemacht hatte. Auch Cousin gab die Speculation auf und wurde der brillante Geschichtschreiber der schönen und liebenswürdigen Herzoginnen und Gräfinnen der Zeit der Fronde. Wenn aber auch Cousin selber die Philosophie Hegel's mit Eclat fallen

liess, so ist sie deswegen in Frankreich nicht erstorben, wie Saisset, Taine, vor allem Vacherot in seinem grossen Werk: *Métaphysique et Science*, zeigen, welcher urtheilt, dass von allen Systemen das Hegel'sche das einzige sei, das sich gehalten habe, „*qui soit resté debout.*"

Ja die Franzosen wollen entdeckt haben, dass Hegel's Philosophie schon lange vor ihm durch einen Mönch, Dom Deschamps, im Zeitalter der Encyklopädisten erfunden worden, mithin eine echt französische sei. Ich habe diese Ansprüche 1867 in der philosophischen Monatsschrift von Bergmann genauer geprüft. Der ehrwürdige Prior war ein verkappter Materialist und offengeständiger Communist, dem besonders auch die Gemeinschaft der Weiber am Herzen lag. Solche Gedanken waren in jener Epoche vor der Revolution sehr alltägliche. Was aber Dom Deschamps unterscheidet und interessant macht, ist seine Dialektik. Er bewegt sich nicht nur in dem Gegensatz von Denken und Sein, sondern vorzüglich in dem von Sein und Nichts. Er unterscheidet das Nichts als das absolute *le néant*, und als das relative *le rien*. Jenes macht den Anfang, dieses das Ende der Dialektik, in dem das Sein, *l'existent* zwischen beiden steht. Das Sein negirt das Nichts; das Nichts negirt das Sein. Das ist also, wie die Franzosen meinen, wie bei Hegel, die Negation der Negation, in welche Hegel den Hauptbegriff der dialektischen Methode legt. Dom Deschamps, der auch mit Rousseau und Diderot verkehrte, dachte sich dies z. B. so:

Der erste, der ursprüngliche Mensch hat noch kein Eigenthum, denn Eigenthum muss erworben werden. Er hat also Nichts.

Zweitens aber nimmt der Mensch Dinge in seinen Besitz und dieser Besitz wird auch von Andern als sein Recht geachtet. So kommt er zum Eigenthum, das mithin als Positives Negation der Negation, der Habelosigkeit, ist.

Drittens kommt es, nachdem sich die Uebel entwickelt haben, die aus dem getheilten Besitz entspringen, zur Negation des Privateigenthums. Diese Negation der Negation ist die Gütergemeinschaft, welche die Position des Eigenthums aufhebt. Da Dom Deschamps Geistlicher war, so beschäftigte er sich besonders damit, die Nothwendigkeit des Atheismus zu beweisen, für den er ebenso als die neue Religion der Zukunft schwärmt, wie dies bei uns nur ein Junghegelianer thun kann. Er beweist nach der dialektischen Methode:

1) dass der ursprüngliche Mensch ohne Religion sein musste.

Dies ist der primitive, der unbewusste Atheismus, *la néanteïté de l'athéisme*, die Unreligion.

2) Es entsteht die Negation dieser Negation, also die Position eines Theismus, sei derselbe Polytheismus oder Monotheismus. Durch die Negation dieser Negation erzeugt sich

3) der aufgeklärte Atheismus, der den Irrthum der theistischen Position begreift, weil er die Materie als das absolute Wesen erkennt, ausser welchem nicht noch ein zweites immaterielles Wesen existirt. Der Theismus hebt sich durch die Aufklärung selber zum selbstbewussten Atheismus als seiner Wahrheit auf.

Plaudite! werden hier auch viele heutige Deutsche rufen. Der französische Mönch hat ganz Recht. Seine Dialektik ist die wahre. Ein ungebornes Kind hat noch keine Religion. Allmählich wird es in die Vorstellung von einem Subject ausser ihm und ausser der Welt hineinerzogen. Es wird gelehrt an Götter oder an einen Gott zu glauben. Wird es aber vernünftig, gelangt es zu einem selbständigen Denken, so erkennt es die Illusion der positiven Religion. Der gebildete, der über den Aberglauben der Völker aufgeklärte Mensch glaubt nur noch an die Materie als an die absolute Realität. *Ecco il vero pulcinella!*

Der Unterschied der Dialektik Hegel's von dieser französischen besteht darin, dass bei ihm das erste und dritte Moment der Trias affirmativ sind. Das dritte Moment, das Resultat der Negation, ist nach ihm Rückkehr in das erste, nicht als ein Nihilismus in einen Nihilismus, sondern als eine durch die Negation bereicherte Affirmation in die Affirmation.

Wenn sich die Franzosen Mühe geben, zu beweisen, dass sie einen Hegel vor Hegel gehabt haben, so ist das wohl ebenso gut ein Beweis für die weltliterarische Bedeutung Hegel's, als wenn sich die Katholiken anstrengen, zu beweisen, dass der Cardinal Nicolaus Cusanus, ein Deutscher, durch seine Lehre von der *coincidentia oppositorum* längst vor Hegel das Princip seiner Dialektik besessen habe.

DAS VORURTHEIL UND DIE POLEMIK GEGEN HEGEL.

Keine Stadt konnte für die Entwickelung der Philosophie Hegel's günstiger sein, als Berlin, weil sie hier über die akademische Sphäre in die weiteren Kreise der Gesellschaft hinausdrang und Zustimmung oder Widerspruch hervorrief. Wir finden, dass Hegel selber auf dies hinter dem Hörsaal stehende Publicum Rücksicht nahm. „Man hat," pflegte er dann zu sagen, „in der Stadt umhergetragen, ich solle das und das behauptet haben." Er wusste, dass er die scharfe Kritik des Berliner Verstandes auszuhalten hatte, und das konnte für ihn nur vortheilhaft sein. Er durfte sich nicht gehen lassen, wie der Professor in einer kleinen Universitätsstadt es wagen darf, sondern musste, was jenem unerbittlichen und zum Spott geneigten Verstande paradox schien, vertheidigen. Die Tapferkeit und Kühnheit, die Offenheit und Unerschrockenheit, mit der er dies that, setzte ihn dann bei den Berlinern, welche die Freiheit zu ehren wissen, um so mehr in Respect. Wenn es eine politische oder religiöse Ueberzeugung betraf, so konnte er, obwohl er ein schlechter Redner war, bis zu einer gewissen fürchterlichen Erhabenheit fortgehen, die dem todtstillen Auditorium in Mark und Bein drang.

Man muss in dem Verhalten der Gegnerschaft zweierlei unterscheiden, das Vorurtheil und die wissenschaftliche Polemik.

Das Vorurtheil hängt sich jeder grossen Philosophie an. Es ist der Inbegriff der verkehrten Vorstellungen, die man sich im Publicum theils von einer Philosophie überhaupt, theils von einzelnen Seiten derselben macht. Es fixirt sich durch tausendfältige Tradition. Mag es noch so oft widerlegt werden, es hilft nichts; es ist unsterblich und tritt mit immer gleicher Naivetät und Unverschämtheit immer wieder auf.

So wurde behauptet, Hegel's Philosophie sei Spinozismus, Pantheismus, Staatsvergötterung, dialektische Taschenspielerei, Verfälschung der Idee der christlichen Religion durch speculative Missinterpretation, Verachtung der Erfahrungswissenschaften u. s. w. Hegel mochte gegen diese Vorwürfe in Vorreden und Anmerkungen sagen, was er wollte, es blieb dabei.

Im besondern hob man einzelne Puncte hervor, den Wahnsinn seiner Philosophie zu beweisen. Hegel lehrt die Einheit von Sein und Nichts. Ist das nicht genug, ihn als des gesunden Menschen-

verstandes beraubt zu verdammen. Hegel hat in einer Selbstvertheidigung in den Berliner Jahrbüchern, besonders aber in der zweiten Ausgabe seiner Logik ausführlich gezeigt, wie der Begriff des Seins den des Nichtseins unmittelbar an sich habe; er hat gezeigt, dass noch nicht von einem bestimmten Dasein und dessen Verschwinden die Rede sei; er hat gezeigt, dass der Begriff des Werdens weder ohne den des Seins noch ohne den des Nichtseins denkbar sei; er hat gezeigt, wie sich diese absoluten Abstractionen in höhere und bestimmtere Begriffe umgestalten, wie z. B. das Nichtsein im Begriff des Andern, des Endlichen, des Unterschiedes, der Erscheinung, des Accidens" u. s. w. als Moment enthalten sei; er hat gezeigt, wie die Platonische Philosophie bereits mit jenen Abstractionen fertig geworden sei u. s. w. u. s. w. Umsonst! Bis diesen Augenblick lesen wir von dem Widersinn, mit welchem Hegel sein System anfange. Hegel behauptet, mit dem Begriff des Werdens den Begriff des Anfangs zugleich zu definiren, Werden aber, wird eingeworfen, setze den Begriff der Zeit voraus. Hegel entgegnet, dass alle logischen Bestimmungen, auch der Begriff der Causalität, schlechthin ideell zu nehmen sei, dass der Begriff der Zeit von der Kategorie der logischen Idee noch ganz und gar abgehalten werden müsse, dass wir umgekehrt so concrete Begriffe, wie Zeit, Bewegung, physische Veränderung, ohne den abstracten Begriff des Werdens gar nicht zu denken vermöchten. Umsonst! der Jude wird verbrannt.

Das zweite Ungeheuer, mit welchem man gegen Hegel's Philosophie von vornherein ein absolutes Vorurtheil zu bewirken sucht, ist die Einheit der Vernunft und der Wirklichkeit. In der That hat Hegel gelehrt, dass die Vernunft sich in der Welt verwirkliche. Er hat die Idee nicht für so ohnmächtig gehalten, ihren Begriff nicht realisiren zu können. Er hat aber sehr wohl gewusst, dass in der Erscheinung auch das Unvernünftige ein Moment derselben ausmacht. Er hat ausdrücklich gelehrt, dass die Natur wegen der Zufälligkeit, in welche die Idee sich hier durch Raum und Zeit versetzt, nicht im Stande sei, den Begriff in allen einzelnen Gebilden festzuhalten, dass es also unvollkommene Naturproducte, Missgeburten u. dgl. geben könne. Dasselbe hat er vom Geist gelehrt, theils insofern er in seiner Erscheinung durch die Aeusserlichkeit der Natur bedingt ist, theils insofern er durch seine Freiheit in Verirrung gerathen kann. Hegel hat nie geleugnet, dass es schlechte Menschen, schlechte Staaten, unvernünftige Regierungen, missrathene

Kunstwerke, schlechte Religionen, abergläubische Culte, schlechte d. h. unvernünftige Philosophien geben könne. Aber alle diese Erscheinungen, obwohl sie Dasein haben, verdienen eben deswegen, weil sie dem Begriff der Vernunft nicht entsprechen, auch nicht den emphatischen Namen der Wirklichkeit. Wahrhaft wirklich ist nur das Vernünftige. Ohne ein Ingrediens der Vernunft würde auch der Irrthum nicht Irrthum, der schlechte Staat gar nicht mehr Staat, die schlechte Religion gar nicht mehr Religion, eine schlechte Tragödie gar kein Drama sein u. s. w. Der Process der Erscheinung realisirt in seinem Verlauf die Negation des Scheins der Wirklichkeit, zu welcher das Negative, wie Hegel zu sagen pflegt, sich aufspreizt. Eine Lüge hat Wirklichkeit im Sinn der gemeinen Existenz, aber sie ist an sich unwirklich. Der Lügner muss einen künstlichen Aufwand machen, den Glauben an ihre Wirklichkeit zu erhalten. Wird sie entdeckt, so wird ihre Unwirklichkeit gesetzt, als das, was sie ist. Eine schlechte Tragödie ist keine wirkliche Tragödie. Wagt sie sich auf die Bretter, so erfährt sie ihre Unwirklichkeit. Sie wird ausgepfiffen. Nur das wahrhaft Wirkliche, d. h. das Vernünftige, bleibt die Macht, die im scheinbaren Chaos der Erscheinungen auch mit der Unvernunft fertig wird.

Man denke sich, dass Hegel den Satz aufgestellt hätte: Das Wirkliche ist unvernünftig; oder den Satz: Die Vernunft ist ohne alle Wirklichkeit; und man ermisst sogleich, wie sehr er deshalb als ein unvernünftiger Philosoph, dessen Lehre keine Wirklichkeit zu haben vermöge, verurtheilt worden wäre. Doch, es ist wahr, heutzutage würde man vielleicht anders denken, denn im Grunde besteht ja der Stolz unserer Tagesphilosophie in dem Dogma von der Unvernunft der Welt. Wir leben nach Schopenhauer in einem Tollhause. Wir sind unglücklich genug, den Begriff der Vernunft zu haben, allein in der Wirklichkeit grinst uns nur der Widerspruch der Erscheinung mit ihren Forderungen an.

Das Paradoxon von der Wirklichkeit der Vernunft wurde besonders gebraucht, Hegel politisch und religiös zu verdächtigen, als proclamirte er die unübertreffliche Vollkommenheit des preussischen Staats und der lutherischen Kirche. In ersterm Betracht ist gezeigt worden, wie wenig der damalige preussische Staat dem politischen Ideale Hegel's, dem constitutionellen Staat, entsprach; in zweiter Hinsicht ist es wahr, dass Hegel öffentlich erklärte, er sei ein Lutheraner und wolle es bleiben. Es scheint aber nicht, als ob,

was er unter dem lutherischen Glauben verstand, die protestantische Orthodoxie befriedigte, denn sie wurde nicht müde, ihn in Berlin selbst z. B. in der evangelischen Kirchenzeitung, mit dem glühendsten Hasse zu verfolgen.

Das dritte Hauptvorurtheil gegen Hegel besteht in der Vorstellung, dass er den Widerspruch zum positiven Kriterium der Wahrheit mache, also dem höchsten Grundsatz aller Logik widerspreche, folglich auch nur Ungereimtes zu Markt bringen könne. Dies ist eins der wichtigsten Vorurtheile gegen Hegel, das er theilweise selber verschuldet hat, sofern er, wie früher öfter bemerkt, den conträren Gegensatz schon Widerspruch zu nennen beliebt und dadurch Missverstand veranlassen kann. Es fällt Hegel aber nicht ein, zu behaupten, dass der Widerspruch als solcher das Wahre sei. Das Absolute an und für sich widerspricht sich so wenig, als das Denken an und für sich. Erzeugt sich ein Widerspruch, so muss er aufgelöst werden oder vielmehr, mit Hegel zu reden, er muss sich selbst auflösen. Fehlte bei Hegel die Negation der Negation, manifestirte die Bewegung des Widerspruchs nicht die Einheit, worin er zu Grunde geht, so würde man Recht haben, ihm eine logische Monstrosität vorzuwerfen. Wäre die Einheit nicht nothwendig, so würde der Widerspruch gar nicht existiren können. Das Absolute ist absolut nur dadurch, dass alle Widersprüche in ihm sich aufheben, dass es alle *actu* überwindet. Ein Begriff für sich ist einfach. Unmittelbar widerspricht er sich nicht. Aber ausser dem Begriff des Absoluten selber entwickelt jeder Begriff den Widerspruch, der in seiner Beschränktheit, dem höheren Begriff gegenüber, liegt, zu welchem er sich als zu seinem Gegensatz aufhebt. Nur insofern die höhere Stufe als die nothwendige möglich ist, kann der Widerspruch in dem productiven Sinn Hegel's existiren. Er ist auch hier von Kant's Vernunftkritik ausgegangen, der die Antinomik der Vernunft lehrte, allein eine nur subjective Beseitigung der Widersprüche, ähnlich wie Herbart nach ihm, zugeben wollte. Hegel dagegen will den Widerspruch weder vermeiden, was nach ihm für das Denken unmöglich ist, noch will er ihn als eine blosse Täuschung perhorresciren, sondern er erkennt die Wirklichkeit des Widerspruchs an und fordert den Beweis, dass er sich selbst auflöse, denn weder würde er sonst ein wirklicher Widerspruch noch als ein solcher wirklich aufgelöst sein. Eine Philosophie, in welcher die Widersprüche gar nicht erkannt werden, ist oberflächlich; eine in welcher

sie vertuscht werden, ist eine heuchlerische; eine, in welcher die Widersprüche zwar erkannt, auch eingestanden, aber durch einen *deus ex machina*, wie in einer schlechten Tragödie, nur gewaltsam vernichtet werden, ist eine Glaubensphilosophie, die auf das Begreifen der Wahrheit resignirt.

Es ist aber klar, dass weder Kant noch Hegel den Begriff des negativen Widerspruchs, wie er in der Logik als Denkgesetz aufgestellt zu werden pflegt, habe umstossen wollen.

Wenn Hegel sagte, dass der Widerspruch sich nicht nur in den von Kant ausdrücklich aufgestellten Kategorien der kosmologischen Antinomik, sondern dass er sich in allen Sphären finde, so hat er dies nicht in dem Sinn der *contradictio in adjecto* gemeint, worin das Prädicat das Subject aufhebt, wie wenn ich sage: die gerade Linie ist krumm, oder die Pflanze ist ein Thier, das Böse ist gut, das Hässliche ist schön u. s. w., sondern er hat sagen wollen, dass der conträre Gegensatz als active Spannung der Extreme in den positiven Widerspruch übergehen kann; und dass die formale Logik im Unrecht ist, die Existenz dieses Widerspruchs zu leugnen, als ob nur die platte Identität wirklich sein könne. Hier liegt der Nerv aller Dialektik im Platonischen und im Kantischen Sinne und hier ist es, wo Hegel das Vorurtheil von der Unmöglichkeit des Widerspruchs gegen sich hat. Der Verstand möchte gern bei der einfachen Identität des Begriffs verharren; die dialektische Vernunft aber bringt die Unruhe in seine abstracten Begrenzungen, und er beklagt sich dann über die Verwirrung, welche sie anrichte. Im Begriff der Freiheit z. B. als solcher liegt kein Widerspruch, sie enthält den conträren Gegensatz der Willkür und der Nothwendigkeit. Jene sagt: du kannst was du willst; diese sagt: du darfst nur wollen, was du thun sollst. Daraus kann nun der Widerspruch der Willkur gegen die Nothwendigkeit hervorgehen, wie der Apostel Paulus ihn ausdrückt: das Gute, was ich thun will, thue ich nicht, und das Böse, das ich nicht will, thue ich. — Im Begriff des Quantums liegt kein Widerspruch. Der conträre Gegensatz in ihm selber ist der des Grossen und des Kleinen. Von hier kann es zum Widerspruch übergehen, sobald es nach der einen oder der anderen Seite hin unendlich wird, denn alsdann hebt sich die Grösse des Quantums continuirlich als dasselbe verkleinernd oder vergrössernd auf: der Begriff des Differentials, durch welchen die moderne Mathematik speculativ geworden ist und so grosse

Eroberungen gemacht hat, weil sie damit ihr sonstiges Princip der verständigen Abstraction durchbrach. Im Begriff des Schönen an sich liegt kein Widerspruch. Der conträre Gegensatz in ihm ist der von Inhalt und Form. Sie sollen harmonisch sein. Eben deswegen wird der Widerspruch zwischen beiden möglich und so kann das Schöne hässlich werden. Wenn an einer Statue der eine Arm länger als der andere ist, so kann der längere Arm an sich sehr schön gebildet sein. Weil er aber mit dem andern nicht, wie er sollte, symmetrisch ist, so widerspricht er der Harmonie. Er stört sie, wie wir sagen. Er ist hässlich, obwohl er schön ist, und sein Unmaass verdirbt die ästhetische Totalität. Das Hässliche ist also nur aus dem Schönen selber zu begreifen.' — Es wird genug an diesen Beispielen sein, zu erläutern, wie Hegel den Kantischen Gedanken aus seiner beschränkteren Fassung verallgemeinert hat.

Versteht man ihn nun so, als sollte es beim Widerspruch bleiben, als wäre die Negativität des Widerspruchs schon die volle Wahrheit, so missversteht man ihn gründlich, denn er ist eben dadurch der grosse Denker, dass er, wie den Widerspruch, so nicht weniger dessen Auflösung begründet hat. Hierin liegt die Kraft, welche sein System beseelt. Man hat demselben Quietismus vorgeworfen, als ob es der Menschheit Grenzen ziehe, welche ihre Geschichte zum Stillstand verdammen.

Dies ist ihm nie eingefallen und er hat selber die Weltgeschichte als den Fortschritt der Menschheit im Bewusstsein der Freiheit erklärt. Wohl aber hat er daran festhalten müssen, dass der Begriff der Idee als solcher sich ewig selbst gleich sein müsse. Leben, Wahrheit, Güte, Schönheit sind überall und zu allen Zeiten die adäquate Realisirung des Begriffs der Idee. Der Begriff des rechtwinkligen Dreiecks kann auf dem Sirius kein anderer sein als auf der Erde und der Verlauf von Aeonen vermag nichts daran zu verändern. Die Idee aber ist in sich unendlich und deshalb unerschöpflich. Das Hegel'sche System, weit entfernt, einem tristen Quietismus Vorschub zu leisten, der die Hände in den Schooss legt, weil er es so herrlich weit gebracht, ermuthigt vielmehr zum selbstbewussten Kampfe mit allen Widersprüchen des Lebens, weil sie Widersprüche und als solche überwindlich sind. Der Pessimismus kommt bis zum Widerspruch, aber in seiner Qual bleibt er stehen. Mit Schadenfreude sucht Schopenhauer überall den tragischen Widerspruch auf. Dann aber weiss er nichts Besseres, als die feige Flucht vor ihm.

die Abstraction vom Willen zum Leben. Für den komischen Widerspruch, der namentlich die sogenannten kleinen Leiden des menschlichen Lebens so unendlich erheitert, hat er gar keinen Sinn. Shakespeare und Jean Paul, diese grossen Lehrer, Herr über alles Negative zu bleiben, sind in diesem Betracht für ihn nicht dagewesen. Die sittliche Energie der Hegel'schen Philosophie ist das Element, in welchem sie mit der Kantischen ebenso eng verkettet ist, als im dialektischen. Wenn Kant jedoch mehr im Moralischen sich verweilt, so strebte Hegel über dessen Sphäre in das politische Gebiet hinaus, weil ihm in der Pietät der Familie, in dem freien Leben der bürgerlichen Gemeinde, in den grossen Interessen einer Nation die Brust sich erweiterte und die Engheit der nur sich selbst bebrütenden tugendeiteln Persönlichkeit hier in der gemeinsamen Arbeit, in der gemeinsamen That und, wenn es sein muss, im Heroismus des gemeinsamen Leidens, welches das Unglück mit Würde trägt, zerschmolz.

Man achte doch, ihn zu begreifen, wie er für das hellenische Bürgerthum begeistert ist und wie auf seinen Reisen ihn nichts mit so wohlthuender Wärme anheimelt, als ein festes, wohlbehäbiges mit Ernst der Arbeit, mit Heiterkeit dem Genuss zugewandtes Bürgerthum, z. B. in den Niederlanden.

Hinter dem Pessimismus verbirgt sich zuletzt doch nur ein Eudämonismus, der eine Welt ohne die Möglichkeit alles Uebels, alles Schmerzes, haben möchte. Hegel war, was die Moralität anbetrifft, kein puritanischer Rigorist, weil er auch die Schwachheit des Menschen kannte, aber gegen den Eudämonismus verhielt er sich principiell ebenso negativ als Kant. Eine Welt, in welcher der Ernst der Entzweiung und des Schmerzes gar nicht möglich wäre, ist nicht nach seinem Geschmack. Man kann nichts Tieferes und Schöneres hierüber lesen, als was er in der Darstellung des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes über die Auffassung des Uebels gesagt hat. Er blickt über die Erde hin und sieht sie mit Ruinen von Tempeln und Palästen bedeckt. Sie sind die stummen oft kaum verstandenen Zeugen vergangener Grösse. Das Grab deckt auch den kühnsten Helden. Was war der Zweck? Nicht ausserhalb, nicht in der äusserlichen Dauer der Existenz, meint Hegel, ist er zu suchen, sondern in dem Act seiner Hervorbringung. Das ist das frische thaterfüllte Leben, für dessen Selbstgenuss Vergangenheit und Zukunft leere Abstraction sind.

Hegel kannte keine andere Versöhnung mit den Widersprüchen der Endlichkeit und des Schicksals, als die Freiheit des Bewusstseins, welche sie als die einzige absolute, allem Aeusseren unzugängliche Macht bezwingt. Der Mechanismus einer prästabilirten Harmonie, wie in der Leibnitz'schen Theodicée, befriedigte ihn nicht. Er wollte nichts von dem Troste wissen, der bei der Bitterkeit eines Uebels ausruft, man könne nicht wissen, wozu es gut sei. Die pädagogische Auffassung des Lebens als einer Schule, worin wir aus dem Uebel lernen sollen, immer klüger und besser zu werden, uns für ein künftiges Leben vorzubereiten, schien ihm trivial. Er liebte am Kreuz die Rose. Der Katzenjammer des Lebens, wie er dessen Verdriesslichkeiten, denen Niemand entgeht, zu nennen pflegte, galt ihm nicht als das rechte Leben. Man muss sich, wie er meinte, aus solchen Dingen nichts machen, so sinken sie in ihr Nichts zurück, was sie an sich sind. Macht man etwas aus ihnen, so schafft man sich selber eine Hölle, über deren Pein zu klagen man dann nicht müde wird.

Oft ist nun, um Hegel diese tapfere, soeben geschilderte Gesinnung abzusprechen, hervorgehoben worden, dass er die Julirevolution mit Missbehagen, mit Besorgniss aufgenommen habe. Dies ist wahr, allein es gehörte wenig Erfahrung und Scharfsinn dazu, sich dies in dem Menschen Hegel zurechtzulegen. Er war endlich in Berlin zu einer ihm adäquaten Thätigkeit gelangt; er hatte sich einen grossen Kreis der Wirksamkeit eröffnet; er genoss das Glück eines schönen Familienlebens, das Glück der Freundschaft und die Fülle und den Reichthum der Kunst nach allen Richtungen, wie er ihm so noch nicht geboten gewesen war. Was Wunder, wenn er die Störung dieses heitern Abends seines Lebens fürchtete, wenn er, ein Angedenken an die blutigen Scenen der alten Revolution und an die ihr gefolgten Kriege, eine neue Katastrophe hereinbrechen sah, welche die Entwickelung der Wissenschaft, in deren Förderung er mitten inne stand, mit Gefahren bedrohte, wie er sie in Jena, Fichte sie in Berlin erlebt hatte. Schon bei der Herausgabe seiner Rechtsphilosophie zeigte sich diese nach Ruhe sehnsüchtige Stimmung. Wie hätte er sonst in der Vorrede zu ihr sagen können, dass der Vogel der Minerva seinen Flug in der Dämmerung beginne, wenn die Wirklichkeit ihren Bau vollendet habe. War denn die deutsche Philosophie nicht unter den Drangsalen des siebenjährigen Krieges, unter den Stürmen der Revolution, unter den

Schlachten des Kaiserreichs, unter dem Enthusiasmus des Freiheitskrieges auch von ihm selbst groes gezogen? Der betäubende Lärm des heutigen Weltlebens fing an, ihm in einer grossen Stadt, wie Berlin, drückend zu werden, weil die Anforderungen an ihn von aussen her mit jedem Tage immer mehr wuchsen, aber diese hypochondrische Stimmung, der er noch in den letzten Worten, die er geschrieben hat, in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Logik, einen beredten Ausdruck gab, dürfen wir nicht mit den Principien des Philosophen verwechseln. Auch seine Abhandlung über die englische Reformbill hat man in dem Sinne auszubeuten versucht, als ob er in Berlin von der Freiheit abgefallen wäre, zumal dieser Aufsatz im Staatsanzeiger erschien und ihn somit recht zum Staats- und Hofphilosophen zu stempeln schien. Was fürchtete denn Hegel aber von einer Aenderung des englischen Wahlgesetzes? Eine Beeinträchtigung der Freiheit des englischen Volkes. Aus den Tagebüchern Varnhagen's von Ense ersehen wir jetzt, dass Wilhelm von Humboldt Hegel damals in der That für einen der Freiheit abgeneigten Mann hielt, dessen immer steigende Wirksamkeit ihm für dieselbe gefährlich erschien, wogegen Varnhagen, ein Katholik und Romantiker, bemerkt, dass Hegel liberal, protestantisch und ein Anhänger der englischen Verfassung sei.

Von dem Vorurtheil als der unbestimmten, an diese und jene Seite des Systems sich hängenden Vorstellung, ist die Polemik zu unterscheiden, die einen wissenschaftlichen Charakter hatte, oder wenigstens die Form eines solchen annahm. Bis zur Herausgabe seiner Rechtsphilosophie war Hegel von der Kritik wenig beachtet worden. Erst mit ihr fing er an, dieselbe ernster und häufiger zu beschäftigen. Diese kritische Aufmerksamkeit steigerte sich, als er 1827 die zweite Ausgabe seiner Encyklopädie herausgab und als gleichzeitig durch ihn die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik begründet wurden, denn mit diesen machte seine Philosophie gegen die ganze bisherige Literatur Front. So lange er aber lebte, blieb die Polemik gegen ihn schwach. Sie war zwar oft im höchsten Grade gereizt, bissig, herabwürdigend, aber sie bewegte sich doch nur an der Oberfläche und die Verfasser solcher Schriften operirten auch oft nur anonym. Hegel selber gab ein Beispiel ihrer Abfertigung.

Dies änderte sich nach seinem Tode. Bachmann in Jena, ein ehemaliger Zuhörer Hegel's noch aus der Jenenser Periode, trat mit

einer ausführlichen Kritik seines gesammten Systems hervor, in welcher so ziemlich alle Vorwürfe enthalten waren, die man gegen Hegel aufzubringen pflegt. Ich antwortete darauf 1834 in einem an Bachmann gerichteten Sendschreiben über Hegel, in welchem ebenso ziemlich alles gesagt war, was zur Vertheidigung Hegel's damals vorgebracht werden konnte. Ich hatte dies in einem jugendlich übermüthigen Ton gethan, dem zwar auf Hegel'scher Seite grosser Beifall gezollt wurde, der mich aber als einen groben Gesellen auf der Gegenseite in Verruf brachte und mir von Bachmann eine Replik unter dem Titel: Antihegel, zuzog, die ich der burschikosen Laune halber, mit welcher ich den Herrn Hofrath bestürmt hatte, für verdient hielt und deshalb' nichts darauf erwiderte. Ludwig Feuerbach übernahm in den Berliner Jahrbüchern die Antwort und liess dieselbe auch als aparte Brochüre drucken. Das *Pro* und *Contra* war in diesen Streitschriften schon so erschöpfend geäussert worden, dass die Folgezeit den Inhalt derselben grösstentheils, wenn auch in anderer Form, nur wiederholen konnte. Es kam aber eine ganz neue Wendung in die Polemik. Bachmann war der Vertreter der herrschenden Kathederphilosophie, der akademischen Gelehrsamkeit, der philiströsen Gemüthlichkeit. So sehr sein Angriff die Gegner Hegel's erfreute, weil er alles, was sie auf dem Herzen hatten, herauspolterte und mit vielen Citaten belegte, von denen sie fortan Gebrauch machen konnten, so war er doch keine berühmte Autorität, in deren Glanz man sich hätte sonnen können.

Eine solche wurde durch die schon oben erwähnte Vorrede Schelling's zur Uebersetzung der Cousin'schen Vorrede seiner Fragmente gegeben. Zwar waren es nur wenige Seiten, in denen Schelling den Stab über Hegel brach, allein sie genügten, zu wissen, dass derselbe Hegel's System in der That verwarf, was man als mündliche Tradition schon lange wusste. Schelling brachte die Vorstellung auf, dass Hegel auf einem Standpunct zurückgeblieben sei, den er selber in seiner Jugendperiode geschaffen habe, über welchen er jedoch längst mit einer zweiten, höheren Philosophie hinausgeschritten sei. Jener Standpunct sei der der abstracten Vernunft gewesen. Dieser Standpunct bringe es aber nur zu einer negativen Philosophie, die nämlich zwar das Nothwendige, das Nichtnicht-sein-könnende, das Was der Dinge allein, keineswegs die Freiheit, das Auch-anders-sein-könnende, das Das der Dinge begreife. Schel-

ling verfehlte nicht, den Uebergang von der logischen Idee zur Natur bei Hegel zu verspotten, dass es nämlich die Langeweile sei, welche den Begriff bestimme, von sich zur Existenz der Natur abzufallen.

Diese Worte, von Schelling selber, dem einstigen Genossen Hegel's, gegen diesen geschleudert, fanden einen rauschenden Beifall, einen weithin schallenden Wiederklang bis über Deutschland hinaus. Natürlich setzte man voraus, dass ein Schelling, wenn er so geharnischt gegen seinen alten Landsmann, Studiengenossen und Freund auftrete, auch wirklich im Besitz eines Systems sich befinde, welches das Hegel'sche von Grund aus zu stürzen vermöchte. Und natürlich glaubte dies Schelling auch von sich selber.

Hinrichs in Halle entgegnete in den Berliner Jahrbüchern Schelling auf eine ebenso würdige, als gründliche Weise, aber, wie es zu gehen pflegt, weder Schelling, noch einer seiner Anhänger, erwiderten auch nur das Geringste darauf. Es ist sehr verführerisch, in gewissen Situationen sich auf den Standpunct der Verachtung des Gegners zurückzuziehen, als verdiene derselbe wegen seiner Nullität gar keine Berücksichtigung.

Es entstand nun eine Zeit lang eine gewisse Spannung, indem nicht Wenige, die gegen Hegel Opposition zu machen wünschten, mit ihren eigenen Ansichten noch etwas zurückhielten und vorläufig auf Schelling hinzuweisen, ihm sich halb und halb, auf Bedingungen, anzuschliessen sich begnügten. Wer wollte nicht gern statt eines negativen Systems ein positives, wer nicht gern statt eines Systems blosser Nothwendigkeit ein System der Freiheit, wer nicht statt eines dürren, todten Begriffs, einen lebendigen, schöpferischen Realismus?

Der jüngere Fichte und Weisse erklärten sich mit Schelling principiell einverstanden, machten aber den Anspruch eines eigenthümlichen, vom Schelling'schen noch unterschiedenen Systems, so wie sie auch unter einander durchaus nicht übereinzustimmen versicherten. Fichte gründete nun die Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, worin er mit Weisse, Chalybäus, Carrière, Ulrici, Wirth, Mehring und Anderen viele Jahre hindurch bis jetzt die Hegel'sche Philosophie nach allen Seiten hin bekämpfte. Als Schelling in Berlin mit seiner Mythologie und Offenbarung Fiasco machte, wandten auch sie sich gegen ihn, indem sie behaupteten, dass er nicht nur hinter ihren allgemeinen Erwartungen, sondern

auch vorzüglich gegen ihren eigenen Standpunct zurückgeblieben sei. Durch zwei Momente besonders charakterisirte sich die Polemik jener Männer. Erstens behaupteten sie, dass Hegel's System ein pantheistisches sei; zweitens dass es, als ein System der Nothwendigkeit, die Freiheit negire und das Recht der Individualität verkenne. Hegel hatte wiederholt den Vorwurf des Pantheismus von sich abgelehnt: umsonst, man bewies ihm, dass er sich in sich selbst irre; Hegel hatte das Princip der subjectiven Freiheit mit dem stärksten Nachdruck aufgestellt; er setzte ein Hauptverdienst seiner Philosophie darin, den Spinozismus überwunden, die Wahrheit des Absoluten nicht nur als Substanz, sondern auch als Subject gefasst zu haben; er hatte in seiner Psychologie den Begriff des individuellen Genius jedes Menschen entwickelt: umsonst, er musste die Freiheit leugnen. Ein eigenes kritisches Organ, wie schon erwähnt, wurde von Fichte und Weisse begründet, dem Publicum jene beiden Sätze zu wiederholen. In seinen vielen Bänden ward es nicht müde, die Insinuation der Gefährlichkeit der Lehre Hegel's, für die christliche Religion und für die moralische und politische Freiheit zu predigen. Man rettete unaufhörlich Gott und Freiheit, zuweilen auch noch die Unsterblichkeit. Fichte, Weisse, Philipp Fischer und der Katholik Staudenmaier fassten diese Polemik, die in dem genannten Journal sich in tausendfache Wendungen kleidete, auch zu besonderen Charakteristiken und Kritiken Hegel's und seiner Lehre zusammen.

Wenn diese Theisten hätten zugeben müssen, dass Hegel kein Pantheist, dass er kein Freiheitsleugner sei, was wäre ihnen Grosses von eigener Philosophie übrig geblieben!

Sie wurden jedoch bei dem Publicum dadurch unterstützt, dass sich innerhalb der Schule Hegel's selber eine Spaltung zwischen den sogenannten Alt- und Junghegelianern, oder, wie man es auch ausdrückte, zwischen der rechten und linken Seite bildete. In der Auffassung des Hegel'schen Systems als eines Systems der Freiheit waren beide Fractionen identisch, aber in Ansehung des Begriffs Gottes gingen sie auseinander. Die rechte Seite behauptete, dass Hegel Gott als das absolute Subject begriffen habe. Der menschliche Geist erhebe sich nach Hegel in Kunst, Religion und Wissenschaft allerdings zur Absolutheit, aber er sei nicht selber das schlechthin Absolute. Die linke Seite behauptete, dass nach Hegel das, was er den absoluten Geist nenne, nur in der Menschheit existire. Die

absolute Substanz sei Subject, sofern sie es in den Subjecten werde, Gott als an und für sich seiendes Subject sei eine Abstraction; das concrete Dasein des Göttlichen finde sich nur in Kunst, Religion und Wissenschaft. Die Linke bestätigte also die Polemik der theistischen Opposition und es wurde von hier ab ein gleichsam ausgemachter Satz, dass die linke Seite allein Hegel richtig verstanden habe, und dass die rechte den Theismus gewaltsam und künstlich in Hegel hineininterpretire. Es wurde dies auch in's Moralische übergespielt. Es sollte der Rechten an Muth gebrechen, die rechten Consequenzen der Principien Hegel's zu ziehen. Die Linke wurde deshalb als aufrichtig und als unerschrocken gepriesen.

Es entstand also eine Polemik der Junghegelianer gegen die Althegelianer. Gabler, Hinrichs, von Henning, Daub, Marheineke, Conradi, Erdmann, Schaller u. s. w. sollten mit ihrer theistischen Auffassung Hegel's im Unrecht sein. An der Spitze der Linken stand und steht Michelet, dem sich Strauss, Feuerbach, Bayrhofer, Vischer, Ruge und eine grosse Menge weniger bekannter Namen, vorübergehend Bruno Bauer, anschlossen. Leo erfand für sie in seiner feierlichen Anklage derselben auf Atheismus den Namen der Hegelingen.

Es folgte nun eine theologische und politische Krisis der Hegel'schen Philosophie, die an Stärke, Umfang und Bedeutung nichts Aehnliches in der Geschichte neben sich hat.

Die theologische Krisis wurde durch Strauss und Feuerbach, die politische durch Ruge herbeigeführt. Strauss erschütterte die ganze Theologie durch sein Leben Jesu und durch seine christliche Glaubenslehre, mit welcher er die dogmatische Schlussabhandlung seines Lebens Jesu vervollständigte. Er verwandelte das Individuum eines Gottmenschen in die Gattung der Menschheit. Feuerbach in seiner Schrift über das Wesen des Christenthums verwandelte die Theologie in Anthropologie, d. h. er leugnete die Existenz eines durch sich selbständigen, selbstbewussten Gottes und behauptete, dass der Mensch sich sein eigenes Wesen in der Form der Vorstellung eines ausser ihm seienden, von ihm unterschieden sein sollenden Subjectes projicire. Unstreitig gehört die Form, unter welcher der Mensch sich Gott vorstellt, seinem eigenen Bewusstsein an; sie ist ein anthropologisches Product. Hegel hatte in seiner Phänomenologie des Geistes diesen ganzen Process des religiösen Selbstbewusstseins in seiner Metamorphose ausführlich geschildert. Aber diese Form

ist nur ein Moment des gesammten religiösen Processes, der noch ganz andere Elemente in sich schliesst. Die Menschen übersetzen nach Feuerbach auch ihre egoistischen Wünsche in Prädicate, welche sie ihrem Gotte *via eminentiae* verabsolutirt beilegen und bringen so ein von ihrem Aberglauben geheiligtes Machwerk heraus, das voller Illusion ist. Die Religion ist der gefährlichste Irrthum des Menschen, weil er in derselben sich seines eigenen Wesens durch Projection in Vorstellungen entfremdet, denen keine Realität entspricht. Dem Inhalt nach ist Feuerbach's Atheismus von dem Holbach's in seinem System der Natur zur Zeit Diderot's in nichts unterschieden. Auch konnte Feuerbach später der Consequenz nicht entgehen erst in den Sensualismus und von ihm in den Materialismus zu fallen und die Natur ausdrücklich als das Absolute, als das Erste und Letzte zu proclamiren. Feuerbach wurde der heftigste Gegner Hegel's nicht nur auf dem religiösen Gebiete, sondern auch auf dem logischen und psychologischen. Ja er trug ihm zuletzt nach, Professor gewesen zu sein, weil ein akademischer Docent, eingepfercht in die Schranken einer Facultät, sich nicht von Bornirtheit frei halten könne. Der Baron Holbach war auch für seinen Atheismus begeistert, allein es fehlte ihm die Fähigkeit, seinem Enthusiasmus einen enthusiastischen Ausdruck zu geben. Hier musste ihm Freund Diderot helfen. Feuerbach dagegen ist Holbach und Diderot in Einer Person. Er schreibt, ein Begeisterter, begeisternd. Das Princip seines Styls liegt in der Hegel'schen Phänomenologie; er hat besonders zwei Capitel derselben nach allen Richtungen ausgebeutet, das eine, welches die Beschreibung des unglücklichen Bewusstseins enthält, das andere, welches den Kampf des Glaubens und der Aufklärung schildert. Feuerbach ist eine analytische, kritische, zur Komik und zum Witz geneigte, systemfeindliche Natur, deren Polemik gegen Hegel das gröste Glück bei Allen machte, die nicht über das erste Drittel seiner Phänomenologie und den ersten Band seiner Logik hinausgekommen waren.

Es ist merkwürdig, welche Macht eine Phrase erlangen kann. Es wurde nämlich von Seite der Feuerbach'schen Anthropologie behauptet, dass Hegel eine Religion des Diesseits lehre. Jahre hindurch, bis diesen Augenblick, ist diese Phrase wiederholt worden, und zwar mit der Intention, Hegel damit einen der niederschmetterndsten Vorwürfe zu machen. Aber Diesseits und Jenseits sind ja nur Momente eines andern Begriffs, nämlich des der Grenze, wie Hegel's

Logik sehr deutlich lehrt. Da nun, nach Hegel, die Religion die Versöhnung des Menschen mit Gott zum Inhalt hat, so möchte man doch wissen, was in derselben diesseits, was jenseits sein soll. Die Gegenwart des Absoluten im Geist der Menschen vernichtet nothwendig alle Relativität, alle Dualität, oder es ist nicht Ernst mit ihr. Es ist irreligiös, zu denken, dass die Wahrheit unseres Lebens erst nach unserm Tode anfangen soll. Die Phantasie des gläubigen Bewusstseins zerlegt freilich den absoluten Inhalt des Geistes in verschiedene Vorstellungen, die uns bald in die Vergangenheit zurück, bald in die Zukunft vorwärts schicken. Aber sie ergänzt eben Vorstellung durch Vorstellung. Dem Mangel oder dem Fehler, der in einer Vorstellung liegt, sucht sie durch eine andere Vorstellung abzuhelfen. Himmel und Hölle werden als diesem Leben jenseitig vorgestellt, aber der Glaube singt ebenso wohl von der Seligkeit, welche die Gnade Gottes dem Menschen hier schon gewähre. *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.* Vor jeder Lüge, wie Kant sagte, sind wir noch im Paradiese. Wenn die Menschen bei dem Erkennen des Wahren, dem Vollbringen des Guten, dem Geniessen des Schönen, ausrufen, es sei göttlich, es sei himmlisch, so haben sie ganz Recht, denn, was die Religion himmlisch nennt, ist ausserhalb des Wahren, Guten und Schönen nicht zu finden, und wenn man das ganze Universum durchsuchte. Es ist jedoch klar, dass viele, auch sonst gebildete Menschen, sich von Himmel und Hölle ganz falsche Vorstellungen machen. Sie bringen zu der des Himmels einen versteckten fleischlichen Egoismus, zu der der Hölle einen versteckten fleischlichen Terrorismus mit. Sie bleiben, wie tugendhaft sie sonst seien, für das, was sie einmal das Jenseits nennen, Eudämonisten; während doch Himmel und Hölle Zustände unseres Bewusstseins sind. Hegel so gut als Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, verlegten Himmel und Hölle nicht aus uns heraus. Das Hauptgeschäft Feuerbach's bestand nun darin, zu zeigen, wie der Mensch den absoluten Inhalt der Religion an Vorstellungen der Phantasie entäussere. Die Polemik gegen alle Jenseitigkeit ist das Pathos seiner Beredsamkeit. Alle seine Arbeiten bis zu seiner Theogonie herunter sind phänomenologische. Wenn er aber, weil der Mensch freigelassen ist, sich selber die religiösen Vorstellungen zu gestalten, deshalb auch die Existenz Gottes leugnete, so machte er einen Fehlschluss. In seiner Theogonie hat er die Prädicate verglichen, welche die hellenische Religion ihren Göttern,

zumal dem Zeus, ertheilt, mit denen, welche die jüdische Religion von ihrem Jehova aussagt, und gefunden, dass sie im wesentlichen übereinstimmen. Er folgert daraus, dass die Vorstellung Gottes eine rein menschliche ist. Aber folgt denn nicht auch daraus, dass die Vorstellung Gottes auch einen von der Willkür des Menschen unabhängigen, objectiven Inhalt haben müsse?

Die grosse theologische Bewegung, welche Strauss und Feuerbach hervorriefen, gewann in den Halleschen Jahrbüchern, welche Ruge und Echtermeyer stifteten, ein kritisches Organ, das an sprudelnder Lebendigkeit und Schlagkräftigkeit nicht seinesgleichen gehabt hat. In diesem Journal vollzog sich aber der Uebergang der Hegel'schen Philosophie von der theoretischen Existenz zur praktischen. Die Jahrbücher wollten anfangs nur neben den Berliner Jahrbüchern eine freiere, den Bedürfnissen der Jugend entsprechendere Richtung anbahnen. Ruge aber, ein alter Burschenschafter, spielte sie, im Kampf zunächst mit Leo, bald auf das politische Gebiet über. Zuerst kämpften die Jahrbücher für den Protestantismus und für Preussen als den Hort desselben. In Uebereinstimmung hiermit feierten sie Hegel als den Protestanten, der den protestantischen Glauben zum philosophischen Bewusstsein erhoben habe. Bald aber wendeten sie sich gegen Preussen, weil es ein blosser Beamtenstaat sei, der die Burger als politische Laien misshandle; sodann gegen den Protestantismus, dem sie die Feuerbach'sche Anthropologie entgegenstellten; endlich gegen Hegel selber, dessen Rechtsphilosophie Ruge selber in Angriff nahm, zu zeigen, wie sehr er hinter den Forderungen der Zeit zurückbleibe. Nachdem die Jahrbücher so mit Preussen, mit dem Protestantismus und mit Hegel gebrochen hatten, mussten sie aus Preussen nach Sachsen auswandern und verwandelten sich in die Deutschen Jahrbücher.

Deutschland wurde nun Preussen, eine Religion der Humanität dem Protestantismus und Feuerbach Hegel entgegengesetzt. Feuerbach war aber von der Philosophie principiell abgefallen, insofern er die sinnliche Gewissheit zum Kriterium der Wahrheit gemacht wissen wollte, d. h. sich auf den Standpunct stellte, den Hegel in seiner Phänomenologie als den untersten für die Erfahrung des Bewusstseins aufgestellt hatte. Feuerbach führte in den Jahrbüchern selber die philosophische Polemik gegen Hegel und dessen Logik. Er tödtete damit die Philosophie. Der rohe Empirismus und weiterhin der Materialismus mussten den Idealismus verdrängen. Bruno

und Edgar Bauer, welcher letztere unter dem Namen Radge schrieb, rissen die Jahrbücher in den Fanatismus einen nihilistischen Radicalismus fort. In der Theologie eröffneten sie gegen Strauss, mit dessen Verherrlichung Vischer die Jahrbücher begonnen hatte, eine heftige Polemik und rasteten nicht, bis sie zum Atheismus vorgedrungen waren.

In der Politik wurde über den patriotischen deutschen Standpunct zum Kosmopolitismus und, im Gegensatz zu Hegel's monarchischem Constitutionalismus, zum Republikanismus, ja bis zu Andeutungen des socialen Communismus fortgegangen. Die sächsische Regierung machte den Jahrbüchern den Process und die sächsischen Kammern verurtheilten sie.

Noak's Jahrbücher für speculative Philosophie, Wigand's Vierteljahrsschrift und Epigonen, Schwegler's Jahrbücher der Gegenwart waren Fortsetzungen der Junghegelschen Richtung der Deutschen Jahrbücher. Das Jahr 1848 machte ihnen wie den alten Berliner Jahrbüchern ein Ende. Es machte auch der religiösen und politischen Klemme ein Ende, in welche die Hegel'sche Philosophie durch ihren Verlauf in die äussersten negativen Extreme gerathen war. Das Ministerium Altenstein hatte sie begünstigt; das Ministerium Eichhorn hatte sie verfolgt. Die Opposition Schelling's, Baader's, die der sogenannten Pseudohegelianer Fichte, Weisse, Wirth, Ulrici, Carrière, die Opposition der Herbart'schen Schule, die der orthodoxen Theologie und die der reactionären Politik, die Opposition des Junghegelianismus hatten die wesentliche Kraft ihrer Polemik nach allen Seiten hin erschöpft. Frei geworden von allen diesen Hemmungen konnte die Hegel'sche Philosophie nunmehr ruhiger und unbefangener sich dem Ausbau des Systems widmen. Ihre alten und jungen Gegner hörten zwar nicht auf, ihre herkömmliche Polemik zu wiederholen; es erschienen auch noch pietistische, tückische Pamphlete gegen sie, wie der berüchtigte Roman: *Erihs sicut Deus*, allein das Publicum war gleichgültiger gegen solche Angriffe geworden. Das Bewusstsein der Zeit hatte an den grossen politischen Kämpfen, an den Bürger- und Völkerkriegen, an den immer weiter sich dehnenden wirthschaftlichen Arbeiten der Nationen einen Inhalt empfangen, gegen dessen Bedeutendheit die Conflicte philosophischer Schulen oder gar der Streit einiger Philosophen zu einer ephemeren Gleichgültigkeit herabsank.

Von diesem Umschwung unseres gesammten öffentlichen Lebens

muss man sich eine deutliche Vorstellung machen, um zu begreifen, wie sehr auch die Philosophie durch ihn gewonnen hat und die Hegel'sche am meisten, weil sie tiefer und gefährlicher, als jede andere, in die Entwickelung der Krisis hineingerissen war.

Ueberblickt man die gesammte gegen Hegel's System geführte Polemik, so ergiebt sich, dass dieselbe so gut als nichts von ihm übriggelassen zu haben scheint. Es war von Fichte, Weisse, Ulrici, Wirth, Carrière, Baader des Pantheismus; es war von Leo des Atheismus; es war von Hengstenberg und vielen andern Theologen der Unchristlichkeit; es war von dem österreichischen Schulrath Exner, einem Herbartianer, der Unwissenschaftlichkeit in der Psychologie; von Allihn, einem Herbartianer in Halle, in einer gegen meine Pädagogik gerichteten Schrift der Corruption der Jugend; es war von Schubarth in Hirschberg wegen seiner Lehre von der constitutionellen Monarchie des Hochverraths gegen den preussischen Staat; es war von Stahl wegen seines politischen Rationalismus; von Ruge und Haym wegen seiner reactionären Gelüste; von Feuerbach wegen seines Spiritualismus; von den Katholiken wegen seines Unglaubens und seiner revolutionären Tendenzen; von allen Parteien wegen seiner widerspruchsvollen Methode angeklagt. Man hätte glauben sollen, dass es nach so vielen und so vielseitigen Niederlagen, die es erlitten haben sollte, wenn man die Sprache seiner Gegner hörte, in ein Nichts hätte zerstäuben müssen. Dennoch erhielt es sich; dennoch blieb es der unausgesetzte Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit; dennoch fuhren seine Gegner fort, sich von seiner Polemik zu ernähren; dennoch gingen die romanischen Nationen in dem Streben nach seiner Aneignung immer weiter d. h. also, das System Hegel's ist noch immer der Mittelpunct der philosophischen Agitation. Kein anderes System übt auch jetzt noch eine so allgemeine Anziehung; kein anderes hat auch jetzt noch in gleichem Maasse alle andern gegen sich gekehrt; kein anderes hat, unbeschadet seiner Eigenthümlichkeit, eine solche Bereitwilligkeit und Möglichkeit zur Aufnahme aller wahren Fortschritte der Wissenschaft.

DIE ZUKUNFT DES HEGEL'SCHEN SYSTEMS.

Es würde eine leichtsinnige Unterschätzung der Polemik gegen Hegel sein, wenn man sich einbilden wollte, dass sie gegen sein System nur aus Irrthum, Missverstand oder gar Böswilligkeit gekämpft habe. Man muss vielmehr zugestehen, dass in dem System selber Schwierigkeiten vorhanden sind, auf welche die Polemik aus ganz objectiven Gründen immer von neuem zurückkommt. Hätte Hegel noch länger gelebt, hätte er selbst die Ausführung der einzelnen Theile seines Systems, namentlich die Philosophie der Natur und der Religion, vollenden können, so würde sich wahrscheinlich vieles anders gestaltet haben. Statt dessen musste die Schule für ihn eintreten und damit war natürlich dem Streit der Schüler unter einander die Thür geöffnet.

Was wird nun die Zukunft der Hegel'schen Philosophie sein?

Auf diese Frage lässt sich nicht einfach antworten, denn es müssen für sie verschiedene Puncte auseinandergehalten werden.

Zuvörderst, dass sie eine Zukunft hat. Sie hat eine solche, einmal weil sie ein wichtiges Moment der Entwickelung der Philosophie überhaupt ist. Die Geschichte der Philosophie wird nicht umhin können, das Hegel'sche System immer von neuem zu überliefern. Es hat einen zu mächtigen Keil in die Literatur hineingetrieben, als dass es zur Unbedeutendheit herabgedrückt und nur nebenher als eine ephemere Erscheinung abgefertigt werden könnte. Das zeigen uns jetzt schon sogar die gewöhnlichsten Compendien der Geschichte der Philosophie, von welchem Standpuncte aus sie auch geschrieben werden mögen.

Zweitens aber liegt eben in der relativen Unvollendung des Systems, in welcher sein Stifter es hinterlassen hat, der unwiderstehliche Reiz, diese Fortgestaltung zu versuchen. Es wird also auch eine productive Fortbildung haben, wie dies im Alterthum mit Plato und Aristoteles in ihren Commentatoren auch der Fall gewesen.

Es lassen sich aber auch aus der bisherigen Entwickelung der Philosophie bereits die bestimmteren Puncte angeben, auf welche diese productive Thätigkeit sich hinrichten muss, denn es sind vorzüglich diejenigen, welche der Polemik zum Anhalt gedient haben.

Es muss also gefragt werden, was in Hegel's System als aus-

gemacht und was in ihm als problematisch angesehen werden kann? Die Antwort auf diese Frage wird das Gewisse und das Ungewisse von einander scheiden. Was ist nach Hegel die Philosophie? Die Wissenschaft der Vernunft. Sie ist als Wissen überhaupt von den übrigen Wissenschaften nicht unterschieden, sondern ihr Unterschied liegt nur in der Klarheit und Gewissheit, mit welcher sie sich der Nothwendigkeit ihrer Bestimmungen als schlechthin allgemeiner bewusst ist.

Was heisst also philosophiren?

Es heisst denken. Bleibt das Denken bei Abstractionen stehen, so wird es dogmatisch; reflectirt es auf den Gegensatz und Widerspruch der Gedanken, so wird es skeptisch; erkennt es die Einheit des Gedankens als eine sich von sich selbst unterscheidende und den Unterschied in sich zurücknehmende, so wird es speculativ. Das speculative Denken ist das wahre philosophische, weil es das Wahre so denkt, wie es an und für sich ist.

Kann die Philosophie mit einer Voraussetzung anfangen?

Nein, denn ein Gefühl, eine Vorstellung oder Thatsache, als etwas Gegebenes, würde eine Schranke des Denkens sein, die es sich erst auflösen müsste. Das Denken kann nur mit sich selbst anfangen. Voraussetzungslosigkeit heisst nicht Anfangen mit Nichts, sondern das Abstrahiren des Denkens von jeglicher Bestimmtheit. Das Resultat dieser absoluten Abstraction ist zugleich die Wahrheit aller absoluten Skepsis. Es ist der Gedanke des reinen d. h. noch nicht weiter bestimmten Seins, der mit dem reinen, d. h. ebenso von aller weiteren Bestimmtheit abstrahirenden Denken zusammenfällt.

Hegel fordert, diesen Anfang begreifen zu können, dass der Mensch sich zur Fähigkeit des abstracten Denkens fortgebildet habe. Dies zu bewirken, ist das Geschäft einer pädagogischen Behandlung, die sich im wesentlichen auf die Psychologie, speciell auf die Phänomenologie, auf die Lehre vom Bewusstsein, stützt. Platon trägt sie im Theätetos vor.

Dieser subjective Anfang des Philosophirens, der Entschluss zum Denken, ist also von dem objectiven Anfang des Denkens in sich, von der absoluten Abstraction der Cartesianischen Voraussetzungslosigkeit zu unterscheiden.

Der erste Begriff ist nun zwar ein schlechthin nothwendiger oder, philosophisch gesprochen, eine Bestimmung des Absoluten, dem es zukommt, zu sein. Es ist aber nicht der wahre Begriff des Ab-

soluten in dem Sinn, dass derselbe auch für sich selbst der absolute ist. Erst das Subject ist das Absolute, dessen Denken sich selbst als alles Sein, als alle Wahrheit weiss und will. Dies ist der Begriff des Geistes, der das Realprincip der Philosophie ausmacht.

Das Denken ist bei Hegel Anfang und Ende der Wissenschaft, wie der Wirklichkeit, welche sie in sich begreift. Sie ist daher Idealismus, denn der Gedanke bewegt Alles, oder, wie man auch gesagt hat, Monismus, nämlich die Einheit der Vernunft.

Alle diese Bestimmungen, welche nunmehr Jahre lang durch die vielfachste und heftigste Polemik ventilirt worden sind, haben Stand gehalten. Sie sind unwiderleglich, denn sie sind das Werk der ganzen Geschichte der Philosophie. Aus dem Begriff des Denkens folgt der der Eintheilung der Philosophie, die ebenfalls eine durch die gesammte Geschichte vermittelte ist.

Das Denken in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit seiner eigenen Bestimmungen ist der Begriff der Vernunft.

Das Denken als sich zur Objectivität entäusserend, seinen Begriff in ihr als gedachten setzend, ist die Natur.

Das Denken, als sich in seiner Vernünftigkeit wissend und dies Wissen wollend, um es als Dasein zu vergegenständlichen, ist der Geist.

Hegel bedient sich des Wortes Idee für das Absolute, um so wenig wie möglich an concretere Formen desselben zu erinnern. Die Idee im abstracten Elemente des Denkens nennt er die logische. Er vermeidet das Wort Vernunft, weil dasselbe auch dem Verstande entgegengesetzt wird. Insofern aber die wahre Vernunft den Verstand in sich einschliesst, kann man auch mit Kant ihren Namen für die systematische Totalität der absoluten Abstractionen gebrauchen.

Die Natur definirt er innerhalb der Eintheilung der Idee nur als das Anderssein derselben; eine zwar von Platon hergenommene, allein deshalb doch wenig genügende Charakteristik der Natur. Auch der Ausdruck Abfall der Idee von sich, an den Hegel innerhalb der Naturphilosophie erinnert, ist ein sehr zweideutiger. Es soll eben die Entgegensetzung des in sich und des ausser sich seienden Gedankens, des Denkens gegen das in Raum und in Zeit äusserliche Sein ausgesprochen werden.

Den Geist nennt Hegel die Rückkehr der Idee in sich. Er

liebte dies Wort, weil es die Vorstellung eines Processes in's Endlose abschneidet und weil es die Bewegung als subjective ausdrückt. Es kann aber die falsche Auslegung erfahren, als ob der Geist lediglich im Denken der logischen Idee sein Ziel habe, während er doch aus seiner Freiheit sich eine Welt in und durch die Natur als sein Organ erschafft. Der Geist hebt den Gegensatz von Denken und Sein, von Vernunft und Natur, in sich auf. Er hat Vernunft und er hat Natur.

Alles, was existirt, fällt unter eine dieser drei Sphären. So weit geht alles gut und so weit verständigen sich auch wohl die Philosophen; allein so wie man in das Besondere sich einläßt, kommen die Schwierigkeiten, die man sonderbar Hegel zur Last zu legen pflegt, als ob man es besser wüßte, die aber in der Sache liegen. Zunächst der Begriff der Vernunft. Da sie der Inbegriff der Kategorien des Denkens überhaupt ist, so kann sie in den Begriff der Psychologie hineingezogen werden, der sich ohne den Begriff der Vernünftigkeit des Bewusstseins und des Denkens nicht denken läßt. Die Kategorien werden dann darauf angesehen, dass wir es sind, die in ihnen denken. Sie werden als Formen unserer Intelligenz beschrieben, die an sich leer und gegen den Inhalt gleichgültig sind, der unter sie subsumirt wird. Dies ist die sogenannte formale oder psychologische oder inductive Logik, oder wie man sie sonst nennen will. Hegel hat sie nie geleugnet. Das Denken macht in seiner Function als Begreifen, Urtheilen und Schliessen eine ausdrückliche Stufe der theoretischen Intelligenz bei ihm aus. Das subjective Denken entwickelt sich aus dem Vorstellen durch die Vermittelung der Sprache.

Etwas anderes ist aber der objective Begriff der Kategorien an sich selbst. Sie sind ihrem Inhalt nach von dem Act des subjectiv Gedachtwerdens unabhängig und bestimmen sich in ihrem Zusammenhang selber, wie mehrfach schon gezeigt ist, dass Qualität und Quantität, Identität und Unterschied, Inhalt und Form, Ursache und Wirkung, Allgemeines und Besonderes u. s. w. sich durch sich selbst auf einander beziehen. Die Erforschung und Darstellung der Kategorien in diesem ihrem eigenen Zusammenhange ist die Aufgabe der speculativen Logik und diese Aufgabe ist bisher von Niemand so vorzüglich, als von Hegel, gelöst worden.

In der Art und Weise aber, wie dies geschehen, sind unbezweifelbar Schwierigkeiten vorhanden, welche die Polemik aufgedeckt hat.

Die eine derselben ist der Uebergang vom Begriff der Substanz zu dem des Subjects. Zunächst ist hier eine gewisse Unklarheit des Gebrauchs des Wortes Substanz vorhanden, die in und ausserhalb der Schule grosse Verwirrung angerichtet hat. Der Begriff der Substanz als solcher ist ein ganz allgemeiner, ontologischer. Spinoza aber hat diesen Begriff in seiner Ethik verabsolutirt. Es existirt nach ihm nur Eine Substanz. Hegel hat dagegen polemisirt, allein aus dieser Polemik gerade ist die Fassung des Wortes Substanz in seiner theologischen Specification geblieben. Gewiss hat Hegel Recht, zu sagen, die absolute Substanz d. h. Gott, ist Subject, allein Substantialität überhaupt kommt allen Wesenheiten zu, welches auch ihre Qualität sei, wie Hegel selber z. B. von der Substanz des Staates, der Familie u. s. w. spricht.

Der Begriff der Subjectivität enthält metaphysisch noch nichts anderes, als den der Selbstbestimmung im Gegensatz zur äusseren Causalität. Das Subject ist selbst die Ursache seiner Causalität. Es bestimmt sich in sich, Ursache zu werden. Der Realität seines Wirkens geht also ein idealer Act voraus, der von der Verursachung, die er bethätigt, noch unterschieden ist. Dieser Act ist in seiner reinen Form unstreitig das Denken, aber er kann auch als Trieb, als Instinct, als Gefühl existiren. Es entsteht hier auch eine andere Causalität, die der Zweckmässigkeit, in welcher das Subject durch seine Thätigkeit dasjenige realisirt, was schon vor dem Wirken in ihm als ideelle Ursache vorhanden war. Durch den Zweck erzeugt sich der Begriff des Mittels als einer Zwischenursache zwischen dem Subject an sich und der Realität, die es hervorbringen will.

Es fragt sich daher, ob der Begriff der Subjectivität und der aus ihr als Ursache folgenden Zweckthätigkeit nicht, wie schon von Aristoteles geschehen, noch zu dem Kreise derjenigen Kategorien gerechnet werden müsse, die Hegel selber metaphysische im engern Sinn nennt?

Diese würden dann innerhalb der Logik die erste Gruppe ausmachen, also: 1) Sein, 2) Wesen, 3) Subject (Zweck). Sie würden die Definition des Seins überhaupt im Gegensatz zu dem des Begriffs enthalten, der in diesem Zusammenhange den Begriff des Zweckes in sich aufheben würde, sofern jedes seiner Momente, das Allgemeine, das Besondere, das Einzelne, für sich Zweck, jedes aber auch Zweck für das andere ist, alle drei mithin sich unter einander vermitteln. Hegel hat den Begriff in diesem Sinn die Kategorie der Freiheit genannt, weil das Allgemeine sich selbst zu seinem Besondern, das Besondere sich selbst zu seiner Vereinzelung fortbe-

stimmt, aber Freiheit im ethischen Sinn ist hier noch nicht vorhanden, da im Gegentheil das Verhältniss der Momente des Begriffs untereinander noch ein Verhältniss der Nothwendigkeit ist.

Ich will, da es hier zu weitläufig werden würde, und ich dies alles in meiner Wissenschaft der logischen Idee ausführlich behandelt, mich auch in den Epilegomenen zu derselben gegen Michelet's und Lassalle's Einwürfe hinreichend vertheidigt habe, auf die Lehre vom subjectiven Begriff nicht weiter eingehen, sondern zu dem andern Punct kommen, der in Hegel's Logik für die Polemik immerfort Anstoss erregt hat. Hegel geht nämlich vom subjectiven Begriff zum objectiven über. Unter Objectivität des Begriffs wird man unbefangen nichts anderes, als die Realisirung des Allgemeinen im Besondern und Einzelnen verstehen können. Insofern enthält der Begriff des Einzelnen den des Objects. Hegel will aber unter Objectivität hier das Verhältniss verstanden wissen, welches sich unter Objecten mechanisch, chemisch und teleologisch erzeugen kann. Ein Object kann durch seine Selbständigkeit sich gegen andere in gleichgültiger Aeusserlichkeit verhalten; dies ist das Princip des Mechanismus —; oder es kann durch seine Beschaffenheit von innen her sich auf ein Anderes als seine ihm vorausgesetzte Ergänzung beziehen: das Princip des Chemismus —; oder, es kann, sei es mechanisch, sei es chemisch, für ein Subject irgendwie zum Mittel für einen Zweck werden: das Princip der äusseren Teleologie. Hegel geht auch hier, sich zu rechtfertigen, auf Kant zurück, der den Begriff des Objects als den einer Synthesis des Mannichfaltigen bestimmt. Diese Definition empfängt hier den bestimmtern Sinn, dass das Einzelne die Einheit des Allgemeinen und Besondern ist. Hier kann nur die Frage aufgeworfen werden, ob Mechanismus und Chemismus, in dieser concreten Form wie Hegel es thut, in den Kreis der logischen Bestimmungen aufzunehmen, oder ob sie nicht als Formen der reinen Nothwendigkeit der Kategorie der Causalität unterzuordnen, das Richtigere wäre, denn das metaphysische Schema des Mechanismus ist das der Substantialität und Accidentalität, und das des Chemismus die Wechselwirkung der Substanzen. Wenn wir dem Geist auch mechanische und chemische Verhältnisse vindiciren, so geschieht es theils, weil er als endlicher Geist die Natürlichkeit an sich hat, theils aus Analogie, was gestattet sein muss, da der Geist die Natur in sich aufhebt. Herbart stimmt mit Hegel darin überein, im Mechanismus und Chemismus universelle aprioriscbe

Kategorien zu erblicken. Es ist aber dies höchst interessante und wichtige Problem bis jetzt noch sehr vernachlässigt. Ich muss von mir selber das Bekenntniss ablegen, dass ich diesen controversen Punct zwar schon mehrfach angeregt, jedoch keineswegs in einer mir genügenden Weise behandelt habe. Ich gehe lange mit einer eigenen Schrift über Hegel's Objectivität des Begriffes um, allein die Untersuchung hat mich in solche Weitläufigkeiten und in solche Abgründe der Speculation geführt, dass ich den Muth zum Abschluss einstweilen nicht werde gewinnen können.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem Begriff der Idee, mit welcher Hegel die Logik schliesst. Gegen seine allgemeine Definition, in ihr die Einheit des Begriffs und seiner Realität zu setzen, wird sich nichts einwenden lassen. In der Durchführung jedoch stossen wir auf Bedenklichkeiten. Die Logik kann den Begriff der Idee doch nur als Abstractum aufstellen; sie kann sich noch nicht auf einen besondern Inhalt der Idee hinrichten. Hegel hat Recht, wenn er das Leben, das Wahre, das Gute Idee nennt. Sind dies aber Bestimmungen der Idee im abstracten Elemente des Denkens? Fällt der Begriff des Lebens nicht in die Natur, der der Erkenntniss des Wahren, der der Vollbringung des Guten in das Bereich des Geistes? Kann die Logik den Begriff des Willens deduciren? Nimmt man daher, da nach Hegel selber Natur und Geist von der logischen Sphäre ausgeschlossen bleiben sollen, diesen Inhalt aus seiner Logik heraus, so wird seine Ideenlehre allerdings sehr mager. Es bleibt dann von ihr nur der Begriff der absoluten Methode. Allein eben dieser Begriff ist von Hegel zu unvollständig ausgeführt worden. Nimmt man die in ihm liegenden Elemente heraus, so ergiebt sich der Begriff der Idee 1) als Princip; 2) als Methode; 3) als System. Es wird dann möglich, den Begriff des Negativen aus der Vieldeutigkeit zu erlösen, worin er bei Hegel vorkommt und den Uebergang zum Begriff der Natur deutlicher zu machen. Es hat stets etwas Paradoxes und Befremdendes gehabt, wenn Hegel bei dem Begriff der Methode plötzlich von der sich als alle Wahrheit wissenden Idee spricht, die sich zu ihrem Andernsein, zur Natur, frei aus sich entlasse. Sich wissen kann nur ein Subject; etwas frei aus sich entlassen, kann nur ein Subject. Wenn man die Zusätze beachtet, die Michelet zur Einleitung von Hegel's Naturphilosophie hat drucken lassen, so kann man auch gar nicht zweifelhaft sein, dass er unter Idee hier das Absolute verstanden habe, das wir populär Gott zu

nennen pflegen. Es muss aber eingeräumt werden, dass die Art und Weise, wie er sich am Schluss der Logik ausgedrückt hat, Zweideutigkeit und Missverständniss im Gefolge haben könne. Schelling hat wirklich über diesen Schluss der Logik gespottet; hat er aber die Schöpfung der Natur etwa klarer gemacht als Hegel?

Es sei erlaubt, hier an den ursprünglichen Entwurf des Hegel'schen Systems zu erinnern, in welchem die Logik mit dem Begriff der absoluten Subjectivität schliesst, welche durch ihr productives Anschauen die Natur hervorbringt. Es ist nämlich von Seiten Michelet's und vieler Anderer, die seine Zuhörer gewesen, die logische Idee subjectlos als die immanente Macht der Natur und des Geistes genommen worden. Die Immanenz existirt auch; es fragt sich nur, wie? Wird davon abstrahirt, dass das Denken doch nur durch ein denkendes Subject möglich ist, so wird der Begriff der Vernunft als eine Abstraction verabsolutirt. Es entsteht, wie die Gegner Hegel's es richtig bezeichnet haben, ein Panlogismus. Die Methode wird dann, wie Michelet seinerseits ebenfalls mit richtiger Consequenz gesagt hat, das, was in andern Systemen unter Gott verstanden wird. Wenn daher von Erdmann, Hinrichs, Gabler, Schaller u. A. der Theismus des Hegel'schen Systems behauptet worden, so haben seine Gegner beständig Michelet's Consequenz als die wahrhaftere Philosophie Hegel's angeführt und erklärt, dass sie ihrerseits Hegel auch nicht anders zu verstehen vermöchten. Als Strauss seine christliche Glaubenslehre herausgab, unterwarf ich die Principien derselben in den Berliner Jahrbüchern einer ausführlichen Kritik, welche dem Grafen von Cieszkowski Veranlassung zu einer eigenen Schrift wurde, in welcher diese Controverse vortrefflich beleuchtet wurde. Die Freundschaft für Michelet hielt Cieszkowski nicht ab, sich für den Theismus zu erklären, den ich gegen Strauss geltend gemacht hatte.

Was nun die Methode des Hegel'schen Systems betrifft, so liegt ihre Bearbeitung noch sehr darnieder. Es ist unendlich viel über sie gesprochen, aber es ist wenig an ihrer Vervollkommnung gearbeitet worden. Sie ist für die Polemik gegen Hegel stets der eigentliche Mittelpunct geblieben, weil er selber in der That einen Hauptaccent darauf legte. Sie bietet viele scheinbare, aber auch viele wirkliche Schwierigkeiten, die nicht mit Machtsprüchen abzuweisen sind. Hier gerade hat die Hegel'sche Philosophie noch eine reiche Zukunft vor sich, denn die Probleme, die sich hier aufdrängen, for-

dern einmal ihre Erledigung. Hegel's Grundgedanke, von unten nach oben fortzubauen, mit jedem Schritt der Erweiterung vorwärts auch die Vertiefung wachsen zu lassen, jeden Begriff einerseits als vermitteltes Resultat, andererseits als vermittelnde Bedingung für den nächsten aus ihm resultirenden zu setzen, ist kerngesund und nicht wieder aufzugeben. Aber die Negation der Negation, wie er den Begriff seiner Methode zu nennen pflegt, enthält eine grosse Menge von Nebenbestimmungen, die nicht ignorirt werden dürfen. Wenn man z. B. von Widerspruch nur im allgemeinen spricht, so ist das ungenügend; es sind die verschiedenen Formen, die er annehmen kann, auseinanderzuhalten. In dem Uebergang von einem elementaren Begriff zu einem andern muss nachgewiesen werden, dass der zweite der conträre Gegensatz des ersten ist, denn nur dadurch erhellt, dass zwischen ihnen kein anderer liegen kann. Z. B. zwischen Punct und Linie kann kein anderer Begriff in der Mitte liegen; die Linie ist das *Contrarium* des Punctes. Der Punct erzeugt sie, indem er sich durch seine Bewegung aufhebt. Ein besonderer Einwurf gegen die Methode Hegel's ist daher genommen worden, dass er den weiteren Begriff, zu welchem fortgegangen wird, empirisch aus der Anschauung aufnehme und ihn als einen schon fertigen im voraus bereit halte, ohne ihn abzuleiten. Dieser Einwurf ist namentlich von Trendelenburg erhoben worden. Es ist ganz richtig, dass der Philosophirende die Erfahrung des Bewusstseins gemacht haben muss. Die Priorität der Anschauung für die Bildung der Intelligenz ist also unzweifelhaft zuzugestehen. Nun folgt aber die Aufgabe, welche die Herbart'sche Philosophie als die Bearbeitung der Begriffe bezeichnet hat. Für diese ist die Methode nothwendig. Hier ergiebt sich dann, dass die Eintheilung vom Einfachen und Allgemeinen zum Mannichfaltigen und Besondern fortgehen muss. Hierin liegen die richtigen Ableitungen. Man muss sich nicht vorstellen, dass man durch die Kunst der Dialektik Trauben von den Disteln lesen könne. Es ist unmöglich, das Entgegengesetzte unmittelbar aus dem Entgegengesetzten abzuleiten; vielmehr können beide als einander durch ihren Gegensatz coordinirte Glieder nur aus ihrer gemeinschaftlichen fundamentalen Einheit entspringen. Es kann z. B. die krumme Linie nicht aus der geraden abgeleitet werden, sondern die gerade wie die krumme Linie, als der conträre Gegensatz im Unterschied der Linie von sich selber, kann nur aus der entgegengesetzten entweder in der Richtung identisch bleiben-

den oder die Richtung ändernden Bewegung des Punctes entstehen. Die Pflanze kann nicht aus dem Begriff des Minerals, das Thier nicht aus dem Begriff der Pflanze abgeleitet werden, sondern diese Unterschiede gehen aus dem allgemeinen Begriff des Organismus und seines Zellenbaues hervor. Innerhalb eines Begriffs treibt sich die Gestaltung bis zu einem Puncte fort, der gleichsam schon an die Pforte des nächsthöhern klopft, der schon auf ihn hindrängt, schon in Aehnlichkeiten zu ihm durchbricht, aber noch von dem constitutiven Princip seiner Sphäre festgehalten wird, wie z. B. das Polygon von unendlich vielen Seiten sich dem Kreise so ausserordentlich nähert, so dass der quantitative Unterschied als ein bedeutungslos gewordener vernachlässigt werden kann; qualitativ jedoch bleibt es in alle Ewigkeit eine gradlinigte Figur, bleibt der Kreis ewig von ihm unterschieden. Die Zoologie endet mit dem Affen als dem höchsten Product der Natur. Und eben dies ist uns Menschen gegenüber eine unheimliche Figur. Sie zeigt schon menschenartige Züge und entbehrt doch dessen, was den Menschen zum Menschen macht, der Intelligenz. Der Affe ist häslich oder komisch. Das schönste Thier, was die Natur hervorgebracht hat, steht auf einer viel niedrigeren Stufe, als der Affe. Es ist ein Pflanzenfresser, das Pferd.

Hegel schärft genugsam ein, dass für das höhere Princip von allem, was ihm in der Entwickelung als Bedingung vorangegangen, nichts verloren geht, dass aber eben durch die Macht des Höheren auch alles Niedrigere, was es in sich aufhebt, anders qualificirt wird. Es ist nicht nur nach dieser oder jener Seite, es ist durch und durch ein Anderes, wie Burmeister, Carus und Virchow z. B. bewiesen haben, dass die Gestalt des Menschen nach innen und aussen eine total andere, als die ihr allerdings ähnliche des Affen ist.

Dieser wichtige Punct bedarf aber in der Systematik sorgfältiger Beachtung, um die Grenzen der verschiedenen Wissenschaften richtig auseinanderzuhalten. In der höheren Sphäre kann das Element der niedrigeren zwar noch Motiv werden, aber es kann nicht mehr Princip sein. Der Eudämonismus z. B. gehört der Psychologie an denn er beruht auf dem Begriff der Lust, der Glückseligkeit. Das Thier kann und soll auf diesem Standpunct stehen bleiben. Der Mensch hingegen als Geist soll mehr als glücklich, er soll frei werden. Wird also der Eudämonismus in die Ethik als Princip übertragen, so entsteht eine Verfälschung derselben, denn

ihr wahres Princip, die Idee des Guten, wird dann einer niedrigeren aufgeopfert. Die Ethik löst den Widerspruch, in welchen sich der Mensch durch den Eudämonismus verwickelt, wie Platon schon im Philebus nachgewiesen hat. Dieser Widerspruch findet nicht statt, insofern der Mensch, wie das Thier, Lust und Unlust empfindet, sondern sofern er als Denkendes über sie hinausgeht. Sie hören deswegen nicht auf, in ihm zu existiren, aber sie werden nun zu blossen Motiven des Handelns herabgesetzt, das sein hegemonisches Princip im Begriff der Nothwendigkeit der Freiheit besitzt.

Im Kampf des Junghegelianismus mit dem Althegelianismus ist die Hegel'sche Philosophie innerhalb ihrer selbst durch die Epoche der Sophistik hindurchgegangen. Sie hat in ihm alle Begriffe revolutionirt. Es ist nichts auf seinem alten Platz geblieben. Aber diese wohlthätige Erschütterung hat nicht, wie erzählt zu werden pflegt, das System umgestossen, sondern im Gegentheil verjüngt und mit zahllosen neuen Aufgaben befruchtet.

Ich würde über den Zweck dieser Schrift hinausgehen, wollte ich noch weiter in das Besondere der Systematik mich einlassen und beschränke mich daher nur auf einige Andeutungen.

Die Philosophie der Natur ist von Hegel nicht nur als System, sondern was ebenso wichtig, als bestimmtes Moment in dem ganzen System der Wissenschaft durchgeführt worden. Dies ist es, was ihm über Fichte, Schelling, Baader, Krause, Herbart, Schopenhauer ein so grossen Uebergewicht giebt, denn sie alle haben theils gar keine Naturphilosophie, theils nur Grundzüge zu einer solchen ohne klare Eingliederung in eine höhere systematische Totalität. Ich enthalte mich hier eines näheren Eingehens, weil ich 1868 eine Schrift über Hegel's Naturphilosophie herausgegeben habe, zu welcher mir das ausgezeichnete Werk des italienischen Philosophen A. Véra die Veranlassung bot, der Hegel's Naturphilosophie nicht nur in's Französische übersetzt, sondern auch mit einem höchst lehrreichen Commentar begleitet hat, der wohl am besten beweisen kann, welche Schösslinge die Wissenschaft hier zu treiben fähig ist. Ich habe im Schlusscapitel jener Schrift über die Organisation der Naturwissenschaften mich mit Rücksicht auf Hegel's System so vollständig ausgesprochen, dass ich mich hier nur würde wiederholen können. Es genüge hier, zu bemerken, dass ohne eine Wissenschaft der Natur sich ein philosophisches System jetzt nicht mehr durchsetzen kann. Je grösser die Erwerbungen der empirischen Naturwissenschaft wer-

den, desto mehr wird durch die Fülle derselben der menschliche Geist dazu getrieben, auch den Versuch zu machen, sie zu begreifen, sie mit den Gesetzen des Denkens wie mit den Gesetzen des Willens in Einklang zu bringen. Augenblicklich hat die Empirie die Neigung, in der Natur die Unvernunft derselben aufzuspüren, um den Atheismus und Pessimismus zu unterstützen. Es wird uns z. B. versichert, dass das Auge des Menschen, das einst so viel bewunderte, ein sehr fehlerhaftes Organ sei. — Würde denn aber die vollkommene Maschine, welche die heutige Optik desiderirt, Glied eines lebendigen Organismus zu sein vermögen, würde sie Adaption besitzen, würde sie mit den übrigen Functionen des Lebens, mit der Ernährung, dem Schlaf u. s. w. in Harmonie stehen?

Wir wollen es dem Naturforscher gut und gern zugestehen, dass er in seinem Geschäft von aller Theologie abstrahirt, dass er sich nur an die Causalität hält. Daraus folgt doch aber nicht, dass die Wissenschaft abgehalten sei, aus den Resultaten der an sich atheistischen Forschung Schlüsse zu ziehen, welche den Theismus und die Vernunft unterstützen. Die Arithmetik, die Geometrie, die Stereometrie zeigen, dass in der Natur ein Idealismus der Verhältnisse und der Formen existirt, der aus dem blossen Aggregiren ewiger Atome sich nun und nimmermehr erklären lässt. Wie ist Rechnen ohne Denken, also auch ohne ein denkendes Subject, möglich? Welche Wunder sind nicht allein in den Kegelschnitten enthalten! Hat die Natur sich selbst berechnet? Ist die Proportion des Flüssigen und Starren, der Hitze und der Kälte, der Pflanzen und der Thiere, ein Zufall?

Hegel's Naturphilosophie bedarf in ihren einzelnen Theilen der weitern Entwickelung und der Ausgleichung mit den riesigen Fortschritten der Empirie. Es ist diese Arbeit vornehmlich in der Astronomie nothwendig, in welcher Hegel nicht unbefangen war. Die Milliarden von Welten ausserhalb unseres Planetensystems als eine Masse gleichgültiger Körper anzusehen, die mit der Vernunft nichts zu thun haben, widerspricht doch seinem eigenen System zu sehr, welches von dem Begriff der Vernunft als dem formalen Princip aller Realität ausgeht.

Sodann ist die Morphologie der organischen Natur, wie schon früher einmal erwähnt, bei Hegel sehr zurückgeblieben. Je reicher das Material ist, das gerade hier sich angehäuft hat, je mehr aber hier die Ansichten auseinandergehen und durch den von Darwin

angeregten Streit über den Begriff der Art bis in Verwirrung fortgetrieben sind, um so nothwendiger wird es, dass hier auch der logische Gesichtspunct sich einmal wieder thätig erweise.

In der Philosophie des Geistes hat die Schule Hegel's vorzugsweise gearbeitet. Das System hat hier auch durch Hegel selber einen breiteren und stärkeren Unterbau empfangen, allein man würde sich doch sehr täuschen, wenn man sich einbildete, dass hier die Hände in den Schooss gelegt werden könnten. Es sind auch hier unendlich viel Puncte vorhanden, die zu monographischen Arbeiten auffordern. Es ist anzuerkennen, dass fast überall Ansätze gemacht sind, allein es bleibt genug zu thun, die besondern Wissenschaften theils in sich weiter zu bilden, theils sie mit dem ganzen System in Harmonie zu bringen. Man hat Hegel damit herabsetzen wollen, dass er die besondern Wissenschaften der Philosophie durchgearbeitet, dass er überall den systematischen Zusammenhang festgehalten habe. Man hat gesagt, eine solche Thätigkeit sei das Werk secundärer Naturen, wohingegen die grossen Erfinder, ein Leibnitz, ein Schelling, ein Baader, sich mit principiellen Angaben genügten, welche den kleinen Geistern den Stoff zu ihrer formellen Geschäftigkeit lieferten. Hat denn Hegel aber keine Principien gefunden? Hat er nicht die geniale Kraft gehabt, die Philosophie in einer so intensiven und extensiven Weise umzugestalten, dass sie nur mit der durch Kant bewirkten sich vergleichen lässt? Ist er denn nur der Wagner des Faustischen Schelling gewesen? Doch hiervon abgesehen, muss man fragen, wann es denn jemals Platon als eine Ungenialität angerechnet worden ist, dass er im Parmenides, im Timäus und in der Republik vollkommen systematisch durchgeführte Werke geschaffen hat? Oder wann haben dieselben Leute, die so verächtlich vom systematischen Ausbau der Wissenschaften reden, um Hegel's Verdienst zu schmälern und ihn zu einer fleissigen, aber beschränkten Mittelmässigkeit herabzudrücken, wann haben sie aufgehört, Kant zu bewundern, dass er nicht nur grosse, fundamentale Gedanken gehabt, sondern dass er sie auch in systematischer Form kunstgerecht durchgeführt habe? So hat auch Hegel die Stärke und Fruchtbarkeit principieller Genialität mit der Vollständigkeit des Details, mit der Ausdauer eines ordnenden Verstandes, mit der Fülle einer allseitigen Phantasie und mit einem geläuterten Geschmack verbunden.

Eine ganz besondere Zukunft besitzt Hegel's Philosophie durch

ihr Verhältniss zum Christenthum. Sie hat dasselbe als die absolute Religion in sich aufgenommen. Die buchstabengläubige Orthodoxie hat im Widerspruch mit Hegel's eigner Ueberzeugung seine Philosophie für eine unchristliche erklärt. Der Junghegelianismus und weiterhin der Materialismus und Atheismus haben sich umgekehrt daran gestossen, dass er noch an dem Christenthum, überhaupt noch an der Religion festhielt.

Dieser Widerspruch von zwei sich selbst untereinander widersprechenden Extremen beweist schon, dass der wahre Begriff der Sache sich anders verhalten muss. Gewiss ist, dass die heutige Menschheit sich der Unrichtigkeit einer Menge ihrer religiösen Vorstellungen inne geworden ist. Sie hat mit ihnen brechen müssen. Die Erfahrung hat ihr nicht bestätigt, was sie sich von dem Wesen und von dem Thun Gottes, namentlich im Wunderglauben, vorgestellt hat. So ist ein grosser Theil der modernen aufgeklärten Gesellschaft in Zweifel und Unglauben verfallen. Kant's Vernunftreligion, Fichte's Anweisung zum seligen Leben, Schelling's theogonischer Process, Krause's Panentheismus, Baader's Theosophie, Schopenhauer's Buddhismus, Feuerbach's und Ruge's Humanismus haben nach einzelnen Richtungen hin Grosses geleistet, das nicht verkannt werden soll, allein sie bleiben alle hinter Hegel's so sehr geschmähter Religionsphilosophie zurück. Nachdem man an ihnen der Reihe nach sich gesättigt, nachdem man sie ausgekostet und ausgeprobt, wird man auf Hegel zurückkommen müssen. Die Manier, sie mit dem Stichwort des Pantheismus oder, nach einer neueren Entdeckung, des Halbpantheismus zu verdächtigen, ist allmählich schaal geworden. Die Versicherung, dass Hegel's Gott kein persönlicher sei, dass er in dem Weltprocess aufgehe, dass er erst im Menschen zum Bewusstsein gelange, ist jetzt schon, nachdem und weil sie oft wiederholt worden, zur Gleichgültigkeit herabgesunken. Sobald diejenigen, die Hegel gegenüber sich mit Stolz Theisten nennen, sich von den abstracten Allgemeinheiten der Allheit und Einheit, der Immanenz und Transcendenz, des Seins und des Werdens der Substanz und des Subjects u. s. w. in das Besondere des Begriffs der Religion einlassen, ergeht es ihnen, wie bei den andern Wissenschaften, ihr Unterschied von Hegel schrumpft plötzlich bis zur Unscheinbarkeit zusammen. Je mehr es ihnen mit der Religion Ernst ist, um so dünner wird ihre Differenz von Hegel. Sie wissen über die Entzweiung und Versöhnung des Menschen mit Gott sich zuletzt

auch kaum anders, als mit Hegel's eigenen Worten auszudrücken. Es ist ein klägliches Schauspiel, zu sehen, wie man sich hier vor Hegel zu retten sucht. Wenn Hegel z. B. sagt, Gott offenbare sein Wesen in der Schöpfung der Welt, so schreien sie über Pantheismus, denn die Schöpfung sei keine Wesensentäusserung, nur eine Manifestation gewisser Kräfte. Und diese Kräfte, sind sie wesentlich oder unwesentlich? Die Religion lehrt, dass Gott in der Welt seine Macht, seine Weisheit, seine Liebe offenbare. Sollten dieselben denn nicht sein Wesen ausmachen? Die Religion lehrt, dass Gott Mensch geworden und sich den Menschen in Christus als Mensch geoffenbaret habe. Sollte denn hier nicht das Wesen Gottes zur Erscheinung gelangt sein? Die kirchliche Dogmatik hat bekanntlich das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur ausdrücklich als Homoousie bestimmt, und da alle Menschen in die Sohnschaft Christi von Ewigkeit her eingeschlossen sind, so scheint es doch, als ob der Glaube der Kirche ihnen die Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes nicht vorenthalten wolle. Ohne diesen Glauben müsste sich das Christenthum von andern Religionen beschämen lassen, denn der Glaube an die an sich seiende Einheit und darum sich immer erneuende Einigung der göttlichen und menschlichen Natur ist das Mark aller Religionen. Das Christenthum ist Menschenthum. Es ist an und für sich ewig, aber als Erscheinung ist es perfectibel. Die Menschheit lernt es immer besser verstehen. Sie geht von Stufe zu Stufe. Sie glaubt heutzutage nicht mehr an Wunder, die Mirakel verschwinden wie einst die Götter, die Opfer; aber die Reinigung des religiösen Bewusstseins von Aberglauben ist nicht Vernichtung der Religion. Wenn die französische Revolution nach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit rief, so war das Inspiration des christlichen Geistes, rückwärts verwarf die Revolution die christliche Kirche als Hierarchie, nach vorwärts proclamirte sie das Evangelium.

Man kann die ganze Arbeit der deutschen Philosophie der Religion als ein einziges grosses Werk ansehen, das in Hegel's tiefsinniger, Freiheit und Liebe athmender, der Kritik des Gedankens überall geöffneter Religionsphilosophie zu einem einstweiligen Abschluss gekommen ist, der die nothwendige Umbildung des religiösen Bewusstseins unserer Zeit leitet.

Oft haben Philosophen unserer Tage die Rückkehr zu Kant gepredigt. Sie haben dies aber mit der Reserve gethan, sich dann neben ihn als die Vollender seiner That zu stellen. Sie haben

Kant's Auctorität angerufen, um die Auctorität Hegel's stürzen und die ihrige an seine Stelle setzen zu können. Die Geschichte hat aber einmal neben Kant Hegel gestellt. Kein anderer Philosoph hat ein so intimes Verhältniss zu Kant, als Hegel, weil kein anderer so wie Hegel den Idealismus der Vernunft, die dynamische und teleologische Auffassung der Natur, die Spontaneität und Autonomie der menschlichen Freiheit, die unbefangene Kritik der religiösen Vorstellungen so gründlich und in so engem, wenn auch oft polemischem Anschluss an Kant mit gleicher Besonnenheit wie er, durchgeführt hat. Auf Kant allein kann man nicht mehr zurückgehen. Es wäre eine Halbheit. Auf Hegel ohne Kant, durch welchen er allein völlig verständlich und durchdringlich wird, kann man auch nicht zurückgehen. Es wäre gleichfalls eine Halbheit. Kant und Hegel gehören zusammen, wie Platon und Aristoteles, wie Luther und Melanchthon, wie Voltäre und Rousseau, wie Göthe und Schiller. In Hegel hat sich die Schärfe des nordischen Verstandes mit der Innigkeit des süddeutschen Gemüths vereinigt. Der schwäbische Hegel ist der consequente Fortbildner des preussischen Kant. Die Versöhnung von Nord- und Süddeutschland hat in Hegel's Philosophie und in ihrer Sprache die erste welthistorische Gestaltung gefunden. Von Königsberg nach Stuttgart kann man eine Diagonale quer durch Deutschland ziehen, aber in dieser Linie liegt Berlin, in welchem Hegel zu einer Weltmacht heranwuchs, als der centrale Gravitationspunct des neuen Deutschlands in der Mitte.

GESAMMTRESULTAT.

Wollen wir das Gesammtresultat der ganzen bisherigen Untersuchung ziehen, so ergiebt sich, dass die Deutschen unter den Völkern Europas die letzten waren, die zu einer selbständigen Philosophie gelangten. Eben hieraus folgte auch, dass diese Philosophie, weil sie an den übrigen schon die Durcharbeitung der verschiedensten Standpuncte vorfand, eine umfassendere und tiefere sein konnte.

Innerhalb der deutschen Literatur musste die poetische und rhetorische Production sich zu classischer Reinheit und Formvollendung herausbilden, bevor die Philosophie sich ebenfalls zur Höhe des classischen Ausdrucks zu erheben vermochte. Der Ausgangspunct

dieser classischen Philosophie der Deutschen musste, weil sie theils die antike, theils die scholastische und romanische Philosophie zur Voraussetzung hatte, ein überwiegend kritischer sein. Dies war die Kantische Philosophie. Sie hatte ihr Princip am Begriff des Bewusstseins und kam aus dem Dualismus von Subject und Object nur relativ heraus.

Die Seite des Subjects wurde von Fichte verabsolutirt, indem er vom Begriff des Bewusstseins zu dem des Selbstbewusstseins fortging und in dieses die verschiedenen Elemente der Kantischen Kritiken auflöste.

Die Seite des Objects wurde von Herbart in dem Begriff des realen Wesens verabsolutirt, das als eine ursprüngliche Vielheit allem Geschehen zu Grunde liege.

Die absolute Einheit von Subject und Object wurde von Schelling im Begriff der Vernunft als Indifferenz des Idealen und Realen gesetzt.

In der genauern Bestimmung der Indifferenz wechselte Schelling mit verschiedenen Kategorien, bis er mit dem Begriff der trinitarischen Theogonie abschloss.

Hierin begegnete er sich einerseits mit Franz von Baader, der die immanente Selbsterzeugung Gottes als Grund seiner emanenten Offenbarung entwickelte, andererseits mit Schopenhauer, der den Willen zum *Prius* des Intellectes macht. Schopenhauer ist allerdings Atheist, Schelling ist Theist, aber Schelling hatte schon 1809 in seiner Abhandlung über die Freiheit den Willen als das Absolute hingestellt. Es war dies eine Consequenz der Kantischen Philosophie, welche der praktischen Vernunft vor der theoretischen den Primat zuertheilt hatte, weshalb Schopenhauer auch darauf besteht, der Vollender des Kantischen Systems zu sein.

Die Krausische Philosophie besitzt nicht die Originalität dieser vorgenannten Philosophien. Sie ist eigentlich nur ein Eklekticismus von Fichte'schen Tendenzen und von Schelling'schen Philosophemen. Ohne die Curiosität ihrer zum Theil barocken Ausdeutschung der philosophischen Terminologie und ohne ihre Neigung zum Socialismus würde sie längst aufgehört haben, die öffentliche Aufmerksamkeit zu beschäftigen.

Der Endpunct der von Kant ausgegangenen Bewegung war das System Hegel's, weil es den Begriff der Vernunft und der Natur auf den Begriff des Geistes zurückführte. In dem Idealismus der

Vernunft existiren die absoluten Gedankenbestimmungen. Im Realismus der Natur existirt die unendliche Mannichfaltigkeit aller Stoffe, Kräfte und Formen des äusserlichen Seins, das von innen her durch das Band der Vernunft geordnet und zusammengehalten wird. Der Gedanke ist aber ohne ein ihn denkendes Subject unmöglich. Die Kategorien als die nothwendigen Bestimmungen des reinen Denkens müssen in einem denkenden Subjecte ihren Grund haben. Die Vernunft in der Natur kann nicht unmittelbar in der bewusstlosen Materie, nur in einem von ihr freien, sie producirenden Subjecte ihren Grund haben. Wenn auch Hegel sich einmal des Ausdrucks bedient hat, dass die Natur der Abfall der Idee von sich selber sei, so hat er damit nur den Gegensatz der materiellen, nicht selber denkenden Aeusserlichkeit der Materie gegen das reine Denken, gegen den immateriellen Begriff, bezeichnen, keineswegs eine ethische Depotenzirung der Idee, wie in gnostischen Systemen, setzen wollen. Die Einheit von Vernunft und Natur und damit die Erhebung über beide ist der Geist, der als absolute sich als das Absolute wissende Selbstbestimmung der subjective Grund der Vernunft und die schöpferische Ursache der Natur ist.

Man kann mit Recht behaupten, dass der Begriff der Materie der schwerste, dunkelste, räthselhafteste ist.

Bei Hegel hat sie die Bedeutung, zwischen dem absoluten Geiste an sich und zwischen andern, einzelnen, endlichen Geistern die Mitte auszumachen. Wenn wir das ungeheure Universum sich vor uns in die Unendlichkeit ausdehnen sehen, so geht dasselbe auch in die Enge des in sich unendlichen Lebens zurück und vermittelt damit die Existenz der einzelnen geistigen Individualität.

Hegel behauptet nicht, wie ihm vorgeworfen wird, dass Gott sich in der Natur und im Menschen unmittelbar selbst verwirkliche, was in der That ein crasser Pantheismus wäre, wohl aber, dass in der Vernunft, in der Natur, in der Geschichte das, was das Wesen Gottes sei, als Erscheinung offenbar werde. Gott ohne Natur, ohne eine Menschheit, die in ihm lebt, würde allerdings an sich kein anderer Gott sein, als er einmal ist, denn er muss sich doch seine Individualität, Gott zu sein, so gut gefallen lassen, als wir die unsrige; allein eben durch sein freies Verhältniss zur Menschheit, die ihrerseits auch gegen ihn frei ist, hört er auf, mit sich selbst allein zu sein, da die Natur, trotz ihrer Grösse und Pracht, nichts von ihm wissen würde. Wenn man sagt, dass Gott als der dreieinige

ja schon sich selbst genug sei, sich selber gleichsam durch die Mehrheit der Personen Gesellschaft leiste, so ist dies eine tiefe Vorstellung, die höchste Mythologie, aber die zweite Person der christlichen Trinität wird ja eben als gottmenschliche von dem kirchlichen Glauben vorgestellt, d. h. es wird der Begriff der Menschheit in den der Gottheit selber aufgenommen. Der Mensch ist nicht ein zufälliges Machwerk göttlicher Willkür, vielmehr das nothwendige Product seiner absoluten Freiheit. So wenig die Nothwendigkeit der Vernunft oder die Aeusserlichkeit der Natur ein Zwang für Gott ist, so wenig auch die Zeugung des Sohnes, das Erschaffen von Geistern ausser ihm, die Offenbarung seiner Liebe. Wenn Hegel daher sagt, dass Gott erst in seiner Gemeinde, d. h. im Gefühl, im Bewusstsein und Willen an ihn gläubiger Menschen wirklicher Geist sei, so hat er nicht sagen wollen, dass Gott erst durch den Menschen zum Bewusstsein komme, eine ganz absurde Vorstellung, wohl aber, dass ein Gott, dessen Wissen nicht wieder gewusst würde, ein einsamer, insofern geistloser Gott sein würde. Stellen wir uns einen Gott vor, der lediglich eine Natur, wie vollkommen sie wäre, sich gegenüber hätte, so würde doch auf allen diesen Sonnen, Erden und Monden kein Wesen existiren, das sich nach ihm sehnte, das ihn zu erkennen dürstete, das in der Vereinigung mit ihm seine Freiheit zur seinigen machte.

Der Pessimismus des vorigen Jahrhunderts suchte eine besondere Stärke in der Vorstellung, was für ein liebloses Wesen der Gott der Deisten sein müsse, der so viel Schmerzgeschrei, so viel Seufzer, so viel Flüche der Verzweiflung, so viel innigste Bitten unaufhörlich anzuhören vermöge, ohne dem unsäglichen Elend, der Qual und Noth sofort abzuhelfen. Er gab dem Glauben Recht, wenn er nur einen Gott wolle, der Wunder zu thun vermöge. Was ist für einen allmächtigen Gott ein Wunder? Gar nichts. Warum geschehen aber keine Wunder, auch wenn noch so gute Menschen zu guten Zwecken inbrünstig darum beten? Wie viel schöne Gelegenheit würde ein Gott, wie sich die Phantasie ihn träumt, bei Schiffbrüchen, Schlachten, Erdbeben, Seuchen, Orkanen u. s. w. vorüberlassen, die schönsten Wunder zu thun? Aber was wären wir, wenn die Bitten der Bedrängten in der That durch Wunder erhört würden? Wir hörten in demselben Augenblick auf, frei und damit Gott ebenbürtig zu sein, was der religiöse Glaube durch die Vorstellung ausdrückt, dass wir Gottes Kinder seien. Was die Menschen so oft Religion nennen, ist nur der Aberglaube an einen Gott, den sie verehren, weil sie

in ihm den Executor für die Befriedigung ihres sinnlichen Egoismus erblicken. Die christliche Religion ist darin ausgezeichnet, dass sie in der Geschichte ihres Stifters ein Beispiel giebt, wie es Gott nicht auf Glück, sondern auf Seligkeit, nicht auf Reichthum und Wohlleben, sondern auf ein reines Herz und seinen Frieden ankomme. Trotzdem machen sich zahllose Christen durch falsche Anforderungen an einen eudämonistischen Gott, der nicht existirt, unglücklich, weil die Wunder nicht geschehen, welche sie für sich und die Ihrigen erflehten. Das Wunderbare im Sinn des Grossen, Seltenen, Seltsamen, Geheimnissvollen, Unergründlichen, Unendlichen ist etwas ganz anderes, als der theologische Begriff des Wunders. Wir können etwas vollkommen seiner Nothwendigkeit nach denken, z. B. die Primzahlen, die Unermesslichkeit des Raumes, die Gliederung der menschlichen Gestalt u. s. w. und können doch nicht umhin, es höchst wunderbar zu finden. Dies Wunderbare, als der Reiz des nicht Unverständlichen und doch Räthselhaften, wird ewig bleiben. Die Wissenschaft wird es nicht vernichten, nur verstärken.

Man kann sich die Bedeutung Hegel's für die Entwickelung der Philosophie historisch dadurch klar machen, dass man sein System als den Versuch eines positiven Ausbaues des Kantischen betrachtet. Dies ist im allgemeinen der Fall dadurch, dass Hegel wie Kant die Philosophie für die Wissenschaft der Vernunft erklärt; im besondern dadurch, dass er die Auflösung der Metaphysik in die Logik und die Auflösung dieser in die Dialektik festhält; dass er für die unorganische Natur die Dynamik, für die organische die Teleologie als Princip anerkennt; für die Psychologie durch das Entgegensetzen des Begriffs des Bewusstseins gegen die Region des unbewussten Seelenlebens; für die Ethik durch das Festhalten der Autonomie des menschlichen Willens und der Unentbehrlichkeit der politischen Organisation für die Cultur der Freiheit; für die Kunst durch das Herausstellen eines objectiven Begriffs des Schönen; für die Religion durch die Untrennbarkeit des Sittlichen von der religiösen Wahrheit, sie vom Aberglauben zu unterscheiden; endlich für die Philosophie selber durch das Dringen auf methodische Behandlung in begrifflicher und systematischer Form.

In allen diesen Puncten steht, wie wir nachgewiesen zu haben glauben, Niemand Kant so nahe, als Hegel. Niemand, ausser ihm, hat die Probleme, welche Kant hinterliess, so wie er, in ausführlichen Darstellungen mit congenialer Tiefe gelöst.

Man kann sich Hegel's Bedeutung aber auch rein wissenschaftlich in der Art vergegenwärtigen, dass man sich fragt, ob über seine Philosophie hinaus ein Anderer die Aufgabe derselben besser, gründlicher, befriedigender gelöst habe?

I. In der Ansehung des Princips ist das der Hegel'schen Philosophie dasjenige, welches alle andern *actu* integrirt. Dies Princip ist der Begriff des Geistes. Der Geist, sagt Hegel, ist das Absolute, und diese Definition kann umgekehrt werden, ohne an ihrer Wahrheit einzubüssen: das Absolute ist der Geist. Der Geist hebt Vernunft und Natur in sich auf. Ein vernunftloser oder naturloser Geist ist nicht wirklicher Geist. Die Natur gehört nicht weniger, als die Vernunft, zum Begriff des Absoluten. Das Ich des Fichte'schen Idealismus, das reale Wesen des Herbart'schen Individualismus und Pluralismus, die Indifferenz von Subject und Object der absoluten Vernunft im ersten, der Herr des Seins im zweiten Schelling'schen System, der Wille des Schopenhauer'schen Absoluten sind nur einzelne Seiten des Begriffs des Geistes, in welchem sie erst ihre volle Auf- und Verklärung finden.

II. In Ansehung der Methode hat Hegel allein an den Consequenzen der Kantischen Philosophie festgehalten. Da die analytische und synthetische, als die für den bestimmten Fall der Induction oder der Deduction, die vollkommen berechtigten Methoden sind, so folgt aus ihrer Entgegensetzung die Möglichkeit einer dritten, welche die dialektische genannt wird, weil sie den Widerspruch beachtet, in welchen der Gegensatz übergehen kann. Herbart steht durch seine Bearbeitung der Begriffe, durch seine Anerkennung des Widerspruchs in der Erfahrung, Hegel näher, als es den Anschein hat. Seine Statik und Mechanik der realen Wesen, so wie der Vorstellungen, ist im Grunde eine realistische Dialektik. Heutzutage wird in der Regel ohne alle Methode philosophirt. Oder man versichert, inductorisch zu verfahren, weil dies einmal beliebt ist, citirt auch wohl gelegentlich, sich ein methodisches Ansehn zu geben, Mill's Logik, räsonnirt aber in's Blaue hinein.

Hegel hat in seiner Methode den Gedanken der Trichotomie, den Kant an der Kategorie der Relation hervorhob, zur Trichotomie des Begriffs nach seiner Generalisirung, Specialisirung und Individualisirung erweitert. Der Sache nach ist das concret Allgemeine das Erste, dem Begriff nach, für den Gang des wissenschaftlichen Erkennens, das abstract Allgemeine. Vom Anfang zum Ende, von

der Oberfläche zur Tiefe, von unten nach oben, von dem Niedrigern zum Höheren, vom Generellsten zum Universellsten, das ist der unwiderlegliche Gang des Begriffs. Die Idee continuirt sich für die wissenschaftliche Darstellung durch die Reihe ihrer verschiedenen Gestalten als die absolute Einheit derselben. Im Ende erreicht sie sich selbst als Anfang wieder. Ein Ende, das nicht in den Anfang zurückginge, ein Anfang, der nicht im Ende endete, wären nicht Anfang und Ende. In jedem Moment der Totalität ist die Idee selber nach einer ihrer nothwendigen Bestimmungen gesetzt; oder vielmehr setzt sie sich selber darin. Jeden Moment aber als Stufe des Ganzen hat sein ihm eigenthümliches Leben, wenn auch der formale Schematismus sich in der These, Antithese und Synthese wiederholt. Das Entgegengesetzte entspringt nicht unmittelbar aus dem Entgegengesetzten, sondern aus der Einheit als der abstracten Identität, um sich zur concreten Einheit aufzuheben. Jede Seite des Gegensatzes erklärt allerdings die andere und erklärt sich selbst aus ihr; aber der Grund der Existenz des Entgegengesetzten liegt in der Voraussetzung ihres gemeinschaftlichen, abstracten *Prius*. Um bei einem früheren Beispiel zu bleiben, so ist der Gegensatz der Linie gegen sich selbst der der geraden und der krummen. Der Begriff der Linie im allgemeinen aber ist, noch ohne diesen Unterschied, die Bewegung des Punctes als eine continuirliche nach irgend einer Richtung. Die höhere Einheit der Besonderheit der geraden und krummen Linie besteht nicht darin, dass eine gerade in eine krumme, oder eine krumme in eine gerade übergeht. Möglich ist das, weil der Natur der Linearität jede der beiden Formen zukommt; aber da wo die gerade in die krumme übergeht, hört sie eben auf, die gerade zu sein. Die höhere concrete Einheit der geraden und der krummen Linie ist vielmehr der Kreis mit seinem Radius. Das Uebergehen oder, wie Hegel auch zu sagen liebt, das Umschlagen einer Bestimmung in eine andere erfolgt nicht so, dass sie als solche sich aufhebe, sondern so, dass die Identität des Begriffs sich differenzirt. Freilich sprechen wir der Kürze halber in der ersteren Weise, allein genauer sollten wir die Einheit nicht vergessen, die in sich von einer Bestimmung zur andern fortgeht. Es würde damit zugleich viel Missverständniss beseitigt. Wir sagen z. B. die logische Idee hebt sich zur Natur, die Natur zum Geist auf. Richtiger wäre es, zu sagen, die Idee als logische hebt sich zur Natur auf. Jede besondere Gestalt der Idee ist in sich vollendet, aber die Idee als abso-

lute genügt sich nicht in der Einseitigkeit der abstracten Idealität des Begriffs oder der abstracten Aeusserlichkeit der Materie, sondern geht in sich über beide sich untereinander entgegengesetzte Formen hinaus. Die Wissenschaft vermag den Reichthum der Idee nur in einer Folge von Bestimmungen zu entwickeln, von denen die höhere und deshalb auch tiefere die relativ gegen sie niedrigere in sich zum blossen Moment herabsetzt, allein es ist nicht zu vergessen, dass in der Wirklichkeit alle Bestimmungen der Idee ein Zugleich sind. Von der Folge, in welcher die Momente der Idee sich zeitlich entwickeln, ist der innere Zusammenhang derselben in der Idee selber der Grund. Die Methode kümmert sich nicht um die Fragen, mit denen sich der Eudämonismus, den man heutzutage auch Optimismus oder wohl gar Orthodoxie tauft, zu thun macht. Sie verfolgt den Gang der Nothwendigkeit der Idee. Die Welt der Erscheinungen hat für ein fühlendes Herz auch viel Grausames, wie Schubert in seiner Nachtseite der Naturwissenschaft ausgeführt hat. Wenn man eine Maus ist, so ist es gewiss nicht angenehm, gelegentlich von den Zähnen einer Katze zerknirscht zu werden. Ist man aber einmal eine bestimmte Existenz, so muss man auch alle in derselben liegenden Möglichkeiten auf sich nehmen. *Une fois embarqué, il se faut soumettre à son sort!* sagt einer der vielen praktischen Sprüche, die man in Frankreich zu hören bekommt. Giebt es denn nicht selbst in der stillen, wegen ihrer Unschuld bei allen sentimentalen Forschern so beliebten Pflanzenwelt Parasiten, welche andern Pflanzen tückisch das Leben aussaugen?

Man muss Hegel nicht so verstehen, als ob er die analytische und die synthetische Methode nicht für wissenschaftlich hielt. Sie sind für bestimmte Fälle der Forschung unentbehrlich. Die Wissenschaft der Natur wie der Geschichte kann als Empirie der Analyse oder, wie man jetzt vorzugsweise zu sagen beliebt, der Induction so wenig entbehren, als die apriorischen Wissenschaften der Arithmetik und Geometrie, der Logik und Metaphysik, der Ethik und der Metaphysik des Schönen der Synthese oder Deduction. Das Ideal aber der Methode erblickt Hegel allerdings in der dialektischen Methode.

Man hat dieselbe als das Princip seiner Philosophie bezeichnet und sie deshalb die monistische genannt. Eine Methode kann aber nicht Princip sein, denn sie betrifft nur die Formseite der Philosophie. Princip der Hegel'schen Philosophie ist der Begriff des Geistes. Der Begriff der Vernunft als der Totalität der Kategorien des Ge-

dankens beruht auf dem Denken, das Denken aber ist das vom Begriff des Geistes unabtrennbare Attribut. Nicht die Vernunft bringt den Geist, sondern der Geist bringt die Vernunft hervor. Die Nothwendigkeit in den Bestimmungen des reinen Denkens ist kein Fatum für den Geist, sondern die ihm selbst immanente Gesetzmässigkeit. Die Hegel'sche Philosophie kann Monismus genannt werden, weil sie am Begriff des Geistes dasjenige Princip besitzt, welches allen Dualismus nicht blos *potentia*, sondern auch *actu* überwindet. Die Trichotomie wird durch Hegel 1) durch den Unterschied der Kategorien von Sein, Wesen und Begriff; 2) durch die Momente des Begriffs in seiner Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit; 3) durch die verschiedene Form des Schlusses von Seiten der Methode bestimmt. Die Natur des Inhalts hat hier das Genauere anzugeben. Innerhalb der wahrhaft speculativen Triaden können Dyaden und Tetraden vorkommen. Alles Empirische geht in eine Mannichfaltigkeit von Formen über, bei deren Beschreibung es pedantisch sein würde, die Feierlichkeit der Trichotomie festzuhalten und der Zufälligkeit der Vermischung, der Willkür der Combination, einen scholastischen Zwang anzuthun. Hier wuchert die unbestimmbare Fülle einer unendlichen Vielseitigkeit. Wenn man jedoch in der neueren Zeit, durch Darwin veranlasst, den Begriff der Art ganz und gar in den einer blossen accidentellen Modification hat auflösen wollen, so ist das ein Irrthum. Die Arten versuchen den Typus einer Gattung nach den in ihr liegenden Möglichkeiten auszubilden und sind insofern nicht blos zufällige Erscheinungen, sondern werden durch die Elemente des fundamentalen Typus bestimmt. Herr von Leonhardi hat dies an einem concreten Beispiel, an den Armleuchtergewächsen, sehr überzeugend nachgewiesen. Die Candelaberform bringt nur so viel Variationen hervor, als in ihren Elementen potentiell liegen. Der Reichthum dieser Formen ist ihrem Princip congruent. Es ist bei jedem concreten Inhalt aus ihm selber das morphologische Moment herauszuziehen. Für den Begriff des Triangels z. B. ergiebt sich, dass seine Form nur eine Dichotomie gewähren könne. Er ist entweder der geradlinigte oder der sphärische. Er kann weiter nur entweder durch den Unterschied des Winkels oder durch den der Seite nach ihrer Gleichheit oder Ungleichheit bestimmt werden.

Bei den Eintheilungen muss der Grundbegriff festgehalten werden, um nicht in Verwirrung zu gerathen. Bei dem Begriff der

Natur z. B. ist die Aeusserlichkeit der Existenz der Idee die Hauptsache. Gewöhnlich fallen wir deshalb sogleich auf die Materie als das Wesen der Natur. Innerhalb der Natur aber sehen wir, wie sich die blosse Materialität in die Immaterialität der Kraft und diese noch wieder durch die Individualität des Lebens zu einer ideellen Centralität aufhebt, die sich von der Macht der Schwere befreit und den Chemismus ihrer schöpferischen Vitalität unterwirft. Jede höhere Stufe der Natur, meint Hegel einmal, würde daher für die relativ niedrigere als ein Wunder erscheinen. Dem Mineral würde die Pflanze, der Pflanze das Thier ein Räthsel sein, wie dem Thier wieder der Mensch ein Wunder ist, und der Thierbändiger den Löwen durch den Blick schon beherrscht, aus welchem der Bestie die ihr fremde Gewalt der ihrer selbstgewissen Freiheit entgegenleuchtet.

Fängt man nun in dem Begriff der Natur mit dem der Materie an, so erkennt man bald, dass dies nicht so ohne weiteres geht, sondern dass die Aeusserlichkeit zunächst in einer noch ideellen Form, als Raum und Zeit erscheint. Sie sind die Urform der Aeusserlichkeit, die Bedingung für die Existenz der Materie, aber sie sind selber noch immateriell. Die Aeusserlichkeit der Natur beginnt also mit einem Idealismus. Raum und Zeit werden in allen Gebilden der Natur reellerweise individualisirt. Jede Pflanze z. B. hat ein gewisses Maass ihrer Grösse, einen gewissen Bezirk ihrer Verbreitung, eine gewisse Dauer ihres Wachsthums. Dass die Hegel'sche Philosophie die dialektische Methode auch auf die Geschichte angewendet wissen will, was ihr so oft zum Vorwurf gemacht ist, weil hier Zufall und Willkur eine so grosse Rolle spielen, ist dennoch für den grossen Gang der Weltgeschichte unvermeidlich, weil derselbe nur durch Gegensätze fortschreiten kann, welche durch den Widerspruch ihrer Entzweiung das in ihnen arbeitende höhere Princip manifestiren. Kant hat den Dualismus, der in der Geschichte pulsirt, ihren Antagonismus genannt. Er und Hegel sind die einzigen Philosophen, die eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntniss der Weltgeschichte möglich machen, weil sie dem Begriff der Freiheit nichts vergeben und ihm das geographische und anthropologische Element, ohne sie zu ignoriren, unterordnen.

III. In Ansehung des Systems ist Hegel nicht nur innerhalb der deutschen Philosophie, sondern in der bisherigen Entwickelung der Philosophie überhaupt, der grösste und vollkommenste Systema-

tiker. Der Idealismus der formalen Nothwendigkeit der logischen Idee, der Realismus der physischen Nothwendigkeit der Natur, der Idealismus der subjectiven, objectiven und absoluten Freiheit des Geistes sind in ihrer Einheit nie so harmonisch, als von Hegel, dargestellt. Er hat dies vermocht, weil das Princip seiner Philosophie das höchste, der Begriff des Geistes, ist; er hat es vermocht, weil seine Methode, die dialektische, die lebendigste, den genetischen Process der Sache selber reproducirende ist; er hat es vermocht, weil seine Bildung eine allseitige, keine Wissenschaft von sich ausschliessende war. Man muss Hegel nicht so auffassen, als ob er schon überall die absolute Vollendung erreicht zu haben glaubte. Nichts ist seinem eigenen, unermüdlichen, auf steten Fortschritt bedachten Streben mehr zuwider als diese Meinung. Es ist ein Unterschied zwischen der richtigen Grundlegung und zwischen ihrer Ausführung. Seine Gegner haben die Veränderungen, die er selber mit seinem System vornahm, oder diejenigen, die von seinen Schülern nach verschiedenen Seiten hin damit gemacht sind, als den thatsächlichen Beweis benutzt, die Wahrheit seiner Philosophie zu verdächtigen, weil sie an ihrer Methode ein untrügliches Kriterium zu besitzen glaube. Allein aus solchen Schwankungen und Differenzen ersieht man nur die Schwierigkeiten, die in den Problemen liegen. Es ist früherhin schon bei einigen Puncten aufmerksam gemacht worden, wie Hegel selber zuweilen den Begriff des abstract Allgemeinen mit dem des concret Allgemeinen verwechselt und im Laufe der Zeit, in Folge besserer Erkenntniss, solchen Irrthum corrigirt hat. Vorzüglich in der Naturphilosophie sind solche Schwierigkeiten vorhanden. Die Physik besonders ist dasjenige Gebiet, welches in seiner systematischen Organisation noch am weitesten zurück ist. Hegel hat hier die kosmische Physik der elementaren vorangehen lassen und mit dem Chemismus geschlossen. Es ist aber klar, dass die Bestimmungen der Cohäsion, so wie des magnetischen, elektrischen und chemischen Processes, allen kosmischen Individuen, wenn auch in unendlichen Graden und Formen der Individualisirung, zukommen. Das kosmische Individuum verknotet alle diese Potenzen auf eigenthumliche Weise.

Die Elemente der Luft, des Wassers, des Feuers können ohne den Begriff der Aenderung des Aggregatzustandes, ohne den des dynamischen Processes nicht verstanden werden. Das Licht mit welchem Hegel als mit einer kosmischen Kategorie die Physik er-

ofinet, kann nur aus dem Verbrennungsprocess begriffen werden; Verbrennen ist ohne Sauerstoff unmöglich. Zwischen Licht und Licht ist in Ansehung der concreten Entstehung und des Tones ein grosser Unterschied, aber das Wesen des Lichts ist in allem Leuchtenden an sich dasselbe. Der meteorologische Process, welchen Hegel den elementarischen nennt, wird durch die totale Beschaffenheit eines kosmischen Individuums bedingt. Wir kennen genauer nur die tellurische Formation desselben, aber die Spectralanalyse hat schon angefangen, uns denselben auch auf andern Weltkörpern näher zu rucken. Mit andern Worten, die Physik muss mit der physischen Astronomie ebenso abschliessen, als die Mechanik mit der topographischen Astronomie. Sie macht dann den Uebergang zur Organik, für welche wir gänzlich auf die Kenntniss unserer Erde beschränkt sind, wenn wir jetzt auch empirisch wissen, dass Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, Quecksilber, Eisen u. s. w. ebenso auf andern Weltkörpern vorkommen.

Viele stellen sich bei dem Hegel'schen System einen Schematismus vor, der *ex vi formae* nach logischen Kategorien ohne alle Berucksichtigung der Empirie *a priori*, wie man zu sagen pflegt, abgesponnen werde. Ein gewisser Parallelismus aber der verschiedenen Gestalten der Idee wird zwar durch die logische Idee im allgemeinen bedingt, im besondern aber hat jede Sphäre wieder das ihr eigenthümliche Princip, das aus den nur logischen Elementen des abstracten Gedankens nicht abgeleitet werden kann. Keine Logik, keine Metaphysik, kein apriorisches Construiren kann einen Begriff, wie Stickstoff, Wasser, Mineral, u. s. w. hervorbringen. Die Natur hat ihre eigenen Kategorien. Im kleinsten Wassertropfen sind alle logisch-metaphysischen Kategorien: Sein, Dasein, Qualität, Quantität, Modalitat, Grund, Einheit, Unterschied, Form, Ursachlichkeit u. s. w. mitgesetzt. Sie sind darin als seine ideellen Bestimmungen enthalten, ohne welche er nicht gedacht werden, ohne welche er aber auch nicht existiren könnte. Ebenso hat der Geist wieder seine ihm eigenthümlichen Kategorien, die sämmtlich aus seinem Wesen, aus der Freiheit und ihrem Bewusstsein, entspringen. Im Geist ist wiederum die ganze Natur mitgesetzt. Der Organismus des Menschen ist der Mikrokosmus, der über die gesammte, ihm vorausgesetzte Natur übergreift. Kraft des Bewusstseins des Unterschiedes seiner Freiheit von der Nothwendigkeit der Natur unterwirft er sich dieselbe *actu* als Organe seiner Manifestation. Das ganze System

gliedert sich in den Unterschied der Vernunft, der Natur und des Geistes.

I. Die Vernunft.
   1) Sein; 2) Wesen; 3) Begriff.
II. Die Natur.
   1) Mechanik; 2) Physik; 3) Organik.
III. Der Geist.
   1) der subjective; 2) der objective; 3) der absolute.

Zwischen den ersten, zweiten, dritten Momenten jeder dieser Sphären findet unstreitig eine Analogie statt, aber jede ist in sich selbständig und keineswegs etwa nur eine formale Metamorphose der vorigen. Was man ehemals Metaphysik nannte, ist hier in die lebendige Bewegung des Ganzen übergegangen. Die Metaphysik wird nicht als ein abbrevirter Begriff der Dingheit, der Materie, der Seele, vorher abgemacht, sondern ist als die Seite der abstracten Allgemeinheit in allem Concreten mitgesetzt. Die abstracten Kategorien werden vom Philosophen nicht blos angewendet, um einen Gegenstand begreiflich zu machen, sondern sie incarniren sich selber in der Realisation der Natur und des Geistes. Daher kommt es, dass kein System lebensvoller, frischer, mannichfaltiger, als das Hegel'sche ist. In seinem Monismus der absoluten Idee lässt es alle Besonderheit und Individualität frei.

Diese Freiheit erscheint vorzüglich in der Behandlung, welche Hegel den einzelnen Wissenschaften hat angedeihen lassen. Da ist nichts Pedantisches, Geschraubtes, der formalen Vereinerleiung zu Liebe Gemachtes, sondern alles ist gross gedacht, allem ist seine Selbständigkeit gewahrt. Sofort, als man bei Hegel in eine specielle Wissenschaft eintritt, fühlt man, dass man einen neuen Boden mit einer ganz andern Perspective vor sich hat.

Es verdient die höchste Bewunderung, dass Hegel, eben weil er die logische Idee so weit in's Detail hin durcharbeitete, doch von allem äusseren Formelwesen sich unabhängig zu halten gewusst hat. Selbst die Fehler und Mängel, die seiner Darstellung des Besondern anhaften, haben ihren letzten Grund in der Tiefe, mit welcher er sich in die Eigenthümlichkeit des besondern Gegenstandes versenkte.

Vergleicht man ihn mit den andern Philosophen, so ergiebt sich, dass bis auf diesen Augenblick seine Logik, seine Naturphilosophie, seine Psychologie, seine Rechtsphilosophie, seine Aesthetik, seine Religionsphilosophie, seine Philosophie der Geschichte noch

unübertroffen sind. In einzelnen Beziehungen ist man natürlich vorgeschritten, aber sobald es sich um principielle Fragen handelt, sobald auf ein Ganzes gewiesen werden soll, das in einem System selber wieder ein organisches Moment ausmacht, ist Niemand, der Hegel den Preis streitig machte. Man kann sich dies leicht verdeutlichen, wenn man sich die Frage vorlegt, was man einem Ausländer als die höchste Stufe unserer philosophischen Production in einer besondern philosophischen Wissenschaft nennen sollte?

Man ersieht dies auch aus den Uebersetzungen, welche die andern Nationen von Hegel's Schriften machen. Hegel's Logik ist, trotz ihrer grossen Schwierigkeit, mehrfach von den Franzosen bearbeitet worden. Ueberall, wo auf die letzte Vollendung gegangen wird, die eine philosophische Wissenschaft bis dahin erworben hat, sind es Hegel's Schriften, an welche man appellirt. So lange ist Hegel todt, so lange und so oft ist seine Philosophie todt gesagt: wie kommt es denn, dass man mit diesem Todten und seinen todt sein sollenden Werken sich unaufhörlich von neuem beschäftigt, und der Kampf um sie noch immer lebendig ist?

Man kann behaupten, dass das System Hegel's das nationalste in Deutschland ist, und dass, nach der früheren Herrschaft des Kantischen und Schelling'schen, keines so tief in die nationale Bewegung, in die Förderung der deutschen Intelligenz, in die Klärung der öffentlichen Meinung, in die Ermuthigung des Willens zum politischen und religiösen Fortschritt eingegriffen hat, als das Hegel'sche. In einer Zeit, in welcher der Absolutismus die politische Abgestorbenheit und religiöse Dressur durchzusetzen strebte, war Hegel's System der Anhalt aller strebenden Geister. Von keiner andern Philosophie, als von der Hegel'schen, datirt sich die höhere Wiedergeburt des deutschen Geistes, deren Ringen die Zeit nach seinem Tode von der Juli- bis zur Februarrevolution ausfüllte. Er lebte und lehrte zuletzt in Berlin, in der Periode der Restauration, in der Umgebung des polizeilichen Beamtenstaates, der die schon zugestandenen demokratischen Institutionen gern wieder auf ein Minimum zurückzudrängen bemüht war, aber seine Philosophie war nicht eine sophistisch formulirte Dogmatik des Absolutismus, sondern der Schwabe Hegel vollendete in Preussen, was der Preusse Kant in Königsberg angefangen hatte, das Bewusstsein von der Unbedingtheit der sittlichen Würde des Menschen, ohne welches Staat und Kirche ein tönend Erz und eine klingende Schelle bleiben würden.

Die Einheit in Hegel's System ist nicht eine kahle Abstraction von den Uebeln dieser Welt, sondern sie ist die Tiefe der Versöhnung, welche aus dem Kampf mit der Entzweiung der Widersprüche der Erscheinung als der Sieg der Freiheit hervorgeht. Wie Heinrich Heine 1835 in seinem Salon bemerkt, dass Hegel scharf wie Kant, kräftig wie Fichte sei, von beiden aber sich durch einen inneren Seelenfrieden unterscheide, der auch über den Stil seiner Werke sich ausgegossen hat.

EPILOG.

Diese Schrift bevorwortet das erste Säcularfest Hegel's. Sie will die Hauptpuncte angeben, die bei der Würdigung der Verdienste dieses grossen Philosophen um die Bildung der deutschen Nation zu berücksichtigen sind. Sie will nicht die Anmaassung haben, dies Thema abzuschliessen, sondern sie wünscht zum weiteren Nachdenken anzuregen. Sie will nicht durch einseitige Vorliebe, durch unkritisches Lob Hegel's die Entzweiung der deutschen Philosophen mehren, sondern durch Gerechtigkeit die Versöhnung fördern. Andere als ich werden besser, Jüngere als ich werden noch unbefangener über Hegel im nächsten Jahre sprechen, mir gestehe man nur zu, die rechte Initiative zu einem monumentalen Fest einer Nation gegeben zu haben, die sich selbst ein Volk in Waffen nennt, die aber von andern Nationen ein Volk von Denkern genannt ist.

Leipzig, Tauchnitz & Hermann.